ANTANAS
MACEINA

RAŠTAI

V

RELIGIJA
DABARTIES
PASAULYJE

Vilnius
„Mintis“
1993

UDK 1
Ma 32

Serija leidžiama nuo 1987 m.

Sudarė
ANTANAS RYBELIS

Redagavo
RIMA DULKINIENĖ
ir
RAMUTĖ RYBELIENĖ

© Sudarymas — Antano Rybelio, 1993

BAŽNYČIA IR PASAULIS

BAŽNYTINIO GYVENIMO KAITA PO II VATIKANO SUSIRINKIMO

Kritinis skerspjūvis

„Adorate Dominum in ornatu sacro".
Ps 95, 9

60-ties metų savo veiklos sukaktį mininčiai

A T E I T I N I N K I J A I

kaip ženklą gilios padėkos už dvasinį brendimą jos prieglobstyje skiria

A u t o r i u s

„Nolite mirari, fratres, si odit vos mundus".
1 Jn 3, 13

PRATARTIS

Jau senokai šios knygelės autoriui norėjosi pasisakyti dabartinių Bažnyčios pakaitų bei sąjūdžių reikalu. Tačiau ligūsta jo padėtis ilgai tramdė šį norą; be to, nebuvo nė aiškios paskatos, kad kas domėtųsi šiuo pasisakymu. Tačiau 1969 m. pavasarį autorius gavo iš kun. dr. Prano Gaidos, „Tėviškės žiburių" (Toronte) redaktorius, laišką, kuriame buvo prašoma atsakyti į klausimą: „Katalikų Bažnyčioje ir apskritai krikščionijoje po ilgos stagnacijos prasidėjo intensyvus įvairių krypčių judėjimas, kai kur net įtampa. Kaip vertinate šiuos reiškinius? Ar tai krikščionijos silpnėjimo ženklai, ar struktūriniai pasikeitimai, vedą stiprėjimo linkme?" Užuot kasdieniškai atsakęs „ir taip — ir taip", autorius išvystė savas pažiūras kiek platėliau: jos buvo paskelbtos „Tėviškės žiburiuose" 1970 m. nr. 6—17.

Vakarų Europos lietuvių vysk. A. Deksniui įsteigus Bad Viorishofene (Vokietijoje) Spaudos centrą, jo direktorius kun. dr. Petras Celiešius panūdo minėtą straipsnį išleisti atskira knygele. Tai buvo autoriui proga „Tėviškės žiburiuose" keltas mintis dar sykį persvarstyti, išvystyti, patobulinti, papildyti ir aprūpinti reikalingais šaltinių bei literatūros nurodymais, pakeičiant ir senąjį pavadinimą („Bažnyčios tragika"), kuris galėjo ne vienam įtaigoti mintį, esą Bažnyčia esanti valdoma ne Viešpaties Apvaizdos, o kažkokio likimo, nepaliekančio jokios išeities. Autoriui atrodė, kad pavadinimas „Bažnyčia ir pasaulis" geriau išreiškia aną dabar visų mūsų taip aiškiai jaučiamą vidinę įtampą, nes ši įtampa kaip tik ir kyla iš Bažnyčios santykių su pasauliu. Taip tad gimė ir išaugo ši knygelė.

Jos turinį sudaro Bažnyčios padėties po II Vatikano susirinkimo apibūdinimas jos visumoje; apibūdinimas, kurio religinėje mūsų literatūroje dar neturime. Tiesa, mūsų spaudoje yra nemaža rašoma atskirais dabarties

klausimais — teigiamai ir neigiamai,— bet vis dar stinga kritinio visumos skerspjūvio, kuris atskleistų bendrus dabartinių pakaitų bruožus ir juos atidžiau pasvarstytų. Ši knygelė kaip tik ir norėtų užpildyti tebesančią spragą.

Savo rašinį autorius skiria visiems mąstantiems bei susirūpinusiems tikintiesiems, pirmoje eilėje tačiau *Ateitininkijai*, kuri dabar mini 60-ties metų savo veiklos sukaktį ir todėl savaime susitelkia savų uždavinių akivaizdoje. Ateitininkai yra gimę kaip atoveika *gamtamoksliniam* materializmui bei ateizmui. Jų dėmesys tada buvo nukreiptas į pasaulį, kurio sklaida turėjo parodyti, kad nei materializmas, nei ateizmas negali būti pateisinti kritinio proto šviesoje. Bet ar nėra atėjęs laikas šį žvilgsnį atsukti į Bažnyčią, dabar grasomą *antropologinio ateizmo*? Ar nebūtų ateitininkų uždavinys parodyti, kad žmogaus sklaida taip lygiai atremia antropologinį ateizmą, kaip kadaise pasaulio sklaida atrėmė kosmologinį ateizmą? — Tai mintis, kurią autorius, kviečiamas Ateitininkų federacijos vado dr. Justino Pikūno, būtų dėstęs Čikagos kongrese, jei būtų buvę įmanoma jam atvykti. Deja, liga jį padarė jau sėslų. Todėl, užuot skaitęs paskaitą, jis įteikia plačiau išvystytas savo mintis šios knygelės pavidalu visiems ateitininkams kaip neiširusios vienybės ir nenutrūkusio bičiuliškumo ženklą.

Antanas Maceina

Münster/Westf.,
1970 m. birželio 29 —
Petro ir Povilo šventės — dieną

Pirmas skyrius

PRIEŠINGYBIŲ PROVERŽA BAŽNYČIOJE

Paklusdamas „širdies gelmėse lyg iš aukšto kilusiam balsui" [1], pop. Jonas XXIII džiugia viltimi ir dideliu pasitikėjimu šaukė II visuotinį Vatikano susirinkimą. Jis regėjo, iš vienos pusės, „visiškai pasikeitusį žmonijos istorijos veidą", iš kitos — taip pat „labai pasikeitusią bei patobulėjusią Bažnyčią"; jis žvelgė „į pilną gyvastingumo Bažnyčią", spindinčią „šventumo grožiu" (III, 16), todėl teisingai manė, kad „jau yra pribrendęs laikas" duoti ne tik katalikams, bet „ir visai žmonių šeimai" dovaną naujo Susirinkimo pavidalu (III, 17). Šio Susirinkimo nutarimai turį nuskaidrinti „žmonių širdis", sustiprinti jas „krikščioniškosios išminties šviesa" ir persunkti ligi gelmių visas jų „veikimo sritis" (III, 19). Svarbiausias tačiau jo „rūpestis — sėkmingiau išsaugoti ir paskleisti krikščioniškosios doktrinos lobį" (III, 29). Popiežius jautė, kad į šį Susirinkimą „yra nukreiptos ne tik tautų akys", bet kad į jį „yra sudėta ir viso pasaulio viltis" (III, 35); kitaip tariant, kad jis yra ne tik smalsumo, bet ir troškimo dalykas. Ir iš tikro, jau vien tai, kad beveik visa krikščionija siuntė į Romą savo stebėtojų, kad pasaulio spauda atidžiai sekė Susirinkimo eigą, kad jo svarstomi klausimai jaudino kiekvieną giliau mąstantį tikintįjį, — jau tai patvirtina Jono XXIII įžvalgą ir lūkesčius. II Vatikano susirinkimas buvo giedri prošvaistė Katalikų Bažnyčios padangėje.

Bet praėjo vos keleri metai (Susirinkimas buvo uždarytas 1965 m. gruodžio 8 d.), ir ši padangė jau ima temti. Dar daugiau: joje renkasi debesų, gresiančių tikra audra Bažnyčioje. Štai kaip kardinolas L. Jaegeris. Paderborno (Vokietijoje) arkivyskupas, apibūdina dabartinę nuotaiką: „Argi įvyko paskutinių Susirinkimo dienų lūkesčiai? Argi pastaraisiais metais neregime ski-

limo pavojaus ir tęstinumo žlugties, užuot ramiai panaudoję ir toliau išvystę Susirinkimo mintis? Argi neregime dramatiško sankirčio tarp priešingų linkmių, visų tų begalinių ginčų tarp dvasiškių ir pasauliškių, viso to atsisakinėjimo nuo kunigiškų pareigų, tų psichologinių schizmų, savavališkų protestų, diskusijų, dažnai pasibaigiančių vien sąmyšiu bei kartėliu? Argi negresia mums pavojus statmeninę maldingumo liniją (Dievop) prarasti socialinės bei politinės gulstinės linijos naudai?.. Dar nėra praėję nė penkerių metų nuo Susirinkimo užbaigos, o jau vargais negalais prasidėjęs atnaujinimas gresia išsigimti į lūžį su tradicija. Vietoje sąjūdžio auga nerimas. Vietoje naujo gyvenimo stiliaus vis labiau įsigali bandymai be perstogės. Naujas tikėjimo aiškinimas patenka į pavojų prarasti tikėjimo turinį. Ekumeninis skubotumas manosi galįs išspręsti teologinius klausimus savaimingais užmojais ir tuo būdu tik artina naujų schizmų grėsmę"[2]. Tai žodžiai ne kokio nors siauruolio, kuris, užsisklendęs savo pakampėje, purkštauja prieš visa, kas nauja; ne, kardinolas Jaegeris yra žinomas kaip pokalbiui didžiai atviras ir plačiadvasis ganytojas. Tai žodžiai žmogaus, susirūpinusio, kad dabartinis sujudimas Bažnyčioje nenutoltų nuo Susirinkimo pradėto pažangaus kelio. Juk „Susirinkimo pažanga,— sako kardinolas,— niekur nereiškė lūžio su praeitimi: ji kilo iš Šventojo Rašto ir iš apaštališkosios Tradicijos" (t. p.). Tuo tarpu dabar vis aistringiau mėginama arba šokti du tūkstančiu metų atgal į vad. „pirminę Krikščionybę", arba veržtis priekin į vad. „ateities Bažnyčią". Organinis garstyčios grūdelio augimas mėginamas pakeisti vad. „visuomeniškai kritine kūryba" kaip pilnamečio krikščionies — tiek dvasiškio, tiek pasauliškio — veikla.

Todėl mes ir klausiame: ką tai visa reiškia? Kas čia yra įvykę, kad auga tokia įtampa? Kas tai — praeinantis sukrėtimas arba krizė, kokių Bažnyčios istorijoje yra buvę nemaža, ar nuolatinė būsena, kuria Bažnyčia, kaip keleivė žemėje, niekados nusikratyti negali? Štai klausimas, kuris mus verčia kiek giliau pasvarstyti ne tik regimus bei jaučiamus įvykius, bet ir pačią Bažnyčios esmę ryšium su jos vieta pasaulyje. Nes tik pasaulio akivaizdoje pasirodo, kas Bažnyčia iš tikro yra ir kuo ji turinti virsti, vykdydama savo gyvenimo pakaitas.

1. DU SĄJŪDŽIAI: PAŽANGUSIS IR ATŽANGUSIS

Skilimo galimybę mini ne tik kardinolas L. Jaegeris. Apie ją kalba ir žinomas teologas K. Rahneris[3]. Į ją yra nurodęs net pats popiežius Paulius VI savo kalboje Laterano bazilikoje 1969 m. balandžio 4 d. Bijomo skilimo pagrindas esančios dvi linkmės, kurios iš lėto, tačiau neatlaidžiai susiklostančios į du sąjūdžiu dabartinėje katalikijoje. Šie sąjūdžiai pamažu virsta organizacijomis, turinčiomis savo vadų bei statutų, traukiančiomis savęspi vis daugiau tikinčiųjų ir plintančiomis jau net tarptautinėje plotmėje. Pirmasis vadina save išdidžiai „progresistais", arba „pažangininkais", antrasis nesidrovi „tradicionalistų" vardo, tačiau pirmojo yra pašiepiamas kaip atžangus. Šių dviejų sąjūdžių šaltinis yra priešinga samprata Bažnyčios padėties po II Vatikano susirinkimo. Bet jų nuotaika ir veiklos priemonės yra nuostabiai panašios.

Pirmajam — „pažangiam" — sąjūdžiui atrodo, kad po Susirinkimo prasiveržusi įtampa esanti *atsinaujinimo ženklas*. Bažnyčia nusikratanti senienomis, ją slėgusiomis amžiais. Ji kurianti naujų tikėjimo, meilės ir vilties išraiškos lyčių, artėjanti prie modernaus žmogaus, pabrėždama jo mąstyseną tiesai suvokti, jo sąžinę gėriui vykdyti, jo skonį kultui apipavidalinti. Bažnyčia apsupanti šį žmogų savo rūpesčiu ir serganti jo negandais, gindama jo neatšaukiamą bei nepaneigiamą teisę būti laisvam, gerbiamam ir aprūpintam. Todėl ištisa daugybė visų šalių teologų ir sielovadžių priima dabartinį sujudimą Bažnyčioje kaip savaime suprantamą bei atsinaujinimui būtiną ir kovoja už jį įvairiais būdais, ne sykį net ir tokiais, kurie anksčiau Bažnyčioje būtų buvę visiškai neįmanomi: bažnyčių užgrobimu, demonstracijomis prieš hierarchiją, popiežiaus kritika, kunigų stojimu į socialinių partizanų eiles ir t. t. Ši linkmė pergyvena dabartinį vyksmą Bažnyčioje tarsi antrąjį *renesansą* — betgi nebe pasaulinėje, o religinėje plotmėje. Kad šiame atgimimo vyksme esama įtampos ir net skausmų, tai esą nenuostabu, nes nieko naujo nekylą be kančios. Krikščionies atgimimas esąs lydimas traukulių kaip ir žmogaus gimimas. Bet kaip moteris greitai pamirštanti skausmus, davusi pasauliui naują gyventoją, taip ir Bažnyčia greitai pamirštanti visus dabartinius negandus, subrandinusi pasauliui naują krikščionį. Šios viltingos

bei šviesios nuotaikos yra pilna dabartinė teologija, kurios priekyje kaip vadovas stovi tarptautinis žurnalas „Concilium", pradėtas leisti 1965 m. Jis suvokia save tarsi II Vatikano susirinkimo linkmės tęsinį ir nori savo darbą grįsti šiuo Susirinkimu „ypatingu būdu", praneš-damas skaitytojui „naujus klausimus ir naujus atsakymus visų teologinių mokslų srityse"[4]. Šiuos klausimus bei atsakymus žurnalas kelia ir randa, išeidamas „iš mūsų pačių padėties", rodančios „kelią geriau suprasti Dievo žodį, taikomą mūsų laikų žmogui ir pasauliui" (p. 1).

Antrajam betgi sąjūdžiui visa tai atrodo kaip didžiulis Bažnyčios *silpnėjimas ir net jos išdavimas.* Tai aiškiai teigia, sakysime, K. Reppgenas, kalbėdamas apie autoriteto reikalą Bažnyčiai: „Mes gyvename tokį metą, kuris, bažnytiškai žiūrint, yra persunktas tikėjimo svyravimų ir tikėjimo turinio nykimu"[5]. Ir šios nuomonės yra ne jis vienas. Prisiminkime tik dviejų pasaulinių garsenybių balsą šiuo atžvilgiu: *Dietricho von Hilderbrando,* etiko ir vertybių filosofo, kuris dabartinį sujudimą Bažnyčioje vadina Trojos arklio įvedimu į Viešpaties miestą[6], vadinasi, klastingu priešo brovimusi į pačią šventyklą, kad ją išniekintų ir suardytų; ir *Jacques'o Maritaino,* metafiziko ir humanisto, kuris šiandieninę Bažnyčios linkmę laiko naujuoju modernizmu ir subjektyvizmu, išaugusiu iš pastarųjų amžių Vakarų Europos filosofijos[7]. Šiuodu balsai darosi juo svaresni, kad jų autoriai savo metu yra buvę labai pažangūs savo mintimi. Maritainas yra turėjęs dėl to sunkumų net Vatikane. Todėl negalima jų pasisakymų aiškinti kaip dviejų atsilikėlių murmėjimo. Visas šias abejones bei kritikas stiprina ir paties popiežiaus balsas, kuris ne sykį ir tai labai aiškiai pasisakė prieš mada virtusią bažnytinio gyvenimo kritiką, nusiskundė, kad šiandien tikėjimas yra įvairių srovių griaunamas, kad net ir kai kurie teologai neiną geru keliu, skelbdami savas nuomones taip, tarsi jos būtų tikėjimo tiesos, ir tuo sujaukdami sąžinės laisvę su mąstymo laisve[8]. Pridėkime prie šių teorinių pasisakymų dar praktiškai veiklančias grupes, kurios šiandien telkiasi Bažnyčioje, kad gintų ją nuo ano Trojos arklio, kaip „Una voce", „Pro Maria", „Pro Ecclesia et Pontifice", „Nunc et semper", — ir gausime vaizdą antrojo sąjūdžio, ne mažiau atkaklaus kaip ir pirmasis ir nevengiančio taip lygiai grubių priemonių, kaip demonst-

racijos (1968 m. prieš kardinolą J. Döpfnerį Miunchene), įžeidinėją lapeliai (kunigų susirinkimo Šveicarijoj proga), skundai Vatikanui (prieš teologus Kuengą, Schillebeeckxą, Schoonenbergą ir kt.), ruošiamas „žygis į Romą" kaip protestas prieš naują Mišių sąrangą ir t. t.

Šių linkmių bei sąjūdžių įtampa kaip tik ir pažadina įspūdį, esą Katalikų Bažnyčiai gresiąs skilimas. Šį įspūdį sustiprina dar ir tai, kad minėtos dvi linkmės eina per visą bažnytinį gyvenimą, pradedant kardinolais ir baigiant studentais. Kažkoks plyšys yra atsivėręs visoje Bažnyčioje ir regimas visose srityse. Jis skelia ne tik paprastus tikinčiuosius, bet ir vienuolynus, ir hierarchiją. Net pačioje Romos kurijoje, kaip liudija kardinolų Ottaviani'o ir Bacci'o laiškas popiežiui, šis plyšys yra jaučiamas: tai, kas Apeigų kongregacijos bei Liturginės komisijos kruopščiai parengta, teologų patikrinta, popiežiaus patvirtinta ir paskelbta (būtent nauja Mišių tvarka),— visa tai laiko du kurijos kardinolai pensininkai nuolaida protestantizmui ir prašo popiežių atšaukti! Žinoma, ar skilimas iš tikro įvyks, niekas pasakyti negali. Tačiau numoti ranka į jo ženklus būtų pražūtinga, nes, kaip būdingai sako žinomas Bažnyčios istorikas H. Jedinas ryšium su protestantų reformacija, „niekas tiek neskatina tikėjimo skilimo, kaip iliuzija, esą skilimo iš viso nėra" [9]. Reiktų tad rimtai susimąstyti akivaizdoje tokių grasinimų, kaip kai kurių Olandijos kunigų, esą jie sudarysią nuo vyskupų nepriklausomą bendriją, jei šie neleisią kunigauti tiems, kurie gavo leidimą vesti, tačiau kaip tik dėl to turėjo atsisakyti kunigiškųjų pareigų [10]; arba 84 teologų raštas Vokietijos, Austrijos ir Šveicarijos vyskupams, esą celibato klausimas pasidaręs toks rimtas, jog gresiąs „suskaldyti Katalikų Bažnyčią", užtat reikią „Bažnyčios vienybę laikyti aukštesniu gėriu negu drausmės nuostatą", nes „dabartinė padėtis pasiekusi tokio aštrumo, jog pasidariusi daug pavojingesnė, negu iš sykio atrodo" [11]. Tokie reikalavimai — jų esama šiandien begalės — rodo, kad Bažnyčia yra tapusi savotišku ugnikalniu, kurio grėsmingi požeminiai smūgiai aiškiai girdėti ir kuris galįs prasiveržti kiekvieną dieną.

Ir vis dėlto visa tai nėra atsitiktinis dalykas. Įtampa ir net kova kyla, kaip sakėme, todėl, kad minėti sąjūdžiai priešingai supranta Bažnyčios būseną pasaulyje. Tačiau ši samprata nėra kokia savavališka išmonė. Anaiptol! Ji glūdi pačioje Bažnyčioje, kurios prigimtis

yra pilnutinė savyje ir sykiu dalinė savo išraiškoje; *pilnutinė*, nes Bažnyčia yra visuma, apimanti Dievą, žmogų ir pasaulį; *dalinė*, nes ši jos pilnatvė gali būti pasaulyje vykdoma visados tik nuotrupomis. Dabartinė priešingybių proverža Bažnyčioje užtat ir yra ne kas kita, kaip pastanga aną esminę pilnatvę įsprausti į vieną kurią istorinę nuotrupą ir manyti tuo jau atsakius į klausimą, kaip Bažnyčia turi būti bei elgtis pasaulyje. Tačiau taip lengvai šis klausimas nėra išsprendžiamas, nes pats Bažnyčios ir pasaulio santykis yra atremtas į priešingybę arba, kaip šiandien sakoma, į dialektiką. Trumpas žvilgsnis į šį pagrindinį Bažnyčios prigimties bruožą gal padės mums geriau susivokti dabartinėje painiavoje ir sykiu tiksliau įvertinti dabartinę įtampą [12].

Bažnyčia yra „ne iš pasaulio" *(Jn 17, 14)* ir sykiu turi eiti „į visą pasaulį" *(Mk 16, 15)*. Tai daugiau negu tik paprasta priešingybė tarp dieviškojo ir žmogiškojo prado, kaip paprastai manoma. Tai taip pat daugiau negu tik žmogiškojo prado negalia išreikšti dieviškąjį pradą visu jo žėrėjimu. Nes būti „ne iš pasaulio" reiškia Bažnyčiai ne tik antgamtinę jos kilmę, bet kartu ir esminę jos *būseną*. Bažnyčia niekad negali būti taip, kad ji virstų „iš pasaulio", vadinasi, kad jos būsena pasaulyje virstų pasaulio meile, nes pasaulio ir Dievo meilė yra nesuderinamos: „Jei kas myli pasaulį, jame nėra Tėvo meilės" *(1 Jn 2, 15)*. Todėl nors Bažnyčia ir yra siunčiama „į visą pasaulį", ji turi nepamiršti, kad Tiesos Dvasios „pasaulis priimti negali" *(Jn 14, 17)*. Kitaip tariant, *Bažnyčia turi žinoti, kad jos veikla pasaulyje niekad nebus pastoviai sėkminga*, kad ji niekad pasaulio visiškai nepalenks Kristui kaip Galvai (plg. *Ef 1, 10*) ir kad todėl jos buvimas bei veikimas pasaulyje visados liks šiam svetimas ir dažnai net nepakenčiamas. Juk „visas pasaulis guli piktenybėje" *(1 Jn 5, 19)* ir todėl anksčiau ar vėliau sukyla prieš Bažnyčią, ardydamas jos darbus ir persekiodamas ją pačią.

Iš kitos pusės, Bažnyčios paskirtis eiti „į visą pasaulį" reiškia taip pat daugiau negu tik erdvinį jos kelią per žemės paviršių. Tai daugiau negu tik paprastas Evangelijos skelbimas stabmeldiškom tautom. Tai irgi esminė Bažnyčios *būsena*. „Visas pasaulis", į kurį Bažnyčia turi eiti, yra ne tik visas žemės rutulys su visomis tautomis, bet ir visas šių tautų gyvenimas su istoriniu jo turiniu. Eiti „į visą pasaulį" reiškia Bažnyčiai

eiti kaip tik į tai, kas yra „iš pasaulio". Bažnyčia yra įsteigta pasauliui ir tik pasaulyje ji įvyksta kaip išganomoji jėga. Eiti „į visą pasaulį" reiškia tad plėsti šią išganomąją jėgą, kuri esmėje yra ne kas kita, kaip meilės jėga. Kaip „Dievas taip mylėjo pasaulį, jog davė savo viengimį Sūnų", kad „pasaulis per Jį būtų išgelbėtas" *(Jn 3, 16—17)*, taip ir Bažnyčia, būdama Kristus laike bei erdvėje, turi pasisavinti šią Dievo meilę pasauliui ir padaryti ją savo gyvenimo ženklu, iš kurio žmonės pažintų jos pasiuntinybę. Kitaip tariant, Bažnyčia turi pasaulyje taip būti bei veikti, kad ši jos būsena bei veiksena iš tikro *virstų* pasaulio meile.

Taigi stovime prieš kažkokią nesuvokiamą paslaptį. Bažnyčia ir pasaulis neigia vienas kitą ir kartu ilgisi vienas kito; Bažnyčia ir pasaulis būna dviejose iš esmės skirtingose plotmėse ir kartu turi susieiti į vieną plotmę, sekdami Kristumi, kuris, būdamas Dievas, įsikūnijo Žmogaus prigimtyje ir tapo *viena* Asmenybe; pasaulis nekenčia Bažnyčios ir nepriima jos Tiesos, nes jis nekenčia Kristaus (plg. *Jn 7, 7; 15, 18*), kartu betgi jis yra Kristaus nuosavybė, kurios pasiimti Jis kaip tik ir atėjo įsikūnijimo metą (plg. *Jn 1, 11*); Bažnyčia neturi mylėti pasaulio ir kartu turi būti taip, kad ši jos būsena *taptų* pasaulio meile, nes ir jos Steigėjas mirė už pasaulį iš šiojo meilės. Bažnyčia paneigtų savo esmę, jei būtų „iš pasaulio", kartu tačiau ji paneigtų savo pasiuntinybę, jei neitų „į visą pasaulį" ir jo meilės nepadarytų savos būsenos bei veiksenos atrama. Ši Bažnyčios ir pasaulio *priešingybė* ir sykiu ši laukiama Bažnyčios ir pasaulio *vienybė* niekad neturi pradingti mums iš akių, jei norime suprasti tiek pačią Bažnyčią savyje, tiek jos pakaitas, jos sąjūdžius, jos įtampas, jos laimėjimus ir pralaimėjimus.

2. PAŽANGIOJO IR ATŽANGIOJO SĄJŪDŽIO VIENAŠALIŠKUMAS

Ir štai šios priešingybės, glūdinčios pačioje Bažnyčios prigimtyje, kaip tik nesuvokia arba pakankamai nepaiso nė vienas aukščiau aprašytas sąjūdis. Kiekvienas iš jų pasirenka vieną kurią anos priešingybės pusę: arba „ne iš pasaulio", arba „į visą pasaulį" ir tuo būdu Bažnyčią suskaldo, suskaldydami ir patį Kristų, nes Baž-

nyčia juk ir yra Kristus istorinėje šio žemės gyvenimo tėkmėje. Amžiais kartojasi ta pati klaida, prieš kurią kovojo jau šv. Jonas apaštalas, sakydamas, kad „kiekviena dvasia (t. y. pažiūra.— *Aut.*), kuri perskiria Jėzų (lot. tekste *„solvit Jesum"* — suardo, sugriauna Jėzų.— *Aut.*), yra ne iš Dievo" *(1 Jn 4, 3)*. O suardyti Jėzų reiškia teigti arba tiktai Jo dieviškumą, nuvertinant Jo žmogiškumą, arba tiktai Jo žmogiškumą, nuvertinant Jo dieviškumą. Pilnutinis Kristaus supratimas yra tik tada, kai Jis tikimas kaip *Dievažmogis*, vadinasi, kaip tikras Dievas ir tikras žmogus, nešinas abiejom prigimtim visu jų turiniu, jungiamom vieno dieviškojo Logos Asmens. Ir tik šios Kristaus sampratos šviesoje galima teisingai suvokti ir Bažnyčią bei jos santykį su pasauliu, nes priešingybė, kurią atskleidėme Bažnyčioje, glūdi ir Kristuje. Dar daugiau: Kristaus sąrangos priešingybė yra įsikūnijusi Bažnyčioje kaip Jo Kūne ir kaip jo tęstinume istorijoje. Kaip Kristus yra „ne iš kūno valios" *(Jn 1, 13)*, taip Bažnyčia yra „ne iš pasaulio". Tačiau kaip Kristus „atėjo kūne" *(1 Jn 4, 2)*, taip Bažnyčia eina „į visą pasaulį". Santykis Bažnyčios su pasauliu yra lygiai toks pat, koks yra santykis Kristaus su kūnu žmogiškosios prigimties prasme. Kaip asmeniniame Kristuje negalima perskirti Dievo ir žmogaus, nesuardant Jo pilnatvės ir tuo būdu nepaneigiant Jo paties (plg. *1 Jn 4, 3)*, taip ir istoriniame Kristuje, vadinasi, Kristuje, veikiančiame erdvėje bei laike ligi pasaulio pabaigos, negalima perskirti Bažnyčios ir pasaulio, nesužalojant jos esmės ir pasiuntinybės. Ši tad Kristaus, o tuo pačiu ir Bažnyčios pilnatvė kaip tik ir pradeda šiandien būti pamirštama.

Pirmasis sąjūdis, vadinąsis „pažangiu", atsiremia į antrąją minėtos priešingybės pusę — eiti „į visą pasaulį", pamiršdamas arba bent lygiomis nevertindamas pirmosios pusės — „ne iš pasaulio". Pamiršus gi šią pusę, Bažnyčia savaime virsta pasaulio dalele, vienu pasaulio sąrangos pradu, netekdama nuovokos, kas yra „iš pasaulio" ir kuo ji niekados nėra ir negali būti. Kai šiandien, pavyzdžiui, atsiranda kunigų, kurie darosi homoseksualistų dvasios vadais (Amsterdame) [12a] arba vad. „nuogalių kultūrą" praktikuojantiem mėgina laikyti jų maudynių vietose šv. Mišias (Achene), tai tuo jie tik parodo, kad Bažnyčios dėsnis būti „ne iš pasaulio" jiem yra virtęs jau seniena. Šio sąjūdžio šalininkai nebesuvokia, kad Bažnyčia, be abejo, turi eiti į nusidėjėlius, kaip į juos

ėjo ir Kristus (plg. *Mk 2, 17*), tačiau ne tam, kad juos jų nuodėmėje paliktų ar net jų sambūrius pateisintų, bet tam, kad juos pakeltų į Dievo vaikų aukštį ir jiems taip lygiai tartų, kaip Kristus tarė svetimoteriui: „Eik ir daugiau nebenusidėk" *(Jn 8, 11)*. Jeigu Bažnyčia šio „nebenusidėk" nepabrėžtų ir nusidėjėlio šiuo keliu nekreiptų, tai visa jos sielovada virstų psichologine arba medicinine terapija, vargu ar geresne už specialistų psichologų ar gydytojų terapiją, o patyčios pilnas posakis „tikėti yra sveika" virstų tokios sielovados gaire. Tokiu atveju Bažnyčia tikrai būtų pasauliui nereikalinga, nes pasaulis *gamtinei* terapijai turi geresnių priemonių negu Bažnyčia.

Šitoje vietoje tad ir ryškėja ano „pažangaus" sąjūdžio tragika. Mėgindamas savo veiklą grįsti vienu tik principu „į visą pasaulį" ir pasitikdamas šį pasaulį išskėstomis rankomis, šis sąjūdis galų gale pasirodo esąs pasauliui iš viso nereikalingas, nes jis nesako nieko, ko pasaulis nežinotų, ir neduoda nieko, ko pasaulis neturėtų. O svaidymasis bendromis idėjomis — lygybė, gerovė, taika, neturtas, badas, — neparodant, *kaip* kasdienoje šios idėjos gali būti įvykdytos, arba siūlant tokių būdų, kurie yra grynos išmonės, neatsiremiančios į žemę, pažadina įspūdį, kad čia turime reikalo ne su Bažnyčios gerintojais, bet su svajotojais — tegu ir turinčiais geriausios valios bei kilniausių norų. Būdinga dar ir tai, kad ano „pažangaus" sąjūdžio šalininkai labai stipriai pabrėžia pakaitų reikalą laisvame Vakarų pasaulyje, bet beveik nieko neužsimena apie reikalą keisti komunistinį Rytų pasaulį. Atoveika į vakarietiškas neteisybes čia yra nuostabiai skirtinga nuo atoveikos į rytietiškas neteisybes.

Maždaug tą patį reikia pasakyti ir apie antrąjį sąjūdį, kuris kovoja už tradicines Bažnyčios gyvenimo lytis: lotynų kalbą liturgijoje, formalinį autoriteto išlaikymą, valdymo telkimą vienose rankose, juridinės galvosenos bei veiksenos pirmenybę ir t. t. Šis sąjūdis atsiremia į pirmąją minėtos priešingybės pusę, kad Bažnyčia yra „ne iš pasaulio", pamiršdamas arba irgi nepakankamai įvertindamas antrąją pusę — eiti „į visą pasaulį". Jam atrodo, kad ši antroji pusė jau esanti įvykdyta, nepastebėdamas, jog Bažnyčios uždavinys eiti „į visą pasaulį" yra esmėje *istorinis* uždavinys, vadinasi, susijęs su laiku bei erdve ir todėl niekados negalįs būti įvykdytas am-

žiams. Kaip Kristus, nors ir gimęs, kaip sakyta, „ne iš vyro valios" *(Jn 1, 13)*, tačiau „atėjęs kūne" *(2 Jn 7)*, buvo visiškai istorinis, t. y. nešiojęs savos tautos, savo laiko, savo šeimos, savo Motinos bruožų, taip lygiai ir Bažnyčia, tasai istorijoje besiskleidžiąs Kristus, kiekvieną sykį keičia regimą savo išvaizdą pagal tai, kur ir kada ji Evangeliją skelbia bei vykdo. Kiek „pažangusis" sąjūdis nuvertina Kristaus dieviškumą, o tuo pačiu ir Bažnyčios pradą būti „ne iš pasaulio", tiek „tradicinis" sąjūdis nuvertina Jo žmogiškumą, o tuo pačiu ir kitą Bažnyčios esminį pradą eiti „į visą pasaulį". Bažnyčios dieviškumas „tradicinio" sąjūdžio esti supainiojamas su jos žmogiškumu, pamirštant, kad šie du pradai vienas kito neatstoja ir vienas su kitu nesusimaišo — taip lygiai, kaip dvi prigimtys Kristuje (dieviškoji ir žmogiškoji) neperima viena kitos veikimo ir nestoja viena kitos vieton. Kad Bažnyčia yra „ne iš pasaulio", vadinasi, kad ji tiek savo kilme, tiek savo esme yra dieviška, tai anaiptol dar nereiškia, kad ji turi atatupsta trauktis iš pasaulio ir virsti neistorine. Tai toks pat nesusipratimas, kaip doketų erezijos, esą Kristaus žmogiškoji prigimtis buvusi tik išvaizda, o ne tikras kūnas. Kaip Kristus yra tikras žmogus, taip Bažnyčios pasiuntinybė vyksta tikrame pasaulyje ir tikrai pasauliniu būdu. Nuistorinti Bažnyčią yra tokia pat klaida, kaip ir nužmoginti Kristų.

„Tradicinis" sąjūdis, vienašališkai pabrėždamas Bažnyčią kaip esančią „ne iš pasaulio", pergyvena galų gale tą pačią tragiką, kaip ir „pažangusis" sąjūdis, visa galia veržiamasis eiti „į visą pasaulį": „tradicininkai", kaip ir „pažangininkai", netenka nuovokos, kas yra „iš pasaulio". Antrasis sąjūdis, pasisakydamas už tai, kad reikia palaikyti jau esamus bažnytinio gyvenimo išraiškos būdus, nejaučia, kad visi šie būdai bei lytys kaip tik yra paimti „iš pasaulio". Tiek lotynų kalba liturgijoje, tiek grigališkasis giedojimas, tiek dabartinė Bažnyčios valdymo sistema, tiek formalinis autoritetas yra ne Viešpaties apreikšti ar pateikti, bet žmogaus sukurti dalykai, savo metu Bažnyčios perimti ir joje įtvirtinti. Jie nėra Tradicija tikrąja šio žodžio prasme, vadinasi, Tradicija kaip dieviškojo apreiškimo šaltinis. Jie yra tradicija tik žmogiškųjų papročių prasme. Jie yra istorinio išsivystymo padarai, todėl gali, o kai kada net ir turi būti keičiami, kai istorija pasuka kita linkme, negu kad ligi šiol buvo ėjusi. Prisirišti prie jų taip, tarsi jie sudarytų tikė-

jimo ir dorovės nekintamus pradus, reiškia iš tikro nesuvokti, kas yra „ne iš pasaulio"; tai reiškia laikyti „ne iš pasaulio" tai, kas savo esmėje yra kaip tik „iš pasaulio". Čia „tradicinis" sąjūdis atsiduria tokiame pat akligatvyje kaip ir „pažangusis" sąjūdis. Kaip „pažangusis" sąjūdis, veržtamasis „į visą pasaulį", pasirodo esąs pasauliui *nereikalingas*, taip „tradicinis" sąjūdis, stipriai pabrėždamas pradą „*ne* iš pasaulio", pasirodo esąs giliai *įklimpęs* pasaulyje, nes gina Dievo vardu tai, kas yra, Kristaus žodžiais tariant, ciesoriaus. Be abejo, galima ir kai kada net reikia ginti senas bažnytinio gyvenimo lytis. Tačiau ne todėl, kad jos būtų dieviškos, bet kad jos yra žmogiškai ir kultūriškai *vertingos* ir todėl nekeistinos bevertėmis arba menkavertėmis lytimis. Tradicinių lyčių, paimtų iš pasaulio, saugojimas turi būti grindžiamas ne principu „ne iš pasaulio", bet šių lyčių kokybe žmogiškuoju atžvilgiu.

Abu tad sąjūdžiai yra vienašališki. Jie yra teisingi tuo, ką jie teigia, bet abu virsta sektantiškais tuo, ką neigia arba ko nepaiso bei per maža vertina: „pažangusis" sąjūdis Bažnyčios prado „ne iš pasaulio", „tradicinis"— Bažnyčios prado „į visą pasaulį". Abiem jiems stinga pilnatvės nuovokos ir tuo pačiu kritiškumo savęs pačių atžvilgiu. Jie teisingai pastebi kitų silpnybes, pavojus ir klaidas, tačiau jie nuostabiai lengvapėdiškai aplenkia savo pačių vienašališkumus. Štai kodėl šiandien jau pradedama reikalauti „kritiškai vertinti linkmes" (p. 52), suprantant Bažnyčią kaip visumą ir tik šios visumos šviesoje sprendžiant apie atskiras jos sritis ir joje kylančius sąjūdžius. Jau esą atėjęs laikas „santykį tarp tikėjimo ir pasaulio permąstyti ne tik pasaulio, bet ir *tikėjimo* atžvilgiu. Nes tikėjimas darosi gyvas ne tik tuo, kad įsišaknija pasaulyje — šis įsišaknijimas yra neabejotinai reikalingas,— bet kartu ir tuo, kad pasaulis yra palenkiamas aiškiai tikėjimo kritikai" [13]. Kaip tik šio dvejopo žvilgsnio ir stinga minėtiem sąjūdžiam. pirmajam žvelgti į pasaulį *tikėjimo* akimis ir pasiklausti, ar jo peršamas įsišaknijimas pasaulyje iš tikro atitinka Evangelijos esmę; antrajam žvelgti į tikėjimą *pasaulio* akimis ir pasvarstyti, ar jo pabrėžiamas laikymasis tradicinių lyčių iš tikro atitinka istorinę dabartį.

Jeigu tačiau šių dviejų vienašališkai nusiteikusių sąjūdžių sandora viskas ir baigtųsi, mums iš viso netektų kalbėti apie aną esminę Bažnyčios ir pasaulio prie-

šingybę, iš kurios kaip tik ir kyla krikščioniškojo gyvenimo tragika, prasiveržusi šv. Pauliaus skundu: „Nelaimingas aš žmogus!" *(Rom 7, 24)*. Bažnyčia yra, kaip sakėme, visuma bei pilnatvė. Tačiau kaip tik todėl ji negali būti pasaulyje įvykdyta, nes pasaulis pilnatvės nepakelia. Jame gyvenąs ir jį valdąs blogis, šv. Pauliaus vadinamas „nuodėmės įstatymu" bei „nuodėmės valdžia" *(Rom 7, 14—25)*, sukyla prieš kiekvieną Bažnyčios mėginimą išreikšti savą visumą kurioje nors dalyje. Savo praktikoje Bažnyčia yra priversta vykdyti save kaip visumą tiktai atskiromis vertybėmis. Todėl ji vienas jų kartais pabrėžia labiau negu kitas, vienų daugiau ar mažiau atsisako kitų naudai. Bažnyčia neneigia jokios vertybės, nes, kaip šv. Paulius krikščionims skelbia, „visa yra jūsų" *(1 Kor 3, 22)*. Krikščioniškasis gyvenimas yra pilnutinis savo gelmėmis ir savo atbaiga. Tačiau jis visados yra tik dalinis savo išraiška pasaulyje. Ir čia kaip tik glūdi jo tragika. Juk jokia dalis nepajėgia įkūnyti pilnatvės. Dar daugiau: *kiekviena dalis arba atskira vertybė, pabrėžta išskirtiniu būdu, savo išsivystyme susinaikina pati save*. Tai, be abejo, atitrauktas posakis, iš sykio vargu ar suprantamas. Bet jis tuojau pasidarys gyvenimiškas ir aiškus, jei panagrinėsime vieną šiuo metu taip labai ginčijamą dalyką, būtent kunigų celibatą. Jo sklaida kaip tik ir parodys tiek anų dviejų sąjūdžių vienašališkumą, tiek sykiu ir negalimybę pasiekti pilnatvės pasaulyje. Kartu ji mus įspės jokios pakaitos Bažnyčioje nelaikyti tobula ar galutine, nes visom jom gresia pavojus išsivystyti į savo pačių priešingybes ir tuo būdu sudužti.

3. PILNATVĖS TRAGIKA PASAULYJE

Visų Bažnyčios pakaitų gairė ir mastas turi būti, kaip sakyta, pilnatvė. Tik jos šviesoje šios pakaitos gali būti vykdomos bei vertinamos. Ir štai celibatas yra pavyzdys, kaip menkai ši pilnatvė šiandien yra paisoma ir kokia neprasminga kova vyksta tarp visokių sąjūdžių, pabrėžiančių tą ar kitą vertybę Bažnyčioje. Celibatą čia norime betgi pasvarstyti tik kaip pavyzdį krikščioniškojo gyvenimo tragikai pavaizduoti, nesileisdami į ginčus jo palikimo ar panaikinimo reikalu, nes tai nėra šios knygelės uždavinys.

Visiems šiandien yra arba bent turi būti aišku, kad *celibatas ir kunigystė vienas su kitu esmėje nesiriša:* esama celibato be kunigystės (moterų vienuolynai, pasauliškiai broliukai vyrų vienuolynuose, atskiri maldingi vyrai bei moterys, o Lietuvoje buvęs net ištisas vad. „davatkų" luomas) ir esama kunigystės be celibato (Rytų Bažnyčia; net ir ta jos dalis, kuri yra vienybėje su Roma). Kunigystė susijungė su celibatu tik Vakarų Bažnyčioje ir tik jos istorijos eigoje. Todėl šios istorijos eigoje ji ir gali būti nuo celibato atjungta, nes celibatas nėra jokia dogma, joks sakramentas, kunigų atveju — net ne įžadas, kaip kad jis daromas vienuolynuose. Tai tik teisinis nuostatas, neleidžiąs aukštesnius šventinimus priėmusiem asmenim vesti (plg. CIC, can. 132) ir paverčiąs jų vedybas, negavus popiežiaus leidimo, negaliojančiomis (plg. CIC, can. 1072). Savyje tačiau celibatas kaip skaisti būsena „dangaus karalystės dėlei" *(Mt 19, 12)* yra didžiulė vertybė, Bažnyčios skelbta bei vykdyta nuo pat jos gyvenimo pradžios (plg. *1 Kor 7, 1—7, 25—27*). Ir štai į šį dvejopą celibato pobūdį kaip tik ir atsiremia abu šiandieniniai sąjūdžiai. „Pažangusis" sąjūdis reikalauja atjungti celibatą nuo kunigystės, nes jis esąs tik teisinis nuostatas. „Tradicinis" sąjūdis reikalauja ir toliau palikti celibatą kaip įpareigojantį kunigus, nes jis esąs vienas iš krikščioniškojo tobulumo būdų bei priemonių. Abu sąjūdžiai yra teisingi savo teigimais, abu betgi nepastebi, kad nė vienas sprendimas nepasiekia to, ko siekia.

Kunigystė buvo sujungta su celibatu Vakarų Bažnyčioje todėl, kad kunigas nebūtų pasidalinęs, vadinasi, kad jis visu savimi atsidėtų tiek savo ganomiesiems, tiek savęs paties pašventimui. Į tai jau yra nurodęs šv. Paulius, kalbėdamas apie geriąsias nevedybų savybes: „Kas nevedęs, tas rūpinasi Viešpaties dalykais, kaip įtiktų Dievui. O kas vedęs, tas rūpinasi pasaulio dalykais, kaip įtiktų žmonai, ir yra pasidalinęs" *(1 Kor 7, 32—33)*. Viešpaties dalykai ir pasaulio dalykai, įtikimas Dievui ir įtikimas žmonai čia yra sustatyti vienas prieš kitą kaip vienas kitam kliudą ir todėl vargu ar suderinami — bent kasdienos eigoje. Nepaisant to, kad šv. Paulius moterystę laikė Kristaus ir Bažnyčios santykių atšvaita (plg. *Ef 5, 22—23*), jis vis dėlto norėjo, kad jo ganomieji būtų kaip jis pats (plg. *1 Kor 7, 7*), vadinasi, neapsunkinti kasdienos naštų, atitraukiančių žmogų nuo Viešpaties dalykų.

paties. Vakarų Bažnyčia todėl ir *mėgino taip ugdyti* kunigus, jog jie iš tikro būtų „be rūpesčio": nepasidalinę, neatsidėdą pasaulio dalykam, susitelkę tik apie savą pašaukimą pašvęsti kitus ir pačius save. Nuosekliai tad Bažnyčia uždraudė kunigams ne tik vedybas, bet ir daugybę kitokių užsiėmimų, kurie įvelia kunigą į pasaulinius reikalus, jį išblaško, suskaldo jo jėgas ir apsunkina svetimais, su jo pašaukimu nieko bendro neturinčiais reikalais: prekybą (CIC, can. 142), mediciną (can. 139, 2), advokatūrą (can. 139, 3), atstovybę parlamente (can. 139, 4), bet kokią vietą valstybinėje administracijoje (can. 139, 2), medžioklę (can. 138), lošimą pinigais (can. 138) ir dar daugybę įvairių kitų smulkesnių pasaulinių pareigų bei pramogų. Vieni iš šių uždraustų dalykų buvo, be abejo, saugomi stropiau, kiti atlaidžiau. Neretai popiežius ar vyskupas atleisdavo tą ar kitą kunigą nuo vieno ar kito drausto dalyko, ypač nuo atstovybės parlamente, kai po I pasaulinio karo kūrėsi naujos demokratijos. Todėl ir Lietuvos seime dalyvavo keletas kunigų; pora iš jų yra buvę net ministeriais. Stropiausiai betgi Bažnyčia budėjo celibato atveju. Ligi pop. Jono XXIII gauti kunigui leidimą vesti buvo nepaprastai sunku. Celibatas kaip teisinis nuostatas krikščionių sąmonėje buvo beveik išnykęs: čia jis įsitvirtino kaip svarbi ir nuo kunigystės neatskiriama pareiga, pažyminti kunigą savotiška šviesa ir teikianti jam savotiško kilnumo ir net sakrališkumo. Nuodėmės prieš celibatą buvo pačios Bažnyčios laikomos ne paprastais nusikaltimais prieš šeštąjį Dievo įsakymą, kaip pasauliečių atveju, bet šventvagyste (sacrilegium, can. 132), o tikinčiųjų akyse jos įgydavo ypatingo sunkumo. Celibatas kunigo gyvenime buvo virtęs tarsi akies lėlyte, kuri ypatingai buvo saugoma bei puoselėjama.

Bet ar tai sulaikė kunigus nuo supasaulėjimo ir pasidalinimo? Kas bent kiek yra susipažinęs su Vakarų Bažnyčios istorija, turės atsakyti neigiamai. Istorijos eigoje kunigija virto socialiniu luomu, įsitaisė žymiai geriau negu pasauliečiai, atsitvėrė nuo šiųjų kaip tik ana sakralinė siena, sukūrė savas bendrijas, įsigijo savų ūkių, dvarų, rūmų ir, užuot rūpinusis „Viešpaties dalykais", pradėjo rūpintis tarnais bei tarnaitėmis, javais bei gyvuliais, namais bei baldais, laisvalaikio leidimu pramogomis, gėrimais bei žaidimais. Neturime jokių įrodymų, kad celibatas būtų pastūmėjęs kunigus uoliau

eiti jų *kaip ganytojų* pareigas, dažniau lankant ligonius, apleistuosius, kalinius, vargšus, našlaičius ir kitus Bažnyčios narius, į kuriuos Kristus kaip tik visų pirma kreipėsi (plg. *Mt 4, 23—25; Lk 5, 31—32*). Tas pat yra ir su *asmeniniu kunigų šventumu*. Šv. Paulius, girdamas nevedybas, pastebėjo, kad jos „palengvina melstis Viešpačiui be kliūčių" *(1 Kor 7, 35)*. Peržiūrėję tačiau šventųjų sąrašą nuo to meto, kai celibatas buvo įvestas kaip visuotinis įsakymas (II Laterano susirinkimo 1139 m.), rasime jame kunigų (išskyrus vienuolius, nes tai visai kita sritis) tik labai nedidutį procentą. Vadinasi, tai, ko buvo siekta įvedant kunigams celibatą, buvo sukliudyta to paties celibato, nes vienišumas atveria žmogų ne tik Dievui, bet ir pasauliui, ir šis dažniausiai įkelia koją į vienišo žmogaus gyvenimą greičiau negu Dievas. Kunigijos istorija patvirtina tai visu plotu. Ir lietuviškos kunigijos gyvensena ligi II pasaulinio karo nesudarė išimties.

Visa tai teikia „pažangiajam" sąjūdžiui drąsos reikalauti atjungti kunigystę nuo celibato, leidžiant kunigauti ir vedusiam. Šis sąjūdis anaiptol neneigia celibato, prisiimto „dangaus karalystės dėlei". Jis tik reikalauja, kad jo prisiėmimas būtų visiškai laisvas, o ne susietas kaip įstatymas su kunigo šventimais bei pareigomis. Kitaip tariant, Bažnyčia turinti leisti tapti kunigu tiek tam, kuris veda, tiek tam, kuris neveda. Šalia vedusiųjų ir šeimas turinčiųjų kunigų galį būti ir nevedusiųjų. Tai turėtų būti apsisprendimo, o ne teisinio įpareigojimo dalykas [14]. Šio siūlymo ir net reikalavimo, kuris dabar visur yra gana aistringai svarstomas, pagrindimas yra tas, kad esą mūsų laikai norį turėti kunigą ne kaip *liturgą* (kunigystė kaip šventimai), kiek kunigą kaip *sielovadį* (kunigystė kaip funkcija). Sielovadinis kunigystės pobūdis dabar yra taip stipriai pabrėžiamas, kad norima pašalinti visas kliūtis, kurios šį pobūdį menkina ar net visiškai užtemdo. Celibatas esanti viena iš pačių didžiųjų šios rūšies kliūčių. Jis atitveriąs kunigą nuo pasauliškių tarsi kokia siena, padaręs jį pasauliškių gyvenimo nesuprantančiu, todėl negalinčiu jų tinkamai pamokyti ir jiem jų sunkenybėse padėti. Moterystė ir šeima esančios kunigui celibatininkui pažįstamos tik iš tolo. Tuo tarpu tai jos sudarančios pasaulietiško gyvenimo būdą, apimantį beveik visas sritis ir todėl keliantį daugiausia problemų. Nesusivokdamas šeimos srityje, kunigas pra-

deda nesusivokti nė visose kitose (pav., auklėjime, mokyme, mokyklų sąrangoje, profesijoje, socialiniame aprūpinime ir t. t.), nes visos jos daugiau ar mažiau turinčios ryšio su šeima kaip šiosios išplėtimas bei pratęsimas. Visai kitaip būtų, jei kunigas būtų vedęs ir turėtų šeimos. Tada sielovadines savo pareigas jis galėtų atlikti žymiai geriau ir išmaniau, nes pajėgtų suprasti pasauliškių kaip šeimos žmonių rūpesčius, vargus, sankirčius ir todėl galėtų sėkmingiau jiem vadovauti. „Pažangusis" sąjūdis vis labiau ima suprasti kunigą kaip tikinčiųjų bendruomenės *seniūną* (presbyteros), todėl ir nori, kad šis „seniūnas" nebūtų atsiskyręs nuo savos bendruomenės, o gyventų bei veiktų kaip ir visi. Vedybos kaip tik ir įjungtų kunigą į bendruomenės gyvenimą taip, kad jo gyvensena niekuo nesiskirtų nuo visų kitų gyvensenos. Moterystė ir šeima pastatytų į tą pačią plotmę, kurioje esti visi vedusieji.

Šie argumentai yra teisingi ir net įtikiną. Tačiau jie išleidžia iš akių aną aukščiau minėtą krikščioniškojo gyvenimo tragiką, glūdinčią sunaikinime kaip tik to, kas siekiama. Yra visiškai tiesa, kad vedybos įjungtų kunigą į tikinčiųjų bendruomenę taip, jog jo gyvensena niekuo nesiskirtų nuo visų kitų. Tačiau kaip tik šis įjungimas bei neišsiskyrimas ir sunaikintų tai, dėl ko reikalaujama leisti kunigams vesti, būtent *kunigo galią būti sielovadžiu*. „Pažangusis" sąjūdis, pabrėždamas sielovados pradą kunigo veikime, kažkodėl nepastebi, kad sielovadai reikia daugiau negu tik šventimų. Šventimų pakanka būti liturgu, vadinasi, teikti sakramentus. Bet jų nepakanka būti sielovadžiu, vadinasi, eiti į žmones, juos suprasti ir jiems padėti. Sielovadai šalia šventimų reikia dar aukštesnės *žmogiškosios vertės*, žadinančios pasitikėjimo tuose, kuriems norima vadovauti. Jei šitokio pasitikėjimo nėra, ir sielovada nėra galima. O pasitikėjimas čia dingsta arba bent silpsta, jei kunigas gyvena tokį pat gyvenimą kaip ir visi kiti, nes šis jo gyvenimas — kaip ir visų kitų — yra pažymėtas tomis pačiomis silpnybėmis ar net ydomis bei nuodėmėmis. Čia, kaip ir visur kitur, tinka mūsų žmonių posakis: „Aklas aklą netoli nuves". Kunigų vedybos betgi kaip tik ir padarytų jų gyvenimą pažymėtą tais pačiais trūkumais kaip ir tų, kuriems jie nori vadovauti.

Štai kaip šv. Paulius apibūdina vedusį dvasiškį — vyskupą, bet tai tinka ir kiekvienam kitam dvasiškiui:

„Vyskupas turi būti nepeiktinas, vienos moters vyras, blaivus, atsargus, rimtas, padorus, svetmylys, tinkąs mokyti, negirtuoklis, nemušeika, bet romus, nebarningas, geras savo namų viršininkas, laikąs vaikus klusnume ir visokioje skaistybėje. Nes jei kas nemoka valdyti savų namų, kaip jis rūpinsis Dievo Bažnyčia?" *(1 Tim 3, 2—5).* Šiuose trumpuose žodžiuose yra suimti visi reikalavimai kunigui kaip sielovadžiui. Šv. Paulius čia kalba ne apie šventimų galią, bet kaip tik apie aną aukštesnę žmogiškąją vertę, be kurios sielovada arba rūpinimasis Dievo Bažnyčia yra neįmanoma. Tačiau kaipgi vedęs kunigas gali šios aukštesnės vertės pasiekti? Pirmoji šv. Pauliaus reikalavimų pusė — būti blaiviam, atsargiam, rimtam, susivaldančiam — yra daugiau *asmeninio* pobūdžio ir priklauso nuo paties dvasiškio pastangų. Tačiau antroji pusė — būti geru savų namų viršininku, išugdyti vaikus klusnius bei skaisčius — yra *šeiminio* pobūdžio ir priklauso nuo visos šeiminės bendruomenės: nuo žmonos ir vaikų, nuo aplinkos, nuo mokyklos, nuo laiko dvasios, kuria šeima kvėpuoja. Ši šeiminė aukštesnė vertė yra daugiašalis dalykas, kurį apsprendžia ne tik tėvas, bet ir aibė įvairių kitų veiksnių. Šiuo atžvilgiu kunigų šeimos nesiskirtų nuo visų kitų šeimų, net jeigu kunigai tėvai ir dėtų didelių pastangų, nes nei jų žmonos būtų šventosiomis, nei jų vaikai gimtų šventi, nei jie gyventų šventoje aplinkoje. Gerų kunigiškų šeimų, iškylančių žmogiškąja savo verte, būtų tarp kunigų taip lygiai maža, kaip maža jų yra ir tarp pasauliškių.

Nuosekliai tad šv. Pauliaus keliamas priekaištas, „jei kas nemoka valdyti savų namų, kaip jis rūpinsis Dievo Bažnyčia?", būtų kartojamas nuolatos. O šis priekaištas, daromas kunigo atžvilgiu, pakirstų visą jo sielovados darbą. Kunigas, kurio duktė valkiojasi su vyrais ar susilaukia pavainikio; kunigas, kurio sūnūs mokykloje yra padaužos, o laisvalaikiu dedasi į nenaudėlių bandas; kunigas, kurio žmona liežuvauja ir kelia vaidus kaimynystėje; kunigas, kurio žmona su juo persiskiria arba nuo jo pabėga su kitu,— šitoks kunigas gali būti liturgas, nes tam pašvęstas, bet jis negali būti sielovadis, nes neturi anos aukštesnės vertės, pagrindžiančios jo galią vadovauti kitų sieloms. Net tokio kunigo pamokslai gali būti tik dogmatiniai, nes kiekvienas moralinis pamokymas bei pabarimas tuojau sukeltų klausytojuose neigiamos atoveikos: „Pažiūrėk pats į save ir į savo namus!"

Štai ko neįsisąmonina tie, kurie šiandien taip iškalbingai įtikinėja, esą vedybos suartintų kunigą su žmonėmis. Taip, jos iš tikro jį suartintų, bet kaip lygų su lygiais, o ne kaip sielovadį su vadovaujamaisiais. Užuot padariusios kunigą tikinčiųjų dvasios vadu, patarėju, guodėju, pagalbininku, vedybos padarytų jį tik sakramentų teikėju arba liturgu. Užuot išryškinusios vad. funkcinę kunigystę, vedybos tik pabrėžtų šventimų kunigystę, t. y. sakramentinį jos pobūdį, kurio šiandien taip nemėgsta „pažangusis" sąjūdis. Užuot nuvedusios kunigą į žmones, vedybos uždarytų jį kaip tik zakristijoje. Nes manyti, kad kunigų šeimos būtų kažkokios šventos išimtys, reiškia sirgti iliuzijomis. Reikia tik stebėtis, kad šis kunigų vedybų atžvilgis lig šol niekur nėra buvęs svarstomas, tarsi visiškai nebūtų Rytų Bažnyčios, kurios kunigai teikia šiam reikalui geros medžiagos. Juk niekur dvasiškiai (ne vienuoliai) neturi tokio mažo pasitikėjimo, niekur jie nėra taip niekinami pačių tikinčiųjų ir todėl verčiami užsidaryti grynai sakramentinėje srityje, kaip Rytų Bažnyčioje.

Prie celibato kaip pavyzdžio stabtelėjome kiek ilgiau todėl, kad jis gana ryškiai atskleidžia aną vidinę kiekvienos bažnytinės srities nesėkmę pasaulyje. Juk tiek celibatas, tiek moterystė yra didžios religinės vertybės. Tačiau kai tik vienos kurios atsisakoma kitos naudai, šis atsisakymas išsivysto pasaulyje taip, jog susinaikina pats save: celibatas sunaikina nepasidalinimą bei rūpestį Viešpaties dalykais, pastūmėdamas žmogų savą vienatvę užpildyti kaip tik pasaulio dalykais; moterystė sunaikina aukštesnę žmogiškąją vertę, tą pagrindą sielovadai, kurios dėlei kunigai turėtų vesti, kad tuo galėtų geriau prieiti prie tikinčiųjų. Užuot betgi prie jų arčiau priėję, jie tos pačios moterystės kaip tik yra nuo ganomųjų nutolinami. Tai, kaip jau minėta, viso krikščioniškojo gyvenimo tragika. Gera norėti mums visiems yra lengva, bet gera vykdyti yra be galo sunku (plg. *Rom 7, 18*), nes mumyse „gyvenanti nuodėmė" *(Rom 7, 17)* apkreipia žmogaus siekius dažnai priešinga linkme. Todėl visos pakaitos, kurios šios tragikos neregi arba jos nepaiso, pasiekia priešingų vaisių. Šiandien tiesiog nejauku stebėti, kaip lengvapėdiškai kalbama apie Bažnyčios atsinaujinimą po II Vatikano susirinkimo, tarsi jau būtume įžengę į pačios tiesos kelią ir tarsi praėjusieji amžiai, dabar taip ujami, nebūtų atsinaujinimo skelbę bei

vykdę ir į savo pastangų sėkmę tikėję. Tiek dabar taip niekinama Konstantino epocha, tiek Vakarų Bažnyčios virtimas valstybe viduramžiais, tiek jėzuitų pradėtas priešinimasis protestantizmui, tiek I Vatikano susirinkimas, tiek galop laikotarpis nuo Leono XIII ligi Pijaus XII buvo pergyvenami kaip Bažnyčios atsitiesimo bei atgimimo tarpsniai. Žiūrint tačiau atgal, visi jie mums atrodo buvę nesėkmingi ir net nelaimingi. Kodėl betgi turėtų būti kitaip su mūsų amžiumi, su mūsų sąjūdžiais ir su mūsomis atnaujinimo pastangomis? Jeigu anie visi tarpsniai klydinėjo, kodėl jau mes turėtume būti apsaugoti nuo paslydimų? Kad iš mūsų žygio kilusi „ateities Bažnyčia" bus *kitokia* negu seniau, aišku savaime. Tačiau kaip naivu būtų tikėti, kad ji būsianti *geresnė!* „Naujasis Testamentas nepažįsta jokios pažangos civilizacinio optimizmo prasme. Pagal jį pakaita dar nėra pataisa, ir naujybė dar nereiškia, kad tiesa jau jos puseje" [15]. Štai kas šiandien pamirštama ir štai kodėl taip nekritiškai, iš vienos pusės, laikomasi senybių, iš kitos — vaikomasi naujybių.

Tolimesniuose skyriuose tad ir mėginsime kaip tik kritiškai pasvarstyti tris dabartiniam Bažnyčios gyvenimui būdingus bruožus, būtent: Bažnyčios šiandienėjimą, jos demokratėjimą ir jos tautėjimą. Atrodo, kad šiais bruožais išsisemia Bažnyčios posūkis po II Vatikano susirinkimo. Tačiau kaip tik šiuose bruožuose ir atsiskleidžia ana vidinė pačios Bažnyčios priešginybė pasauliui ir sykiu gili visų mūsų pastangų bei linkmių tragika. vedanti į nesėkmę ir net sudužimą.

Antras skyrius

BAŽNYČIOS ŠIANDIENĖJIMAS

Dabartinė bažnytinio gyvenimo linkmė prasidėjo pop. Jono XXIII kalba, kuria jis 1962 m. spalio 11 d. atidarė II Vatikano susirinkimą. Šioje kalboje, kaip kun. V. Zakaras, apibūdindamas visuotinius Bažnyčios susirinkimus, teisingai pastebi, „labiausiai visiem įstrigo mintis, išreikšta vienu itališku žodžiu „aggiornamento" " [16]. Šis žodis greitai virto tarptautiniu. Dar daugiau: jis virto „kalbiniu vežtuvu visų pakaitom palankių nuotaikų ir net savotišku mastu, skiriančiu priekin besiveržiančius entuziastus nuo tradicijon linkstančių skeptikų" [17]. Jo prasmė yra ta, kad reikia „pilną, neapkarpytą ir neiškreiptą katalikiškąją doktriną" (III, 30), kaip tai pabrėžė pop. Jonas XXIII minėtoje kalboje, nagrinėti bei aiškinti taip, „kaip reikalauja mūsų laikai" (III, 31). Popiežius primygtinai įspėja, „kad Bažnyčia niekuomet nenusigręžtų nuo tiesos lobyno, gauto iš ankstesnių kartų" (III, 30). Sykiu tačiau „ji privalo žvelgti į dabarties laikus, į susidariusias naujas gyvenimo sąlygas ir lytis bei į atsivėrusius naujus katalikiškojo apaštalavimo galimumus" (t. p.). Nuosekliai tad Jonas XXIII skiria tikėjimo turinį nuo jo išraiškos: „Juk kas kita yra mūsų tikėjimo *lobis* arba mūsų kilniosios doktrinos *tiesos*, o kas kita *būdas*, kuriuo jos išreiškiamos, nė kiek neiškreipiant jų prasmės ir minties" (III, 31). Šį tad būdą, kurio ieškant, pasak popiežiaus, „reikės kantriai darbuotis, kol jis bus surastas" (t. p.), jis ir pavadino „aggiornamento".

Paprastai šis žodis verčiamas terminais „pritaikymas" arba „prisitaikymas". Tačiau šie vertiniai tikros „aggiornamento" prasmės neišreiškia. Jie net šią prasmę iškreipia, įtaigodami mintį, esą Bažnyčia vaikąsi pasaulio ir taikąsi prie jo, neatskleisdami kritinio jos nusistaty-

mo pasaulio atžvilgiu, kas jau ir anoje Jono XXIII kalboje išėjo aikštėn (plg. III, 14) ir ką vėliau kėlė pop. Paulius VI tiek tuojau po savo išrinkimo, tiek savo kalboje 1965 m. lapkričio 18 d. Susirinkimo metu [18]. Pasaulio vaikymasis bei taikymasis prie jo yra betgi Bažnyčiai svetimas tiek prieš Susirinkimą, tiek po jo. Laiminga užtat yra mūsų lietuviškoji kalba, kad ji mums leidžia susikurti naujadarą, tiksliai nusakantį „aggiornamento" reikšmę, būtent *šiandienėjimas*. Kaip iš žodžio „kasdiena" esame pasidarę žodžių „kasdienėti", „kasdienėjimas", „sukasdienėjimas", taip lygiai iš žodžio „šiandiena" galime lengvai pasidaryti žodžių „šiandienėti", „šiandienėjimas", „sušiandienėjimas". Šių naujadarų prasmė yra: *virsti šiandieniniu*, gyventi ne vakardiena, ne rytdiena, bet šiandiena. Kas gyvena vakardiena, yra atsilikėlis; kas gyvena rytdiena, yra svajotojas. Bažnyčia neturinti būti nei atsilikėlė, t. y. neatskiriamai prisirišusi prie praeities būdų, nei svajotoja, t. y. žvelgianti į tik vienam Dievui težinomą ateitį. Bažnyčia turinti būti *šiandieninė*, gyvenanti dabartinio žmogaus rūpesčiais, kalbanti jo kalba, mąstanti jo mąstysena. Tai kaip tik ir yra ana prasmė, kurią pop. Jonas XXIII norėjo įdėti į žodį „aggiornamento" ir kurią visiškai tiksliai išreiškia lietuviškas naujadaras „šiandienėjimas".

Todėl tolimesniuose šios knygelės svarstymuose naudosime ne terminą „prisitaikymas", bet „šiandienėjimas" ir kalbėsime ne apie Bažnyčios prisitaikymą prie dabartinio laiko bei žmogaus, bet apie jos šiandienėjimą dabartinės istorijos sąlygose. Trumpai tariant, kalbėsime apie Bažnyčios tapimą šiandienine.

1. ŠIANDIENĖJIMAS KAIP NUOLATINĖ PASTANGA

Bažnyčios šiandienėjimas yra dabar pati didžiausia visų pastanga. Kaip šiandienėjimą būtų vykdinęs pop. Jonas XXIII, pats jį paskelbęs, nebesužinosime niekados: šiandienėjimo autoriaus mintis ir norai yra nutilę amžinai. Tačiau tie, kurie šiandienėjimą toliau vykdo, mėgina ištęsti jo apimtį labai plačiai: net ligi Evangelijos peraiškinimo, net ligi dogmų performulavimo, net ligi bažnytinės sąrangos pertvarkymo, net ligi sakramentų perprasminimo. Šių pastangų pagrindas yra tasai, kad dabartinis žmogus senosios išraiškos būdų bei

ženklų nebesuprantąs ir nebepergyvenąs. „Šiandienos žmogus,— sako K. Rahneris,— priima daugybę teologijos posakių kaip mitologinius dalykus ir todėl manosi negalįs į juos rimtai tikėti“ [19]. Reikią tad visa tai išreikšti šiandienine kalba taip, kad ji pasiektų dabartinio žmogaus protą krikščioniškajai tiesai suprasti ir uždegtų jo širdį šiai tiesai priimti. Šiandieninis žmogus, girdėdamas teigiant, kad Jėzus yra žmogumi tapęs Dievas, taip lygiai atmeta šį teiginį kaip ir mes, girdėdami, esą Dalailama yra Būdos įsikūnijimas. Šį pavyzdį pateikia Rahneris ir kaltina teologiją, esą tai ji padariusi, kad Apreiškimo turiniai dabarties žmogui virtę neįtikėtinais [20]. Tas pat yra ir su daugybe kitų Krikščionybės skelbiamų tiesų. Sakysime: žodis „substancija“ šiandieninėje chemijoje reiškia visai ką kita negu seniau scholastinėje filosofijoje, į kurią dar ir dabar yra atsirėmusi teologija, o moderninė filosofija sąvokos „substancija“ iš viso nebepažįsta. Todėl reikią duonos bei vyno perkeitimą Mišių metu į Kristaus Kūną bei Kraują vadinti ne „transsubstanciacija“, kaip lig šiol buvo daroma, bet kaip kitaip: olandų teologai siūlo „transsignifikaciją“ arba „transfinalizaciją“, nors be ypatingų paaiškinimų nė vienas iš šių terminų net nė moderniausiam žmogui nėra suprantamas. Asmens sąvoka yra taip pat iš esmės pakitusi: maždaug nuo M. Schelerio laikų asmuo reiškia žmogaus veiksmų centrą (Aktzentrum) arba bendros prigimties suindividualinimą; net pats terminas „asmuo“ dabar yra vengiamas, keičiant jį žodžiu „subjektyvybė“. Todėl reikia apie Šv. Trejybę kalbėti ne kaip apie tris asmenis vienoje prigimtyje, bet kaip kitaip: Rahneris siūlo, užuot sakius „trys asmenys“, sakyti „trys subsistencijos būdai“ (Subsistenzweisen), nors subsistencija moderniam žmogui, jos tinkamai nepaaiškinus, yra gal net nesuprantamesnė negu asmuo. Pasikeitus pasaulėvaizdžiui, dangus ir pragaras, skaistykla ir pragarai (inferi) *vietos* prasme moderniam žmogui virto tik pasakomis arba tik vaikiškais prisiminimais. Todėl reikią tiesą, kalbamą tikėjimo išpažinime, Kristus „nužengė į pragarus (descendit ad inferos)“, išreikšti kaip kitaip: ekumeniniam tikėjimo išpažinimui, kuris tiktų visom konfesijom, siūloma šią tiesą išreikšti posakiu „nužengė į mirties gelmes“, nors esmėje tai yra tik pakartojimas truputį anksčiau išpažintos tiesos „mirė ir buvo palaidotas (mortuus et sepultus est)“, nes *tikra* mirtis (o Kristus juk tikrai mirė)

neturi nei gelmių, nei paviršiaus. Tas pats modernaus žmogaus pasaulėvaizdis reikalaująs ir kitą tikėjimo tiesą „užžengė į dangų (ascendit in coelum)" pritaikyti šiandieniam jausmui: siūloma sakyti „grįžo pas Tėvą". Tai tik pavyzdžiai. Bet jų galima sutikti kiekviename žingsnyje. Visur dabar pilna pasiūlų sušiandieninti tikėjimo tiesas, išreiškiant jas taip, kad jos dabarties žmogui būtų ne tik suprantamos, bet ir priimtinos, vadinasi, ne tik suvokiamos, bet ir pergyvenamos, nes pergyvenimas bei vidinis patyrimas vaidinąs šio žmogaus buvime pagrindinį vaidmenį. Jo tad turinti paisyti ir teologija, perstatinėdama ne tik savo sąrangą, bet ir pačias sąvokas bei tiesas. Esama tiesų rango, todėl apie kai kurias antraeiles tiesas iš viso nereikia kalbėti, pvz., apie Kristaus gimimą iš Mergelės, apie Marijos vaidmenį išganyme, apie Eucharistijos garbinimą ir t. t. Nes šios tiesos esančios labiausiai nepriimtinos šiandienos žmogui. Geriausia tad esą jas nutylėti, jų neneigiant, tačiau nė nepabrėžiant, kaip tai buvo daroma seniau.

Pastangos Bažnyčią šiandieninti jos visumoje yra dabar tokios aiškios, jog nėra reikalo daug apie jas kalbėti. Svarbiausia yra įžvelgti jų prasmę ir jų vietą Bažnyčioje apskritai. Tai betgi reikalauja turėti prieš akis keletą dalykų, kurių dabar kaip tik dažniausiai nepastebima.

Visų pirma reikia nepamiršti, kad *Bažnyčia visados yra buvusi šiandieninė*. Gal tik katakombų Bažnyčiai — ir tai tik iš dalies — tinka šv. Pauliaus įspėjimas, kad „laikas yra trumpas", todėl turėtų tie, „kurie turi žmonas", gyventi taip, „lyg jų neturėtų; kurie verkia, kaip kad neverktų; kurie džiaugiasi, kaip kad nesidžiaugtų; kurie perka, lyg kad nieko neturėtų; nes šio pasaulio išvaizda praeina" *(1 Kor 7, 29—31)*. Greitos pasaulio pabaigos laukimo nuotaika padarė katakombų Bažnyčią *rytdienine*, vadinasi, gyvenančia artimo Viešpaties atėjimo akivaizdoje. O šio atėjimo šviesoje, kuri galbūt jau rytoj „kaip žaibas" perskros visatą nuo rytų lig vakarų (plg. *Mt 24, 27*), blanksta bet kokia šiandienos sritis: moterystė, vargas, džiaugsmas, turtas ir t. t. O vis dėlto net ir katakombų Bažnyčia visų šių dalykų anaiptol neneigė, kaip tai darė ano meto eretikai stoicizmo ir platonizmo įtakoje. Katakombų Bažnyčia pergyveno pasaulinius dalykus bei užsiėmimus tik kaip dužlius, kaip greitai praeinančius ir todėl skatino krikš-

čionis neatsidėti jiem taip, tarsi nuo jų priklausytų žmogaus amžinasis likimas. Net ir pats šv. Paulius, įspūdingai išreiškęs aną įspėjimą, aiškiai peikia tuos, kurie „elgiasi netvarkingai, nieko nedirbdami", ir įsako jiems, „kad, ramiai dirbdami, valgytų savo duoną" *(2 Tes 3, 11—12)*. Viršiniu savo gyvenimu katakombų Bažnyčia niekuo nesiskyrė nuo visų kitų Romos piliečių. Kaip ankstyvieji rašytojai apibūdina krikščionis, šie neneigė jokio pasaulinio užsiėmimo: mokėjo mokesčius, ėjo kariuomenėn, gyveno kartu su žydais bei graikais, nešiojo tokius pat drabužius, vedė moteris, gimdė vaikų, klausė įstatymų, visur jautėsi kaip savo tėvynėje, turėjo vergų, buvo teisėjais ir miestų pareigūnais [21]. Trumpai tariant, krikščionys jau ir pačiais pirmaisiais dviem šimtmečiais, vadinasi, persekiojimų metu, „gyveno pasaulyje, nors ir jautėsi esą ne iš pasaulio", kaip tai gražiai apibūdina „Laiškas Diogenetui" [22]. Ta pati priešingybė, apie kurią kalbėjome anksčiau, jau buvo sąmoningai pergyvenama pačių pirmųjų krikščionių jų santykiuose su pasauliu. Štai kodėl protestantų teologas O. Cullmannas ir sako, kad „pirminei Krikščionybei buvo svetimas tiek asketinis pasaulio neigimas, tiek naivus džiaugimasis kultūra" [23]. Ši Krikščionybė tik „savo vilčių,— kaip pastebi šv. Justinas,— nerėmė dabartimi" [24].

Palikusi katakombas ir gavusi teisės būti Romos valstybėje lygiom su stabmeldybe (313 m.), Bažnyčia sušiandienėjo labai greitai ir tai visu plotu, ypač tada, kai imperatorius Teodosijus ją padarė valstybine religija (380 m.), tuo iškeldamas ją aukščiau už stabmeldybę: vyskupai tapo teisėjais, dvarų savininkais, laikė vergų (net ligi 6 šimtm.), ginčijosi bei kovojo tarp savęs, taip kad jau imperatorius Konstantinas turėjo juos sudrausti (plg. jo laišką Tyro susirinkimo vyskupam). Konstantino sūnus Konstancijus mirties bausme uždraudė stabmeldiškas aukas (353 m.). Teodosijus uždraudė atkristi nuo Krikščionybės (381 m.): atkritėliai prarasdavo visas savo visuomenines teises, nepaisant jų rango. Po 10 metų (391 m.) buvo uždrausta apskritai lankyti stabmeldiškas šventoves. Trumpai tariant, ketvirtojo šimtmečio pabaigoje Krikščionybė Romos imperijoje užėmė lygiai tokią pat vietą, kokią dar prieš 100 metų turėjo stabmeldybė — su visomis valstybinės religijos teisėmis, privilegijomis ir pareigomis.

Ypač įdomus yra šiame šiandienėjimo vyksme popiežiaus vaidmuo. Kol Konstantinas gyveno Romoje, tol popiežius jam buvo tik Romos vyskupas, kaip ir visi kiti atskirų miestų vyskupai. Jis pats save laikė „pontifex maximus", o Bažnyčios buvo laikomas „vyskupu užsienio reikalams — episkopos tou ektos", vadinasi, Bažnyčios viršinės sąrangos valdovu. Šiuo titulu jis sušaukė Nikėjos susirinkimą (325 m.), nors ir buvo stabmeldis (Konstantinas priėmė Krikštą tik mirdamas 337 m.), ir jam pirmininkavo. Tačiau kai Konstantinas Romą paliko ir mažą Bizantijos miestelį Bosforo pakrantėje išvystė į antrąją savo sostinę — Konstantinopolį, arba Naująją Romą, senojoje Romoje netrukus atsirado politinė tuštuma, nes vakarinė imperijos dalis sugniužo, tautų kilnojimosi spaudžiama (476 m.). Tada kaip tik ir iškilo popiežius — ne tik kaip religinė Bažnyčios galva, bet ir kaip vienintelė moralinė bei socialinė jėga Vakaruose. Štai kaip protestantų Bažnyčios istorikas E. Benzas vaizduoja popiežiaus moralinės jėgos augimą Romoje: „Išsikėlus imperatoriui ir svarbiausiems vyriausybės bei administracijos valdininkams iš Romos į Konstantinopolį, pasiliko Romos vyskupas kaip vienintelis ir aukščiausias autoritetas. Romos ir visų Vakarų išsivystymui sprendžiamosios reikšmės turėjo kaip tik tai, kad germanų kilčių brovimosi metu vakarinei Romos imperijos daliai atstovavo Romos vyskupo autoritetas. Dviejų šimtų metų eigoje, kai vakarinių gotų tautelės Romos imperijos vakarinėje dalyje įsteigė savą valstybę ir apvaldė Italiją, šiaurinę Balkanų dalį, Galiją, Ispaniją ir Šiaurės Afriką, Romos vyskupo moralinė galia išaugo nepaprastai stipriai. Popiežija tapo galinga politinėje tuštumoje <...>, nes joje Romos Bažnyčia sudarė vienintelę veiklią instituciją, pasilikusią dar iš Konstantino laikų... Romos Bažnyčiai ir jos vyskupui teko šiuo politinės tuštumos metu didžiulis uždavinys būti dvasinės ir dorinės tvarkos veiksniu" [25]. Pati tad istorija pakreipė Vakarų Bažnyčią imtis pasaulinių uždavinių ir tuo pačiu juos spręsti pagal ano laiko reikalavimus bei būdus. Dingus imperatoriui kaip „vyskupui užsienio reikalams", šie reikalai savaime perėjo į popiežiaus rankas. Išnykus valstybiniam „pontifex maximus", iškilo bažnytinis Pontifex Maximus, kuris tačiau apėmė ne tik religinę, bet ir politinę sritį ir savaime išsivystė į valstybinį suverenų, ypač kai 8 šimtm. įsisteigė bažnytinė valstybė.

Pridėkime prie šio politinio šiandienėjimo kultūrinį šiandienėjimą, vykdomą ypač benediktinų vienuolijos (žemės dirbimas, mokyklų steigimas, našlaičių bei vargšų globa, rankraščių perrašinėjimas), ir gausime šiandienėjimo vaizdą ankstyvaisiais viduriniais amžiais.

Ir taip buvo visą laiką. Prisiminkime tik aristotelinės filosofijos, atėjusios iš Bizantijos per arabus, pergalę rungtynėse su vyravusiu platonizmu; gotinio stiliaus įsigalėjimą romaninio stiliaus sąskaita; kryžiaus karus; milžinišką kultūrinę bei ekonominę vienuolijų veiklą; popiežių kovas su imperatorium ir karaliais; įvairių partijų bei luomų rungtynes bažnytiniame vidaus gyvenime; vyskupų sulyginimą su kunigaikščiais ir kitais kilmingaisiais; senovinės kultūros puoselėjimą bažnytiniame prieglobstyje; renesanso stiliaus išugdymą; kovą su protestantizmu; naujo ordino (jėzuitų) veiklą kultūrinėje ir diplomatinėje srityje; baroko bei rokoko stilių išplitimą; Apšvietos lyčių prisiėmimą visu gyvensenos plotu; Kanto filosofijos įėjimą į teologines mokyklas; socialinių organizacijų ugdymą pop. Leono XIII mintimi; kat. akcijos sukūrimą pop. Pijaus XI pastangomis; taikos idėjos skleidimą, pradedant pop. Benediktu XV; Krikščionybės plėtimą, einantį kartu su kitų žemynų atradimu, užkariavimu bei pajungimu Europai,— vis tai tik keletas iš istorijos išpešiotų pavyzdžių, kurie tačiau rodo, kad niekados nėra buvę tokio tarpsnio, kuriame Bažnyčia nebūtų buvusi šiandieninė savo meto būdu. Kai visuomenė buvo feodalinė, ir Bažnyčia buvo feodalinė; kai visuomenė virto kapitalistine, ir Bažnyčia apsisupo kapitalistinėmis lytimis; kai visuomenė demokratėja, demokratėja ir Bažnyčia; kai visuomenė buvo barbariška, barbariška buvo ir Bažnyčia (plg. 8—9 šimtm.); kai visuomenė buvo suskilusi, suskilusi buvo ir Bažnyčia (plg. Vakarų schizmos laikotarpį 14—15 šimtm.); kai visuomenė kultūriškai buvo smukusi, smukusi buvo ir Bažnyčia (plg. 18 šimtm.). Garsusis „aggiornamento" nėra tad toks jaunas, kaip iš sykio atrodo. Bažnyčia visados stengėsi eiti koja kojon su gyvenimu ir net jam vadovauti. Rytų Bažnyčia, sakysime, nesušaukė nė vieno visuotinio susirinkimo nuo 8 šimtm. pabaigos: jai vad. „normatyvinis tarpsnis" esą baigtas [26]. Tuo tarpu Vakarų Bažnyčioje šis tarpsnis trunka visą laiką, todėl ir visuotinių susirinkimų eilė nesiliauja: nuo pastarojo susirinkimo Nikėjoje (787) ligi praėjusiojo Vatikane (1962—

1965) yra buvę Vakaruose net 13 visuotinių susirinkimų [27], kurie visi buvo sušaukti spręsti laiko klausimam ir atsiliepti į laiko dvasią. Bažnyčios šiandienėjimas nėra mūsų išrastas bei vykdomas. Tai nuolatinė Bažnyčios pastanga ir nuolatinis vyksmas jos istorijoje.

Ir kitaip nė būti negali! Bažnyčia juk būna *pasaulyje*, todėl savo išvaizda ji yra tokia, koks yra ir pasaulis. Dieviškasis Apreiškimas, kuriuo Bažnyčia remiasi, yra duotas žmonijai jai prieinamomis lytimis, vadinasi, jos pačios sukurtais pavidalais, nes kitaip žmogus negalėtų Apreiškimo tiesų bei nuostatų nei suprasti, nei vykdyti. Jau pats Dievo žodis kaip pagrindinė Apreiškimo lytis yra apvilktas žmogiškuoju žodžiu. Sekminių stebuklas, kai šv. Petras kalbėjo Jeruzalės miniom apie prisikėlusį Jėzų galilėjiečių tarme (plg. *Apd 2, 7*), o „partai, medai, elamiečiai, Mesopotamijos, Judėjos ir Kapodokijos, Ponto ir Azijos, Frygijos ir Pampilijos <...> gyventojai" *(Apd 2, 9—10)* jį girdėjo savo gimtąja kalba" *(2, 8)*, yra nurodymas, koks santykis glūdi tarp Apreiškimo ir kultūros arba tarp religijos ir kultūros apskritai, būtent: kultūra sudaro atramą arba, kaip St. Šalkauskis sakydavo, „medžiagą religijos rūmams" [28]. Savų išraiškos būdų bei lyčių religija neturi. Iš kurgi ji galėtų jų pasiimti? Ji jų gauna visuomet tik iš kultūros, vadinasi, iš žmogiškosios kūrybos. Todėl religijos išraiškos būdai bei priemonės visados yra „iš pasaulio" ir yra tokie, kokių esama to meto pasaulyje. Religija niekados negali pralenkti kultūros išsivystymo. Ji gali šį išsivystymą įtaigoti, gali jį skatinti ar stabdyti, bet ji negali užbėgti jam už akių.

Štai kodėl religija — kartu ir Krikščionybė — visados yra tokia, kokia yra kultūra su visomis savo sritimis: filosofija, mokslu, menu, visuomenine santvarka, dorine nuotaika bei papročiais ir t. t. Kitaip tariant, *ji visados yra šiandieninė*. Bet koks atitrūkimas nuo kultūros išsivystymo tuojau padarytų religiją nebesuprantamą bei nebeįvykdomą, o Bažnyčią paverstų kažkokia archeologine liekana. Bažnyčios šiandienėjimas yra amžinas vyksmas. Kintant pasauliui, kinta ir Bažnyčia. Prisirišti prie to, kas praėję, reiškia nesuprasti Bažnyčios ir pasaulio arba religijos ir kultūros santykių. Juk gyventi vakardiena reiškia gyventi tuo, kuo pasaulis nebėra. O vakardienos Bažnyčia nebėra visuotinė Bažnyčia, nes ji neapima šiandienos. Užtat kisti kartu su pa-

sauliu yra nuolatinis Bažnyčios uždavinys ir būtina jos pastanga. Apsivilkti kiekvieną kartą vis naujomis iš pasaulio pasiimtomis kultūros lytimis reiškia vis iš naujo atskleisti dieviškąjį Apreiškimo turinį naujoms kartoms. Čia tad ir glūdi ano mūsų dienomis nuolat kartojamo seno posakio prasmė, esą Bažnyčia turinti būti nuolatos reformuojama: *„Ecclesia est semper reformanda"*. Tai savaime suprantamas, Bažnyčiai prigimtas ir būtinas dalykas. Kokių ypatingesnių ginčų ar abejonių šiuo atžvilgiu vargu ar gali būti.

2. ŠIANDIENĖJIMAS KAIP NUOLATINĖ NESĖKMĖ

Ir vis dėlto kokia gilia nesėkme ir net tragika yra pažymėtas šis šiandienėjimas! Jau pats jo vykdymas yra nepaprastai keblus. Dabartiniai šiandienėjimo užsidegėliai nepastebi, kad *nėra vienos pasauliui ir tuo pačiu Bažnyčiai šiandienos*. Šiandiena nėra kalendorinė sąvoka. Ji reiškia ne gyvenimą tam tikru kalendoriaus rodomu metu (pav., 1970 m. ar 20 šimtm.), bet gyvenimą man savoje aplinkoje ir man sava dvasia. Aš esu šiandieninis ne tuo, kad esu gimęs 20 šimtmetyje, bet tuo, kad mano meto istorija yra sykiu ir mano paties istorija. Jei ši istorija nėra *mano* istorija, jei mano gyvenamoji aplinka nėra *mano* aplinka, jei šio laiko ir šios aplinkos vyraujanti dvasia nėra *mano* dvasia, aš nesu šiai istorijai, šiai aplinkai ir šiai dvasiai (ir atvirkščiai!) šiandieninis. Jų visų šiandiena nėra mano šiandiena, nes aš turiu *kitą* šiandieną negu jos. Kalendorinė šiandiena yra grynai formalinė, be turinio ir todėl nieko nesakanti. Visi žemynai dabar turi tą patį kalendorių ir todėl gyvena ana formaline šiandiena. Tačiau argi *turininė* šiandiena afrikiečio, europiečio ir amerikiečio yra ta pati? Ar ta pati šiandiena yra didmiesčio gyventojo, dirbančio anglių kasykloje, ir kaimo gyventojo, dirbančio žemę? Ar ta pati šiandiena yra komunisto ir krikščionies, gyvenančių toje pačioje šalyje, tuo pačiu laiku ir dirbančių net toje pačioje įmonėje? Ar ta pati šiandiena yra lietuvių, pasilikusių savame krašte, ir lietuvių, išsisklaidžiusių po visus žemynus? Ar ta pati šiandiena yra lietuvių ir vokiečių, lietuvių ir italų, lietuvių ir anglų, lietuvių ir amerikiečių, priglaudusių mus, tremtinius, savo žemėje? Atsakymas į visus šiuos klausimus yra

aiškiai neigiamas: kiekviena iš šių žmonių grupių turi kitokią šiandieną.

Kas tad yra Bažnyčios šiandienėjimas šio įvairumo akivaizdoje? Ir štai čia vėl iškyla ana aukščiau minėta priešingybė. Kadangi nėra vienos visiem šiandienos, todėl ir Bažnyčios šiandienėjimas yra galimas tik arba kaip įvairiopas dabartinių kultūros lyčių prisiėmimas pagal atskiras šiandienas, arba kaip *vienodas* vienos kurios šiandienos primetimas visiems žmonėms ir tuo pačiu jų šiandienų nuslėgimas. Šiandienėti įvairiopai Bažnyčiai yra be galo sunku ir pavojinga, jei ji nori išlaikyti visuotinį savo pobūdį. Tai aiškiai matysime kiek vėliau, kalbėdami apie Bažnyčios tautėjimą, kuris esmėje ir reiškia šiandienėjimą pagal atskiras tautas. Šiandienėti vienodai yra žymiai lengviau. Tačiau tai reiškia susikirsti su visais tais žmonėmis, kuriems Bažnyčios pasirinkta viena kuri šiandiena yra svetima. Jei ši svetima šiandiena padaroma oficialia, ji nuslegia atskirų grupių savas šiandienas ir tuo pačiu daugiau ar mažiau atstumia žmones nuo Bažnyčios. Štai ko nepastebi šiandienėjimo šalininkai, kurie renkasi specifinę Vakarų Europos dalies (vokišką—prancūzišką—olandišką) pramoninę miestinę kasdieną, laiko ją dabarties istorija ir mano, esą visi šioje istorijoje dalyvauja ir visiems ji yra sava. Anaiptol! Kodėl, sakysime, visi turi permąstyti savo tikėjimą pagal teologų būrelio atstovaujamą transcendentalinę filosofiją (šv. Tomo transcendentalijų ir Kanto apriorinių kategorijų derinys), jei ši filosofija yra svetima ištisų tautų ir net žemynų krikščionims? Kodėl genialių muzikų *religiniai veikalai (mišios, himnai, psalmės)* turi būti pakeisti triukšmingomis ir estetiniu atžvilgiu dažnai menkavertėmis vakarietiškai amerikietiškomis kompozicijomis, jeigu jos daugeliui kelia tik erzelio sieloje? Kodėl Mišių auka kaip sudabartinimas Kristaus Aukos nekruvinu būdu, vadinasi, kaip nužengimas amžinosios Jo Aukos „už mus Dievo akivaizdoje" *(Žyd 9, 24)* ant altoriaus turi būti atliekamas tarsi koks pareiginis užsiėmimas, suprastintas ligi kasdienybės, jeigu daugeliui, labai daugeliui ši kasdienybė jau ir taip yra pasidariusi grasi, ir jie norėtų Viešpaties Namuose kaip tik išsivilkti iš jos ir pabuvoti bent valandėlę tikra prasme *šventovėje?* Šie klausimai nėra dabartinių bažnytinių pakaitų kritika. Ne! Jie yra tik pavyzdžiai, kaip viena šiandiena atsidaužia į kitą šiandieną ir sulaukia priešingų vaisių, negu

tikėtasi. Juk šiandienėjimas dabar yra aistringai vykdomas kaip tik todėl, kad priartintų Bažnyčią prie žmogaus. Bet jei šio žmogaus šiandiena nesutampa su jam siūloma arba net iš aukšto primetama šiandiena, tai toks šiandienėjimas Bažnyčią nuo žmogaus kaip tik nutolina, užuot ją prie jo priartinęs. Angliakasiams giedoti suplikacijų pakeistą posmą „mus nuo dujų sprogimo apsaugoti teikis, meldžiame Tave, Viešpatie" iš tikro yra šiandienėjimas, nes kilęs iš jiem *savos* šiandienos, kalmiečiams gi šitoks posmas yra grynas nesusipratimas, nes jiem ir dabar *šiandieninis* yra posmas „žemei vaisių duoti ir išlaikyti teikis, meldžiame Tave, Viešpatie". Šiandiena, kaip sakyta, yra nekalendorinė, todėl ji ir nesensta su kalendoriumi. Ji yra žmogaus gyvensena, todėl ir Bažnyčios šiandienėjimas turi kilti iš šios gyvensenos, o ne iš kalendorinio laiko. Dabartiniame šiandienėjimo vyksme viso to yra kaip tik per maža paisoma.

Antras dalykas, kuris šiandienėjimą padaro labai lygstamą ir todėl lydimą nuolatinės nesėkmės, yra tas, kad *ne viskas yra galima Bažnyčioje sušiandieninti*. Garsioje savo knygoje „Katalikybės esmė" vokiečių teologas K. Adamas pabrėžia, kad „Katalikybės negalima tapatinti su pirmine Krikščionybe ir net nė su Kristaus Evangelija, kaip išaugusio ąžuolo negalima tapatinti su maža gile" [29]. Katalikybė auga ir išsivysto, siurbdama į save ir keisdama pagal save įvairius savos aplinkos pradus. Iš kitos tačiau pusės, Adamas irgi pabrėžia, kad „Katalikybė laiko brangiausia savimone tai, jog ji visados yra ta pati, vakar ir šiandien, kad jos esmė buvo užbaigta bei regimai duota jau tada, kai ji pradėjo savo žygį į pasaulį" (p. 12). Kitaip tariant, Bažnyčia auga bei išsivysto ir kartu visados lieka ta pati; ji yra kintanti ir sykiu amžinai pastovi. Bažnyčia, kaip jau ne kartą minėta, yra Kristus, pasiliekąs su mumis „visas dienas ligi pasaulio pabaigos" *(Mt 28, 20)*. Kiek ji yra *Kristus*, ji yra visados ta pati ir savo esmėje užbaigta, nes ir Kristus yra amžinai tas pats. Kiek ji yra tačiau Kristus, pasiliekąs su mumis *pasaulyje*, vadinasi, jo istorijoje, tiek ji yra auganti bei išsivysčiusi. Tai irgi priešingybė, kylanti iš pačios Bažnyčios prigimties ir todėl turinti reikšmės visam jos gyvenimui; iš vienos pusės, jos gyvenimas yra palenktas laikui, iš kitos — jis yra viršum

laiko; iš vienos pusės, jis gali ir net turi būti nuolatos kaitomas, iš kitos — jis nesiduoda kaitomas.

Tai apsprendžia ir Bažnyčios šiandienėjimą. Kiek Bažnyčia yra auganti bei išsivystanti, tiek ji yra visados šiandieninė, vadinasi, prisiimanti šiandienos kultūrines lytis bei pavidalus. Kiek betgi Bažnyčios esmė yra užbaigta, tiek ji yra antlaikinė ir tiek jos šiandienėjimas yra neįmanomas. Kitaip tariant, Bažnyčios šiandienėjimas yra galimas tik tam tikru atžvilgiu ir tik tam tikrose srityse. O šis atžvilgis ir šios sritys glūdi kaip tik ten, kur neliečiama anos jau užbaigtos Bažnyčios esmės arba ano visados to paties — šiandien, vakar ir rytoj — Kristaus. Susidūręs su užbaigta Bažnyčios esme, šiandienėjimas turi liautis, nes ši esmė yra antlaikinė ir ta pati visokiom šiandienom, vis tiek ar jos būtų erdvinės, ar laikinės. Štai kodėl ir pop. Jonas XXIII, reikalaudamas, kad Bažnyčios sielovada sušiandienėtų, kartu primygtinai taip pat reikalauja, jog šis sušiandienėjimas nenugręžtų tikinčiųjų „nuo tiesos lobyno, gauto iš ankstesnių kartų", pateiktų „pilną, neapkarpytą ir neiškreiptą katalikišką doktriną ir kad šios doktrinos tiesos būtų aiškinamos nė kiek neiškreipiant jų prasmės ir minties" [30]. Šio reikalavimo pagrindas yra tas, kad Krikščionybė yra atremta ne į kokią nors — tegu ir labai kilnią — idėją, bet į tikrovinį įvykį, būtent Logos tapimą žmogumi: Jo gimimą iš Mergelės, Jo mirtį, prisikėlimą ir dangun įžengimą. Evangelija skelbia šį didžiulį įvykį su visais jo veiksmais visam pasauliui ir visą laiką. Skelbimo būdas visados yra ir turi būti *šiandieninis*. Skelbimo esmė betgi visados yra ir turi būti ta pati, vadinasi, išreiškianti įvykį, tikrovę, veiksmą, o ne paverčianti visa tai kokia nors pamokančia idėja ar palyginimu. Jeigu skelbimo būdas taip sušiandienėja, *jog jis* Krikščionybę kaip įvykį bei tikrovę pakeičia idėja bei palyginimu, toks sušiandienėjimas yra nebe kitoks skelbimo būdas, bet kitoks *turinys*, neigiąs tikrąjį Krikščionybės turinį.

Šitokio šiandienėjimo, iškreipiančio ir net paneigiančio Krikščionybės įvykių bei veiksmų prasmę, dabar esama labai daug. Pasaulio sukūrimas iš nebūties, pirmapradė nuodėmė, Apreiškimo istoriškumas, Jėzaus pradėjimas iš Šv. Dvasios, Jo stebuklai, Jo prisikėlimas, Jo buvimas Eucharistijoje, Marijos nekaltybė, jos dangun paėmimas, angelai, piktosios dvasios, asmeninis nemir-

tingumas,— visa tai dabar ne sykį taip sušiandieninama, jog šios tiesos nebetenka įvykio ar tikrovės pobūdžio, virsdamos tik nurodymais į tą ar kitą religinę idėją (Dievo visagalybę, pasitikėjimą Dievu, tarpusavę meilę, blogio visuotinumą ir t. t.). Paprastai tokį ribas peržengiantį krikščioniškųjų tiesų šiandieninimą mėginama teisinti tuo, esą modernus žmogus negalįs tikėti į tokius dalykus, kaip pradėjimas iš Šv. Dvasios, gimimas iš Mergelės, prisikėlimas *įvykių prasme*; todėl šioms tiesoms ir nuvelkamas įvykio pobūdis, paliekant joms tik bendrą idėją kaip nurodymą arba pamokymą. Tačiau čia pamirštama, kad į tokius dalykus nenorėjo tikėti nė senovės žmonės. Argi ne graikai Atėnų areopage sakė šv. Pauliui, jie paklausysią jo „kitą kartą", kai jis pradėjo jiem kalbėti „apie mirusiųjų prisikėlimą" *(Apd 17, 32)*? Argi ne romėnas Festas sušuko tam pačiam Pauliui: „Pauliau, tu eini iš proto! Didelis mokslas veda tave į beprotystę", kai Paulius jam aiškino, esą jau Mozė ir pranašai skelbę, kad Kristus „prisikelsiąs iš numirusiųjų" *(Apd 26, 22—24)*? Argi ne Atėnagoras, vienas iš pirmųjų Krikščionybės apologetų, turėjo rašyti ištisą studiją „Apie mirusiųjų prisikėlimą" (apie vidurį 2 šimtmt.), pastebėdamas, kad esą žmonių, kurių „vieni numoja ranka į šių dalykų tiesą, kiti ją iškraipo pagal savo galvą"?[31] Krikščioniškasis tikėjimas visais laikais ir visiem žmonėm yra buvęs lygiai sunkus. Tačiau ano meto apologetai nė nesvajojo paversti Krikščionybės įvykių bendrinėmis idėjomis, kad palengvintų žmonėm juos tikėti. Jie išreiškė juos, tiesa, savo meto kalba, tačiau taip, jog žmonės — tiek graikai, tiek romėnai — aiškiai suprato, kad čia kalbama ne apie kokią nors idėją bei prasmenį, bet apie *tikrą* įvykį ar *tikrą* veiksmą. Jie žinojo, kad tik *šitoks* šiandieninimas yra pateisinamas ir kad tik *šitaip* skelbiama Evangelija verčia žmogų apsispręsti: tikėti ar netikėti. Nes idėja jokio apsisprendimo nereikalauja. Jei Kristus prisikėlė ta prasme, kad „jo reikalas" nežlugo, o buvo Jo mokinių ir toliau palaikomas bei platinamas, tai šią idėją priimti gali kiekvienas stabmeldys, pažįstąs Vakarų Europos istoriją. Bet kad Kristus prisikėlė *kaip asmuo*, vadinasi, tapo gyvas, buvęs miręs; kad jis apaštalams rodėsi, su jais kalbėjosi, su jais valgė, rodė savo žaizdas ir juos įtikinėjo nesąs kažkokia dvasia, o tas pats tikras jų Mokytojas,— tai į šį įvykį jau reikia *tikėti* giliausia šio

žodžio prasme. Ir į šį įvykį nenorėjo tikėti nei graikai, nei romėnai, o ne tik mūsų dienų modernus žmogus. į jį nenorėjo tikėti net nė šv. Tomas, vienas iš Kristaus apaštalų. Krikščionybės tiesos nėra žodinės formulės, reiškiančios bendras idėjas, bet tikrovinių įvykių bei veiksmų skelbimas. Šis skelbimas gali būti žodiškai įvairus, tačiau jis niekad neprivalo virsti tokiu, jog pražudytų įvykio, veiksmo ar tikrovės prasmę. Čia tad ir yra šiandienėjimo riba, kuri dabar ne sykį peržengiama, tuo sunaikinant ir patį šiandienėjimą.

Šiandienėjimo nesėkmė neišsisemia tik kebliu jo vykdymu ar neteisėtu ribos peržengimu. Ji siekia daug giliau ir paliečia jau pačią jo esmę. Šiandienėjimas yra, kaip sakyta, tik todėl įmanomas, kad Bažnyčia prisiima tam tikro meto ar tam tikros erdvės kultūrinių pavidalų ir jais apvelka savo gyvenimo sritis: mokslą, mokymą, dorovę, kultą. Visi šie pavidalai yra „iš pasaulio", nes savų, jai Viešpaties duotų Bažnyčia neturi. Betgi visas pasaulis yra pikto persunktas (plg. *1 Jn 5, 19*). Tuo pačiu šio pikto persunktos yra ir visos tos lytys, kuriomis Bažnyčia išreiškia savo turinį. Tiesa, mes tikime „šventą <...> Bažnyčią" ir tai išpažįstame neabejodami. Tačiau šis šventumas tinka Bažnyčiai tik kaip Kristaus Kūnui, bet ne Bažnyčiai kaip regimai istoriškai-sociologinei bendruomenei. Bažnyčia yra šventa anoje atbaigtoje savo *esmėje*, nes ji yra ne kas kita, kaip pats Kristus. Bet ji nėra šventa savo *apraiškose*, kurios visos yra paimtos iš pasaulio. Savo apraiškose Bažnyčia ne sykį yra *klaidinga* savo pažiūromis (plg. helenistines ir viduramžiškas pažiūras į moterį, į kūną, į gamtinio pasaulio sąrangą ir t. t.), nes šias pažiūras ji yra pasiėmusi iš pasaulio šiandienėjimo vyksmu. Ji yra ne sykį *neteisinga* savo elgesyje (plg. vergijos palaikymas ilgus amžius ir po to, kai šv. Paulius paskelbė, jog Bažnyčioje nėra nei vergo, nei laisvojo; vergų gaudymo ir jų pardavinėjimo pateisinimas 17 šimtm.; simonijos nelemtas paprotys; vyskupų virtimas kunigaikščiais ir jų gyvensena pagal šį luomą; misijų susipynimas su politiniu kolonializmu ir t. t.), nes šį elgesį ji taip pat yra pasiėmusi iš pasaulio, manydama tuo tapsianti šiandienine. Ji galop ne sykį yra *be skonio ir be grožio* savo kulte (plg. kareivių „muštras" šv. Petro bazilikoje popiežiaus Mišių metu dar net Pijaus IX laikais; visokių žemos kasdienybės rakandų kaip kulto dalykų vartojimas vi-

duramžiais; operetinės muzikos įsigalėjimas pamaldų metu 18—19 šimtm.; menkaverčių statulų bei paveikslų gausa net ligi mūsų dienų; džiazo muzika ir visoks vaipymasis dabartyje ir t. t.), nes visas šis šunmenis taip pat yra pasiimtas iš pasaulio, mėginant sušiandienėti estetinėje srityje. Šiandienėjimo vyksmu Bažnyčia tampa dabartine, vadinasi, tokia, koks *dabar* yra ir pasaulis. Bet pasaulis *visados* yra pilnas blogio. Šiandienėjimo vyksmu šis pasaulyje esantis blogis kaip tik ir įsibraunа į Bažnyčią, nepaliesdamas, tiesa, jos šventos esmės, bet sugadindamas šios esmės apraiškas.

Tragiška čia yra tai, kad Bažnyčiai vargu ar įmanoma iš anksto pastebėti, kurios kultūrinės pasaulio lytys yra klaidingos, neteisingos, negražios. Kadangi šios lytys tuo ar kitu metu, toje ar kitoje erdvėje yra vyraujančios, tai jas Bažnyčia, norėdama būti šiandieninė, ir prisiima, nes kitaip ji negalėtų eiti „į visą pasaulį". Argi galima būtų iš Bažnyčios reikalauti, kad ji nebūtų prisiėmusi Ptolemėjo pasaulėvaizdžio ir nebūtų žemės padariusi visatos centru, jei visas ano meto gamtamokslis ją tokiu centru laikė? Argi galima būtų iš Bažnyčios reikalauti, kad ji būtų sukilusi prieš vergiją kaip socialinę sistemą, jei visuose kraštuose ši sistema buvo virtusi visuomeninės tvarkos pagrindu? Argi galima iš Bažnyčios reikalauti, kad ji būtų atmetusi lengvą 18 šimtm. muziką, jei visas estetinis ano meto gyvenimas buvo persunktas idile bei sentimentalumu? Bažnyčia negali pralenkti savo laiko, nes religija, kaip minėta, negali pralenkti kultūros. Tik po ilgesnio tarpsnio, kai pasaulyje susikuria naujų kultūrinių pavidalų, Bažnyčia suvokia, kas jos prisiimtose lytyse yra bloga, ir pradeda taisytis, nes tik tada ji gali palyginti savo dabartį su praeitimi ir paregėti, ar jos turinio išraiškos yra vertingos.

Tačiau ir vėl: kas gali iš anksto pasakyti, kad senos ir menkavertės bažnytinės lytys yra pakeičiamos vertingesnėmis? Jos yra pakeičiamos, tiesa, naujomis. Bet ar šios naujos yra vertingesnės bei prasmingesnės? Ar jos tobuliau išreiškia aną šventą Bažnyčios esmę? Tai klausimas, labai sunkiai atsakomas. Mažutis pavyzdys. Šiandien daugelyje Europos bažnyčių Komunija priimama nebe klūpant, bet stovint. Senas paprotys klauptis buvo aukščiausios pagarbos išraiška, vartojama tik Dievo atžvilgiu arba žmogaus, laiminančio Dievo vardu

(dvasiškis, tėvai). Tačiau šis paprotys gali būti suprastas ir kaip žmogaus vergiškumo išraiška Dievo akivaizdoje, nes seniau vergai bei baudžiauninkai puldavo ant kelių prieš savo poną. Tuo tarpu Krikščionybėje žmogus Dievo atžvilgiu yra nebe vergas, bet draugas (plg. *Jn 15, 14—15*). Draugui gi nedera pulti ant kelių prieš draugą. Mūsų tad laikais, kai žmogaus kilnumas ypatingai pabrėžiamas, Bažnyčia šiandienėja ir šiuo atžvilgiu, įvesdama paprotį Komuniją priimti stovint. Nes stovėjimas arba atsistojimas yra taip pat pagarbos ženklas, dabar taip labai paplitęs pasaulyje: atsistojame valstybės galvai (prezidentui ar karaliui) pasirodant salėje; atsistojame svečiui mus aplankant; atsistojame sveikindamiesi ir t. t. Kodėl tad negalėtume stovėti, Kristui ateinant į mūsų būtybę Komunijos pavidalu? Šiandien visa tai atrodo visiškai normalu. Tačiau po ilgesnio laiko krikščionys turbūt supras, kad atsistojimas yra grynai humanistinė pagarba; kad jis yra pagarba, bet ne garbinimas; kad jis priklauso, teologiškai kalbant, ne latrijai (*latria* — pagarba, reiškiama tik vienam Dievui), o dulijai (*dulia* — pagarba, reiškiama šventam žmogui) ir todėl nuosekliai derinasi su dabartinio žmogaus polinkiu pergyventi Kristų daugiau kaip žmogų, o mažiau kaip Dievą, ir Komuniją laikyti daugiau puota, o mažiau auka. Ateitis supras, kad stovėjimas Kristaus, į mus ateinančio, akivaizdoje yra tokia šiandienėjimo lytis, kuri pridengia Kristaus dieviškumą arba bent jo neišreiškia taip aiškiai, kaip klūpėjimas. Dabar betgi visa tai įžvelgti vargu ar įmanoma, nes visi esame pagauti sklindančio humanizmo. Jo pagauta yra ir Bažnyčia ir todėl šiandienėja tuo, kad *garbinimo* lytis pakeičia *pagarbos* lytimis.

Klaida tad manyti, kad šiandienėjimo vyksmas jau tuo pačiu yra ir Bažnyčios atsinaujinimas tobulėjimo prasme. Anaiptol! *Šiandienėjimas reiškia tik pasikeitimą — daugiau nieko.* O ar šis pasikeitimas yra sykiu ir Bažnyčios apsivalymas, patobulėjimas, atsinaujinimas, tai priklauso nuo to, kiek jos prisiimtos šiandieninės lytys yra pajėgios būti išraiška šventumo, tiesos, gėrio ir grožio; kiek giliai jos leidžia tikinčiajam pergyventi šias vertybes; kiek jos jam padeda, Mišių prefacijos žodžiais tariant, pakelti širdį į Viešpatį (sursum corda). Čia tad ir iškyla atrankos bei kritikos reikalas šiandienėjimo vyksme. Juk savaime aišku, kad ne visi kultūriniai pa-

saulio pavidalai yra lygiaverčiai. Pasaulyje juk esama ištisų kultūros nuosmukio tarpsnių. Jeigu Bažnyčia imasi savai išraiškai priemonių kaip tik iš tokio smukusio tarpsnio, ji savaime apsivelka menkavertėmis lytimis ir smunka pati. Todėl ir dabartinis šiandienėjimo vyksmas gali būti kaip tik Bažnyčios atsinaujinimo bei patobulėjimo priešingybė. Jis gali reikšti kaip tik nuosmukį toje ar kitoje ar net visose bažnytinio gyvenimo srityse. Štai kodėl dabar ir pasigirsta kritinių balsų šiandienėjimo atžvilgiu. Šių balsų negalima nepaisyti, nes Bažnyčios istorijoje yra buvę ne vienas nuosmukio tarpsnis. Kodėl tad toks tarpsnis negalėtų pasikartoti ir mūsų amžiuje? Sakysime, teologija, palyginta su viduramžiais (šv. Tomas, Dunsas Scotas, šv. Bonaventūras ir kt.), arba su 19—20 šimtm. sąvarta (G. Hermes, A. Mueller, J. Scheeben, F. Hettinger, A. M. Weiss ir k.), šiandien yra aiškiai smukusi, nes ontologinis jos problemų svarstymas yra vis labiau pakeičiamas psichologiškai ir net sociologiškai antropologine jų sklaida. Tas pat pasakytina ir apie hierarchijos santykius tarp savęs (popiežius—vyskupai—kunigai), kurie labai primena Konstancos susirinkimo tarpsnį, kai trys popiežiai kovojo vienas su kitu, palaikomi kiekvienas savo šalininkų. Maždaug tas pat tinka bažnyčių statybai, liturgijos suprastinimui, moderninio meno (skulptūros ir muzikos) priėmimui. Vargu ar visos šios moderninės lytys yra vertingesnės už senąsias. Be abejo, nuosmukio tarpsniai paprastai esti lydimi tikro atgimimo. Galimas daiktas, kad toks atgimimas kils ir iš dabartinio šiandienėjimo. Tačiau apie tai pasakys tik istorija. Kaip mes teisiame praėjusius amžius, prikišdami jiems nesėkmę, taip ateinantieji amžiai teis mus, prikišdami mums kritiškumo ir apdairumo stoką, nes dabartinis šiandienėjimas vis labiau virsta *mada*, o mada yra pats kenksmingiausias Bažnyčiai dalykas, nes ji temdo vertės sąmonę.

Šiandienėjimo nesėkmė ypač aikštėn išeina ten, kur šiandienėjimas virsta prisitaikymu ar net meilikavimusi pasauliui. Tokios rūšies šiandienėjimo yra buvę visais laikais. Prisiminkime tik ortodoksų kunigų Kalinovskio, Krasnickio ir Vvedenskio vadovautą vad. „gyvąją Bažnyčią" pirmaisiais metais po komunistinės revoliucijos Rusijoje, mėginusią sušiandienėti komunizmo atžvilgiu. Prisiminkime taip pat katalikų (K. Adam, M. Schmaus) ir evangelikų (W. Elert, W. Stapel) teologų raštus nacio-

nalsocializmo viešpatavimo metu Vokietijoje, kur irgi „kraujo ir žemės" pradas buvo mėginamas įjungti į žmogaus santykius su Dievu ir tuo būdu Bažnyčią sušiandieninti nacionalizmo prasme. Galop prisiminkime ir mūsų dienų vad. „revoliucijos teologiją", „politinę teologiją", kuri yra ne kas kita, kaip šiandienėjimas dabartinio revoliucinio bruzdėjimo atžvilgiu. Šios rūšies šiandienėjimas yra kaip tik prisiėmimas madinių pavidalų ir todėl Bažnyčiai pavojingiausias, nes jis pastūmi ją eiti ne „į visą pasaulį", bet tiktai į tam tikrą, madoje esantį pasaulio pavidalą, dažnai net antikrikščionišką, kaip komunizmas ir nacionalsocializmas. Madinis šiandienėjimas nuvertina Bažnyčios orumą, paversdamas ją padlaiže, iš kurios pastangų pasaulis, kaip matysime paskutiniame šios knygelės skyriuje, tik juokiasi.

Bažnyčios šiandienėjimas yra nuolatinė jos *pastanga*, nes be to ji virstų seniena ir net sekta ir tuo būdu neįvykdytų savo pašaukimo eiti „į visą pasaulį". Šiuo atžvilgiu šiandienėjimas yra būtinas, ir jo sąmonė tikinčiuosiuose turi būti labai gyva. Iš kitos betgi pusės, Bažnyčios šiandienėjimas yra ir nuolatinė *nesėkmė*, nes visi pavidalai, kurie šiandienėjimą vykdo, yra „iš pasaulio", todėl ne tik netobuli, bet dažnai net blogi piktybės prasme: vienodiną šiandienos įvairumą, iškreipią Krikščionybės turinį, meilikaują pasauliui ir tuo būdu Bažnyčią smukdą. Šiuo atžvilgiu šiandienėjimas turi būti labai apdairus, kritinis ir visados lydimas stiprios atrankos.

Trečias skyrius

BAŽNYČIOS DEMOKRATĖJIMAS

Antras dabartiniam Bažnyčios gyvenimui būdingas bruožas yra jos *demokratėjimas*. Kadangi, kaip sakyta, Bažnyčia savo išraiška visados yra tokia, koks ir pasaulis, todėl visiškai suprantama, kad, bręstant demokratinei sąmonei pasaulyje, ši sąmonė ima vis garsiau reikštis ir Bažnyčioje. Vis primygtiniau pradedama reikalauti, kad demokratinis pradas persunktų visą bažnytinę sąrangą, pradedant viršūne (popiežium) ir baigiant jos šaknimis (Dievo Tauta); kad „kolegine sąmonė pasireikštų konkrečiai gyvenime", kaip to pageidavo ir pats II Vatikano susirinkimas [32]. Kunigų grupės ir studentų bendruomenės šiandien yra ypatingai veiklios kovotojos už Bažnyčios sudemokratinimą. Jos norėtų, kad kuo plačiausi tikinčiųjų sluoksniai tartų savo žodį bažnytinės tvarkos reikalais, kad ne tik atskirų vyskupų nuostatai, bet ir vyskupų konferencijų nutarimai, ir Romos kurijos sprendimai, ir galop net popiežiaus enciklikos nebūtų skelbiami, jų pirma neapsvarsčius ir nepriėmus pačioje apačioje. Sakysime, enciklika „Humanae vitae" (1968 m.) pažadino didelį pasipriešinimą ne tik savo turiniu, bet daugelyje ypač tuo, kad ji prieštaravo paties popiežiaus šiam reikalui sudarytos komisijos *daugumai* ir todėl buvo laikoma „vienišiaus sprendimu", vadinasi, nedemokratiniu darbu. Tas pat buvo ir su enciklika celibato reikalu (1967 m.), kuris nebuvo nagrinėjamas nei II Vatikano susirinkime, nei vėlesniuose vyskupų sinoduose, nei kunigų tarybose; ir šiai enciklikai buvo ir tebėra priekaištaujama, esą ji paskelbta be atodairos į tuos, kuriems ji taikoma, vadinasi, nedemokratiškai [33].

Iš kitos betgi pusės, yra nurodoma, kad reikalauti Bažnyčios sudemokratinimo reiškia nesuprasti jos esminės sąrangos, kurioje galia valdyti einanti ne iš apačios

(tauta) į viršų (jos atstovai), kaip valstybėje, bet iš viršaus (Kristus) į apačią (popiežius, vyskupai, jų patikėtiniai bei įgaliotiniai). II Vatikano susirinkimo paskelbtas kolegiškumas esąs meilės, vienybės ir bendradarbiavimo ženklas, o ne valdymo lytis: „Iš kolegiškumo neplaukia joks koleginis valdymas; dar daugiau: tikra prasme koleginis valdymas yra negalimas, nes popiežius yra ne pirmasis tarp lygių (primus inter pares), bet kolegijos galva",— pabrėžė Ispanijos vyskupų konferencijos pirmininkas arkiv. Casimiro Moreillo[34]. Demokratija esą Bažnyčioje galima tik *kaip jos narių sugyvenimo būdas*, vis tiek ar šie nariai būtų pasauliškiai, ar dvasiškiai aukšto hierarchinio rango. Kitaip tariant, demokratija yra Bažnyčioje ne kas kita, kaip meilės principo išplėtimas į visų tikinčiųjų santykius tarp savęs. Tai pirminės Krikščionybės elgesio atgaivinimas, kai stabmeldžiai rodydavo į krikščionis ir sakydavo: „Žiūrėkite, kaip jie myli kits kitą". Ne kartą todėl ir šiandien, užuot sakius „Bažnyčios sudemokratinimas", sakoma „bažnytinės tarnybos sužmoginimas", padarant ją jaukesnę, prieinamesnę, draugiškesnę. Juk argi būtinai vyskupas visados turi jaustis ir elgtis kaip valdovas? Argi būtinai net ir pati valdomoji galia turi būti reiškiama autoritetiškai, įsakmiai, kareiviškai? Net ir darant skirtumą tarp demokratijos valstybėje ir demokratijos Bažnyčioje, demokratinis pradas bažnytiniame gyvenime neišnyksta: jis esąs galimas ir net būtinas visiem lygaus žmogiškumo ir lygios meilės prasme.

Visos šios skirtingos Bažnyčios demokratėjimo sampratos kaip tik ir padaro, kad pats demokratėjimas virsta aštrių ginčų ir net sankirčių priežastimi; kad jo vyksmas darosi, iš vienos pusės, pageidautinas ir sveikintinas, iš kitos — atstumiantis ir piktinantis. Užtat šio skyriaus uždavinys ir yra įžvelgti Bažnyčios demokratėjimo galimybę ir kartu nubrėžti ribas, kurias peržengęs jis virsta Bažnyčios supasaulinimu ir net jos esmės išdavimu.

1. DEMOKRATĖJIMO KILMĖ IR EIGA

Reikalavimas demokratinti bažnytinį gyvenimą remiamas tuo, kad II Vatikano susirinkimas kiek kitaip supratęs Bažnyčią, negu ji buvo suprantama ligi šiol. Ligi šiol, remiantis šv. Pauliumi, Bažnyčia buvo daugiau

suprantama kaip organizmas, vadinasi, kaip *kūnas*, turįs galvą ir daugybę įvairias pareigas atliekančių sąnarių, galvai palenktų ir jos vadovaujamų. Ši samprata buvo aiškiai išvystyta pop. Pijaus XII enciklikoje „De Corpore Christi mystico" (1943 m.)[35]. Tačiau jos pradmenys jau glūdi šv. Pauliaus laiške korintiečiams, esą Bažnyčia kaip istorijoje pasilikęs ir vykdomas Kristus turinti „daug sąnarių; visi gi kūno sąnariai, nors jų yra ir daug, yra vienas kūnas", nes juk visi „esame pakrikštyti vienoje Dvasioje" *(1 Kor 12, 12—13)*. Bažnyčioje esama daugybės malonių, tarnybų, dovanų. Bet joje veikia „ta pati Dvasia"; joje yra „tas pats Viešpats" ir „tas pats Dievas, kuris visa visuose daro" *(1 Kor 12, 4—6)*. Šis vieno Viešpaties buvimas Bažnyčioje kartu su daugybe patarnavimų bei veiksmų, dovanų bei malonių (šiandien vadinamų charizmomis) kaip tik ir padaro Bažnyčią panašią į organizmą, kur viskas yra ankštai susisiję, kur kiekvienas sąnarys turi savo vietą, esti kito apsprendžiamas, sykiu tačiau šiam kitam — ir net galvai — būtinas: „Akis negali sakyti rankai: aš tavo patarnavimo neprivalau; taip pat ir galva kojom: man jūsų nereikia" *(1 Kor 12, 21)*. Tai pabrėžė ir pop. Pijus XII minėtoje enciklikoje, sakydamas, esą „reikia konstatuoti, nors ir kažin kaip keistai tai atrodytų, kad ir Kristus yra reikalingas savo sąnarių pagalbos <...>; kad išganymas yra taip labai priklausomas nuo mistinio Jėzaus Kristaus Kūno narių <...> mūsų dieviškam Išganytojui atliekamo bendradarbiavimo"[36].

Šiame organiniame Bažnyčios vaizde galima irgi jau užčiuopti demokratijos užuomazgų, nes sąnarių bendradarbiavimas išganymo darbe čia yra padaromas išganymo *sąlyga* — ne dėl Kristaus „silpnumo ar nepajėgumo" (t. p.), bet dėl to, kad išganymui yra reikalingas žmogaus apsisprendimas Kristaus atžvilgiu, vadinasi, *jo paties žygis* — pagal žinomą šv. Augustino dėsnį: „Viešpats sukūrė tave be tavęs, bet jis neišganys tavęs be tavęs". O laisvas apsisprendimas Kristaus atžvilgiu patraukia paskui save ir sąmoningą bendradarbiavimą visame bažnytiniame gyvenime, kas be tam tikros demokratinės dvasios yra neįmanoma. Vis dėlto ši organinė Bažnyčios samprata padarė, kad istorijos eigoje bažnytinė sąranga virto *statmenine:* pačioje aukščiausioje vietoje stovi popiežius kaip galva, iš jos eina autoritetas bei valdomoji galia palaipsniui žemyn — Romos kurija

su įvairiausiomis savo įstaigomis, vyskupai su savo kurijomis, klebonas, vikaras ir galop tikintieji, neturį jau jokio autoriteto aukštesniųjų laipsnių atžvilgiu. Pasauliškai kalbant, Bažnyčios valdymas buvo virtęs *monarchiniu*, nes popiežius, ypač po I Vatikano susirinkimo, buvo suprantamas kaip absoliutinis valdovas ne tik tikėjimo ir doros, bet ir drausmės bei administracijos reikaluose (plg. CIC, can. 218). Jis stovi aukščiau ne tik už atskirą vyskupą ar vyskupų bendrijas, bet ir už visuotinį susirinkimą, nes tik popiežius gali tokį susirinkimą šaukti, jam vadovauti ir jo nutarimus tvirtinti: popiežiaus nepatvirtinti arba nepaskelbti susirinkimo nutarimai neturi jokios galios (plg. can. 222, 227). Tas pat tinka dieceziniams susirinkimams vyskupo atžvilgiu, kur šis yra „vienintelis įstatymdavys", o visi kiti turi tik patariamąjį balsą (plg. can. 362). Tas pat tinka ir parapijos komitetams bei susiėjimams klebono atžvilgiu (plg. can. 1183, 1185). Apie kokį nors demokratinį šitokios sąrangos pobūdį vargu ar galima kalbėti. Vienintelis kiek demokratiškai atrodąs veiksmas visoje bažnytinėje sąrangoje buvo tik paties popiežiaus rinkimai, atliekami kardinolų. Kadangi tačiau kardinolai buvo ir tebėra popiežiaus skiriami, o ne Dievo Tautos renkami, tai ir šis veiksmas nėra demokratinis *tikra* prasme. Užtat Bažnyčia ir buvo ligi šiol vadinama šv. Petro monarchija.

II Vatikano susirinkimas Bažnyčios kaip mistinio Kristaus Kūno sampratos anaiptol nepaneigė. Priešingai, jis ją patvirtino ir net panaudojo kaip išeities tašką tolimesniems savo svarstymams apie Bažnyčios prigimtį (plg. I, 21—23). Tačiau šalia šios organinės sampratos Susirinkimas iškėlė ir net pabrėžė kitą Bažnyčios atžvilgį, būtent *Bažnyčią kaip keleivę istorijoje:* „Naujasis Izraelis, žengiąs per šį pasaulį ir ieškąs būsimosios, pasiliekančios buveinės, yra vadinamas Kristaus Bažnyčia" (I, 27). Jai skirta „plėstis po visą pasaulį ir tęstis per visus amžius, kad įvyktų Dievo planas" (I, 31). Tuo būdu Bažnyčia „tampa žmonijos istorijos dalimi" (I, 27) ir prisiima šios istorijos judrumą, nesustodama nei erdvės, nei laiko atžvilgiu. „Keliaujančiai Bažnyčiai su dabartiniam laikotarpiui priklausančiais sakramentais ir institucijomis yra būdingas šio pasaulio praeinamas pavidalas" (I, 82). Kitaip tariant, *Bažnyčia kaip keleivė žemėje yra nuolatos kintanti kaip ir pasaulis, per kurį ji keliauja.* Kiek anksčiau būdingu Bažnyčios bruožu buvo

laikomas jos pastovumas, tiek dabar iškyla kaip būdingas jos bruožas Bažnyčios žemiškųjų pavidalų kintamumas. Be abejo, visa tai yra irgi tik vaizdas, mėginąs išreikšti Bažnyčios paslaptį, lygiai kaip ir kūnas yra vaizdas. Tuo tarpu bet koks vaizdas atskleidžia tik vieną kurį tikrovės atžvilgį. Todėl tiek Bažnyčios kaip kūno, tiek Bažnyčios kaip keleivės vaizdas yra — kiekvienas skyrium — nepilni ir reikalingi papildymo vienas kitu [37]. Vis dėlto Bažnyčios kaip keleivės vaizdas kreipia mūsų dėmesį į kitą Bažnyčios pusę. Šiuo vaizdu ji yra giliau įjungiama į pasaulio istoriją ir tuo pačiu į patį pasaulį kaip savo žygiavimo erdvę. Sykiu tačiau Bažnyčia suvokia save kaip naująjį Izraelį, vadinasi, kaip išrinktąją ir išskirtąją iš pasaulio, kuriam ji turinti būti išganymo ženklas ir išganymo vykdymas. Galop ji suvokia savo būseną pasaulyje kaip žygiavimą atbaigos linkui ir todėl labiau pabrėžia Viešpaties pažadą visa atnaujinti (plg. *Apr 21, 5*), sujungdama jį su pažadu senajam Izraeliui, kurio tęsinys bei išplėtimas Bažnyčia kaip tik ir yra [38]. Trumpai sakant, Bažnyčios kaip keleivės vaizde prasiveržia dinaminis jos pobūdis — ne tik atskirų narių veiklos, bet ir visos bažnytinės sąrangos prasme.

Todėl keliaujančios Dievo Tautos vaizde ir nejausti, bent taip ryškiai, minėto statmeniškumo, anos tiesiog monarchinės valios tvarkyti visa iš aukšto. Žinoma, ir keliaujanti Bažnyčia turi turėti vadą, kuris ją kreiptų į tikslą, į aną ieškomą buveinę; ji turi turėti ganytojų bei saugotojų, kad neišsiblaškytų po plačias pasaulio dykumas. Hierarchijos buvimas ir jos reikšmė Bažnyčiai kaip Dievo Tautai keleivės vaizdu nėra neigiami. Tačiau kokie santykiai turi susiklostyti tarp hierarchijos ir tikinčiųjų, jei Bažnyčiai kaip keleivei yra „būdingas šio pasaulio praeinamas pavidalas", kaip tai teigia pats II Vatikano susirinkimas (I, 82)? Štai klausimas, kuris dabar kaip tik kyla ir kuriam atsakymo dabar kaip tik ieškoma. Bažnyčia kaip kūnas yra daugiau statinė ir todėl leidžiasi gana lengvai būti tvarkoma teisiniais nuostatais. Tačiau Bažnyčia kaip keleivė yra dinaminė, nuolatos kintanti, savo išraiška praeinanti. Kaip tad būtų galima šį dinamiškumą, šį kintamumą bei praeinamumą suimti teisiškai į paragrafus, jo nepavertus nejudrumu bei pastovumu ir tuo būdu pražudžius keliavimo sampratą? Suvokiant Bažnyčią kaip kūną, galima atskiriems jo sąnariams gana smulkiai nurodyti, ką jie turi daryti ir

ko vengti. Tačiau Bažnyčiai kaip keleivei vargu ar šie nurodymai tinka, nes žygiavimo per pasaulį metu atsiranda visiškai nenumatytų padėčių, kuriose kiekvienas pats turi spręsti ir apsispręsti. Užuot nuolat žvelgus į įstatymus ar į dorinius nuostatus, reikia tokiu atveju žvelgti daugiau į savą sąžinę, į savą galbūt nepakartojamą padėtį, į savą laisvę. Užtat ir Bažnyčios kaip keleivės įstatymai vargu ar gali būti išvystyti ligi smulkmenų; jie gali ir net turi būti tik bendri rėmai, kuriuose kiekvienas jaustųsi laisvas ir sykiu atsakingas — ne tik pats už save, bet ir už savo artimą kaip bendrakeleivį.

Visa tai šiandien kaip tik ir tikimasi įvykdyti Bažnyčios demokratėjimu. Šiandien reikalaujama, kad ankstesnis monarchinis bažnytinės sąrangos pradas būtų pakeistas demokratiniu pradu, vadinasi, kad keliaujanti Dievo Tauta pati daugiau spręstų, kad autoriteto padalinimas į aukščiausią, aukštesnį, žemesnį išnyktų, kad, sakysime, popiežiaus primatas būtų daugiau meilės bei vienybės, o ne valdžios primatas: kad vyskupai stipriau dalyvautų popiežiaus sprendimuose, kunigai — vyskupų ganytojavime, tikintieji — kunigų veikloje ir t. t. Bažnyčios kaip keleivės sąranga turinti būti ne tiek statmeninė (iš viršaus į apačią), kiek gulstinė (vienoje plotmėje). O tai esą galima pasiekti tik tada, kai demokratinis pradas būsiąs įgyvendintas ne tik valstybėje, bet ir Bažnyčioje. Esą modernus žmogus, būdamas demokratinis politikoje, kultūroje, ūkyje, negalįs nei suprasti, nei pakelti monarchizmo religinėje srityje. Kiekvienas iš aukšto einąs įpareigojimas, nekilęs iš Dievo Tautos arba bent jos neapsvarstytas, o jai primestas popiežiškojo ar vyskupiškojo autoriteto, kenkiąs tikėjimo reikalui ir todėl neturįs būti naudojamas. Dievo Tauta turinti sąmoningai dalyvauti savo pačios valdyme keliavimo metu. Konkrečiai ši savivalda pradeda dabar reikštis tuo, kad sudaromos įvairių įvairiausios *tarybos*. Prie popiežiaus yra sukurtas vyskupų sinodas, prie vyskupų — kunigų ir pasauliškių tarybos, prie klebonų — parapijos tarybos. Bažnytinė santvarka vis labiau virstanti tarybų sistema, kuri kai kieno vadinama — pusiau juokais, pusiau rimtai — „tarybine demokratija"[39]. Tai esąs ne kas kita, kaip kolegialumo išvystymas, nes kolegialumas, pabrėžtas II Vatikano susirinkimo (plg. I, 43—45), esąs ne psichologinis draugiškumas ar praktinis bendradarbiavi-

mas, bet *struktūrinis principas*[40], turįs būti pritaikytas ne tik santykiam tarp popiežiaus ir vyskupų, bet ir visose bažnytinio gyvenimo plotmėse: diecezijose, parapijose, vienuolijose, organizacijose ir t. t. Pridėkime prie visų šių tarybų dar šiandien taip stropiai šaukiamus diecezinius ir net tautinius (Olandijoje baigęsis, ruošiamas 1972 m. Vokietijoje) sinodus — ir turėsime demokratėjimo eigos vaizdą bažnytinio valdymo ir bažnytinės įstatymdavystės srityse.

Tačiau šis demokratėjimas eina žymiai toliau negu tik bažnytinis valdymas bei įvairių nuostatų skelbimas. Jis paliečia jau ir *žmogiškuosius* santykius tarp hierarchijos ir tikinčiųjų. Nors hierarchija demokratėjimo vyksme ir nėra esmėje neigiama, vis dėlto iš jos reikalaujama, kad ji nusileistų ligi paprastų tikinčiųjų sava elgsena, kalbėsena, nešiosena, apskritai visa savo gyvensena. Vyskupai pradeda būti nebevadinami „ekscelencijomis"; jų ženklai — kryžius ant krūtinės, žiedas, raudona kepuraitė — laikomi priešingais mūsų amžiaus paprastumui; kunigų sutanos ir plačiabrylės skrybėlės keliančios juoką jaunime; reikalaujama, kad vyskupų rūmai ir kunigų klebonijos niekuo nesiskirtų nuo visų kitų gyvenamųjų namų bei namelių; kad vyskupai ir kunigai būtų prieinami bet kada ir bet kieno. Šis, sakytume, žmogiškasis demokratėjimas eina taip toli, kad, pavyzdžiui, keliasdešimt Olandijos kandidatų į kunigus (seminaristų) kreipėsi po enciklikos „Humanae vitae" į popiežių, vadindami jį paprasčiausiai „Romos vyskupu" ir nenaudodami nei termino „popiežius", nei kreipinio „Jūsų Šventenybe". Olandijos tautinis sinodas priėmė rezoliuciją, kurioje reiškiama viltis, esą „turime, atrodo, susigyventi su mintimi, kad popiežius būtų mūsų suprantamas kaip pirmininkas ar generalinis sekretorius suvienytųjų katalikiškųjų Bažnyčių pasaulyje"[41]. Tiūbingeno kat. teologijos fakulteto profesoriai reikalauja, kad vyskupai būtų renkami tik tam tikram laikui (jie siūlo 8-iems metams). Jau kalbama ir apie klebonų bei vikarų rinkimą ir pašalinimą parapijiečių nutarimu. Kai kas ironiškai pastebi, esą tik vieni teologijos profesoriai dar pasilieka nepajudinami, kadangi jie — bent Vokietijoje — yra valstybės valdininkai visam gyvenimui (Beamte auf Lebenszeit) ir todėl negali būti niekieno — net nė vyskupo — atleisti. Tačiau šie juokdariai irgi tikisi, kad greitai ir teologijos profesoriai, kurie dabar

demokratėjimą Bažnyčioje taip aistringai platina bei gina, turėsią po 8—10 tarnybos metų užleisti savo vietas kitiem, kuriuos išrinksianti Dievo Tauta. Pridurkime prie viso šio kasdienos demokratėjimo suprastinimą liturginių apeigų, kurių metu — ypač pamokslui — kunigai pasirodo pasauliškių drabužiais; suprastinimą naujų bažnyčių tiek statybos, tiek įrengimo atžvilgiu; šių bažnyčių pavertimą paskaitų, susirinkimų, posėdžių ir net pasilinksminimų salėmis (vad. Mehrzweckkirchen [42]) — ir turėsime pripažinti, kad demokratėjimas Bažnyčioje šiandien iš tikro neberanda ribos, kurios nedrįstų peržengti. Skirtumas tarp sakralinės ir profaninės plotmės vis labiau nyksta profaninės srities naudai. Viešpaties šūksnis Mozei „nusiauk batus, nes vieta, kurioje tu stovi, yra šventa" *(Iš 3, 5)* šiandien vis labiau netenka prasmės, nes šventų vietų, kuriose tikintieji turėtų kitaip apsirengti, kitaip nusiteikti, kitaip elgtis, beveik nebėra arba bent neturėtų būti. Bažnyčia yra nusakralinama demokratijos labui, nes demokratinė gyvensena kaip tik ir yra tuo būdinga, jog joje nėra plotmių rango, o tik viena vienintelė *kasdieninė* plotmė. Tai perkeliama dabar į Bažnyčią ir tai vadinama jos demokratėjimu.

2. DEMOKRATĖJIMO VERTINIMAS

Kaip reiktų šį demokratėjimo vyksmą Bažnyčioje vertinti? Kad jis yra šiandienėjimo dalis, aiškinti nereikia, nes sušiandienėti mūsų laikais reiškia kartu ir sudemokratėti. Tačiau ar šis Bažnyčios demokratėjimas yra jos stiprėjimas bei pažanga? O gal nuosmukis ir net barbarėjimas? Dar daugiau: ar demokratėjimas neprisideda prie anos — aiškiai klaidingos — pažiūros, esą nėra skirtumo tarp sakralinės ir profaninės srities? Ar jis neužtrina skirtumo tarp kūrinio ir Kūrėjo kūrinio naudai ir tuo būdu įgyja jau pasaulėžiūrinę ir net filosofiškai ontologinę reikšmę? Tai klausimai, kurie savaime kyla ir prašosi pasvarstomi, nes demokratėjimas Bažnyčioje šiandien yra „labiausiai sujukusi mintis", mažiausiai „pajėgianti daryti skirtumą tarp įvairių atžvilgių" [43]. Sakysime — tai jau esame minėję ir kiek aukščiau, — kas kita yra demokratija kaip *valdymo* ir kas kita kaip *gyvenimo* būdas [44]. Kaip gyvenimo būdas — lygios teisės ir lygios pareigos visiems — demokratija yra buvusi Bažnyčioje nuo pat pradžios, nes joje visi turi tas pačias

teises ir pareigas (ir popiežius, ir piemeniukas) būti aprūpinti sakramentais ir kitomis išganymui reikalingomis ar bent naudingomis priemonėmis. Tai yra išreikšta net teisiniu nuostatu (plg. CIC, can. 682). Šiuo atžvilgiu pasauliškiai niekuo nesiskiria nuo dvasiškių, nes net ir popiežius negali atleisti nuodėmių pats sau. Kas kita betgi yra demokratija kaip valdymo būdas, vadinasi, kaip galia surišti ir atrišti, kurią Kristus yra suteikęs apaštalams (plg. *Mt 16, 10*) ir kuri šiandien mėginama išplėsti į visą Dievo Tautą, telkiant šią galią į įvairių tarybų rankas. Neretai betgi šios dvi sampratos esti suplakamos, nes kova už gyvenimo būdo vienodumą yra kas kita negu kova už valdymo vienodumą. Štai kodėl mums ir reikia dabar kiek stabtelti ties demokratėjimu kaip viena iš Bažnyčios šiandienėjimo išraiškų.

Kiekvieno valdymo — tiek valstybinio, tiek bažnytinio — tragika glūdi žmogiškojo asmens pavergime bei paniekinime. Juk jeigu tiesa, kad žmogaus asmuo yra absoliutinė vertybė ir tuo pačiu tikslas savyje, niekad, niekur ir niekam negalįs būti naudojamas kaip priemonė, tai faktas, kad šis asmuo gali būti ir yra kito tokio pat asmens valdomas, virsta neišsprendžiama mįsle teoriškai ir tragika praktiškai. Jokia bendruomenė — nei valstybinė, nei bažnytinė — negali apsieiti be valdymo. Tačiau asmuo kaip aukščiausia vertybė ir tikslas savyje negali būti valdomas, nepažeidus jo kilnumo. Asmenį valdyti gali tik tas, kuris yra už jį aukštesnis. O aukštesnis už žmogiškąjį asmenį yra tik vienas Dievas. Todėl tik Dievas ir gali valdyti. Štai kodėl Krikščionybė ir skelbia, kad atbaigtoje būsenoje nebebus jokio kitokio valdymo, kaip tik dieviškasis. Ši būsena būsianti „Dievo padangtė su žmonėmis; Jis gyvens su jais; jie bus Jo Tauta, ir pats Dievas bus jų Dievas", vadinasi, vienintelis jų Valdovas *(Apr 21, 3)*. Bet kol ši būsena nėra pasiekta, kol Bažnyčia su visa žmonija yra keleivės pasaulyje, tol žmogiškasis valdymas trunka visose srityse. Kadangi tačiau jis yra priešingas asmens esmei bei vertei, todėl jis yra tik laikinis, kilęs „iš pasaulio" kaip šiojo piktybės lytis. Jį reikia mums visiems prisiimti ir nešti, kaip nešame visokias kitokias piktybes. Bet mums reikia suprasti jo pobūdį ir suvokti jo ribas. Savo esmėje negalėdamas būti kito asmens valdomas, asmuo savaime virsta riba kiekvienam valdymui. Valdymas baigiasi ten, kur jis paliečia asmenį kaip aukščiausią ver-

tybę bei tikslą savyje; kitaip tariant, *žmogų kaip asmenį*. Asmenį palietęs, valdymas turi liautis. Kitaip jis virsta vergija, kurioje žmogus yra pergyvenamas ne kaip asmuo, bet kaip daiktas, vadinasi, kaip kito asmens nuosavybė. Valdymas gali liesti tik tai, kas asmens vertės bei laisvės nepažeidžia. Čia kaip tik ir glūdi pagrindas, kodėl šiandien tiek Bažnyčia, tiek valstybė žmogaus sąžinę laiko tokiu pradu, kurio prievartauti nevalia jokiems įstatymams ir jokioms įstaigoms, nes sąžinė kaip tik ir yra anos asmens absoliutinės vertės išraiška. Čia glūdi taip pat ir pagrindas, kodėl šv. Paulius teigė, kad „nėra valdžios, kaip tik iš Dievo" *(Rom 13, 1)*, nes, kaip sakyta, tik vienas Dievas tegali valdyti, o kiekvienas žmogiškasis valdymas gali būti tik dalyvavimas dieviškajame valdyme. Štai kodėl ir Bažnyčia, ką nors įsakydama ar drausdama, kalba Dievo vardu. O seniau ne viena ir valstybinė konstitucija prasidėdavo taip pat Dievo vardu, norėdama tuo pasakyti, kad ir valstybės narių valdymas tegalimas tik dieviškuoju būdu. Tai yra teisingas ir gilus valdymo supratimas.

Betgi jo *vykdymui* tuoj pat galima padaryti skaudų priekaištą: iš kur atskiri valdytojai (čia liečiame tik bažnytinę sritį, nes valstybė yra ne šios knygelės dalykas), net jeigu jie būtų ir aukščiausi — popiežius, vyskupai, vienuolijų viršininkai, — semia drąsos *kasdienybėje* kalbėti Dievo vardu? Šv. Paulius, pats taip labai pabrėždamas, jog nėra valdžios be Dievo, stropiai skyrė, kur jis kalba *Dievo* vardu ir todėl skelbia tikrą valdomąjį nuostatą ir kur jis kalbą *savo* vardu ir todėl skelbia tik draugišką patarimą. Visas pirmasis laiškas korintiečiams yra pilnas tokio skirtumo. Apie santykius moterystėje Paulius skelbia: „Aš tai sakau valią duodamas, ne įsakydamas" *(1 Kor 7, 6)*. Tačiau apie moterystės pastovumą jis jau teigia: „Įsakau ne aš, bet Viešpats" *(1 Kor 7, 10)*. O truputį vėliau apie krikščionių moterystę su stabmeldžiais jau vėl kitaip: „Ne Viešpats, aš sakau" *(1 Kor 7, 12)*. Tas pat apie pasilikimą netekėjusioms: „Apie mergaites aš neturiu Viešpaties įsakymo, tačiau duodu patarimą" *(1 Kor 7, 25)*. Taip pat ir apie našles: jos galinčios tekėti, tačiau būsiančios laimingesnės, „jei mano patarimu taip pasiliks" *(1 Kor 7, 40)*. Tai tik pavyzdžiai. Bet jie aiškiai rodo, kad apaštalas savo kaip valdančiojo galią vykdė tik ten, kur neabejodamas žinojo kalbąs Dievo vardu, vadinasi, skelbiąs ne savo valią,

bet Viešpaties įstatymą. Dievo įstatymas juk įpareigoja žmogų jo sąžinėje, todėl jis niekados negali būti sujauktas su žmogaus noru bei patarimu, kuris tokios įpareigojančios galios neturi. Jeigu tačiau stebime Bažnyčios valdomąją galią vykdančius asmenis, tai jie šitokio skirtumo praktiškai beveik niekad nedaro. Niekur bažnytinėje įstatymdavystėje ar sielovadiniuose raštuose, pradedant enciklikomis ir baigiant klebonų paraginimais, neteko užtikti ano šv. Pauliaus skirtumo: „Įsakau ne aš, bet Viešpats" — „Ne Viešpats, aš sakau". Paprastai viskas esti taip skelbiama, tarsi būtų Viešpaties įsakymas. Tuo tarpu net ir paprasčiausiam krikščioniui aišku, kad daugybė tiek enciklikose, tiek vyskupų laiškuose, tiek kunigų pamoksluose skelbiamų dalykų yra tik žmogiškieji patarimai, pamokymai, paraginimai, bet ne nuostatai, einą iš Viešpaties Valios. Jeigu betgi anas šv. Pauliaus vykdytas skirtumas būtų ir bažnytinėje plotmėje vykdomas, išnyktų daugelis nesusipratimų, kritikų bei kartėlio, nes daugelis bažnytinių nuostatų bei įsakymų virstų patarimais bei paraginimais ir tuo palengvintų sąžinės apsisprendimą jų atžvilgiu. Kitaip susidaro įspūdis, kad visa yra iš Viešpaties ir todėl liečia mūsų asmenį giliausioje jo vertėje ir kad tuo būdu net ir bažnytinis valdymas virsta asmens pavergimu kito asmens — jo užgaidų, jo savimeilės, jo charakterio — reikalams bei troškimams. Nuosekliai tad Bažnyčią valdantieji turėtų labai stropiai tirti, kada jie gali tarti „įsakau ne aš, bet Viešpats", ir turėti drąsos prisipažinti, kad „ne Viešpats, aš sakau", atsiremdami į savo patyrimą, išmintį ar bendro susiklausymo reikalą, Bažnyčioje taip lygiai reikalingą, kaip ir visur kitur.

Šiuo atžvilgiu nei monarchija, nei demokratija nėra tokios valdymo lytys, kurios be niekur nieko tiktų Bažnyčiai, neaptemdindamos ir net nesužalodamos jos esmės. Abi jos juk yra „iš pasaulio" ir todėl ateina Bažnyčion nešinos didžiule grėsme, nes Bažnyčios valdymas yra visiškai kitokio pobūdžio. Žinomas vokiečių protestantų pastorius M. Niemölleris yra gražiai pastebėjęs, kad Bažnyčia „negali būti demokratinė, nes ji turi Viešpatį (den Herrn)" [45], tai visiškai teisinga. Iš kitos tačiau pusės, galima taip lygiai teisingai teigti, kad Bažnyčia negali būti nė monarchinė, nes jos Viešpats atėjo pasaulin, „ne kad Jam tarnautų, bet pats tarnauti" *(Mt 20, 28)*. Bažnyčios Viešpats nėra monarchas. Ir vis dėlto jis yra „Viešpats

pats ir Mokytojas" *(Jn 13, 14)*, vadinasi, ne koks nors prezidentas ar generalinis sekretorius. Jis kyla ne iš tautos, net jeigu ši vadintųsi ir Dievo Tauta. Priešingai Jis pats šią Dievo Tautą yra įsteigęs — tiek ontologiškai, prisiimdamas žmogiškąją prigimtį ir tapdamas šio savo Kūno galva, tiek sociologiškai, pats pasikviesdamas būrį apaštalų bei mokinių. Ir vis dėlto šis Viešpats plauna savo Tautos vaikams kojas (plg. *Jn 13, 3—15*) ir aukoja savo gyvybę „daugeliui išvaduoti" *(Mt 20, 28)*. Jis aiškiai pabrėžia savo sekėjams: „Ne jūs mane išsirinkote, bet aš jus išsirinkau ir paskyriau" *(Jn 15, 16)*. Ir vis dėlto jau pačiomis pirmomis savo istorijos dienomis ši Jo *paskirta* bendruomenė vykdo rinkimus, tai mesdama burtus rasti naujam apaštalui vietoje pasikorusio Judo (plg. *Apd 1, 26*), tai tiesiog rinkdama „Šventosios Dvasios ir išminties pilnus vyrus", pašvęstus pirmaisiais diakonais *(Apd 6, 3—6)*. Visa tai yra mums gerai žinoma. O vis dėlto reikia tai priminti, kad suprastume, jog ir šiuo atžvilgiu Bažnyčios prigimtyje glūdi tam tikra priešingybė arba dialektika, neleidžianti mums apsispręsti nei už monarchiją, nei už demokratiją pasaulio prasme.

Demokratija yra Bažnyčioje todėl negalima, kad ji iš tikro turi Viešpatį. Burtas, kritęs Motiejaus naudai, buvo ne kažkokia loterija, bet Bažnyčios Viešpaties sprendimas: taip jį suprato menkutė Jeruzalės krikščionių bendruomenė, meldusis, kad Viešpats, kuris žino „visų širdis", anuo burtu parodytų, „katrą iš dviejų — Motiejų ar Juozapą iš Barsabo — Jis norįs turėti apaštalu" *(Apd 1, 24)*. Taip pat apaštalų pasiūlymas išrinkti septynis vyrus, kurie tarnautų išmaldas skirstant ir tuo atpalaiduotų apaštalus nuo šios, sakytume, „techninės pareigos", anaiptol nepadarė šių vyrų diakonais: bendruomenė, juos išrinkdama, tik pastatė juos „apaštalų akivaizdoje, o šie melsdamiesi uždėjo ant jų rankas" *(Apd 6, 6)*. Ir tik tada šie septyni vyrai tapo diakonais, t. y. paties Viešpaties paskirtais tam tikroms pareigoms. Šių vyrų atžvilgiu galioja tas pat, ką Kristus pasake ryšium ir su apaštalais: „Aš jus išsirinkau ir paskyriau" *(Jn 15, 16)*. Taip yra su visais Bažnyčios istorijoje buvusiais bei esamais rinkimais kaip demokratijos apraiška: *rinkimai patys savaime dar nepadaro išrinktojo pašvęstuoju*. Pašventimas gi visados ateina iš Kristaus. Galutinis tad žodis, kuriuo žmogui yra pavedama ta

ar kita bažnytinė pareiga bei tarnyba, yra tariamas ne Dievo Tautos, bet kaip tik jos Viešpaties. Kitaip tariant, net ir socialinė Bažnyčios sąranga išauga iš sakramentų: Krikštas, Sutvirtinimas, Kunigystė yra šios sąrangos pagrindai. Neišdildomas šių sakramentų įspaudas tikinčiojo sieloje kartu su neišdildoma tarnyba bažnytinėje sąrangoje.

Tai kaip tik ir padaro, kad demokratinis pradas, kiek jis reiškiasi rinkimais, niekad Bažnyčioje negali turėti tos pačios reikšmės kaip valstybėje ar kurioje kitoje pasaulinėje bendruomenėje. Tiesa, Bažnyčios Viešpats leidžia savai Tautai reikšti norų bei planų įvairiopu būdu ir todėl dalyvauti Jo valdyme. Tačiau Dievo Tauta niekad neturi pamiršti, kad ne ji yra šio valdymo *nešėja*, kaip kad tauta ar liaudis yra jo nešėja demokratinėje valstybėje. Ji yra tik *dalyvė*, vadinasi, *prašytoja*, kad Viešpats per jos veiksmus apreikštų savą valią, kaip kad Jis ją apreiškė metant burtą Jeruzalės bendruomenei. Viešpaties gi Valiai apsireiškus, Dievo Tautos galia baigiasi. Štai kodėl visokios kalbos apie *laikinę* popiežiaus, vyskupų, kunigų tarnybą, kurios ilgumą aprėžtų rinkimai, vykdomi tos ar kitos tikinčiųjų tarnybos, yra didžiulis nesusipratimas, vis tiek ar jis būtų reiškiamas atskirų teologų, ar net teologijos fakultetų. Tai nesupratimas, kad valdymas Bažnyčioje yra paties Kristaus vykdomas ir kad žmogus jame tik dalyvauja, pašvęstas atitinkamu sakramentu, kuris niekados nesibaigia. Valdymui demokratinėje valstybėje žmogus yra išrenkamas. Valdymui Bažnyčioje žmogus yra pašvenčiamas. Kaip tad būtų galima sudemokratinti Bažnyčią šiuo atžvilgiu? Ne kaip kitaip, kaip atskiriant pašventimą nuo valdymo. Bet tai būtų atkritimas į praėjusį bažnytinio valdymo piktnaudojimą, kai buvo nepašvęstų vyskupų, kurie tik valdė, o jų pašvęsti pagalbininkai (iš čia kilęs vokiškas terminas „Weihbischof") ėjo tik sakralines pareigas, neturėdami galios valdyti. Šitokią betgi padėtį Bažnyčioje net ir uoliausi jos sudemokratinimo šalininkai laiko nuosmukiu. O jeigu valdymas yra jungiamas su pašventimu, tai kaip būtų galima iš sakramento išaugusią valdomąją tarnybą aprėžti keletu ar keliolika metų? (Senatvė ar liga yra visiškai kitos rūšies dalykas [46].) Laikinis valdymas Bažnyčioje yra Kunigystės sakramento supasaulinimas, tarsi šis sakramentas būtų

parlamento atstovo bilietas, nustojęs galios po kelerių metų.

Ar tai reiškia, kad Bažnyčia turėtų būti monarchinė? Anaiptol! Kaip Bažnyčia negali būti demokratinė pasauline prasme todėl, kad ji turi *Viešpatį*, taip lygiai ji negali būti nė monarchinė pasauline prasme, nes jos Viešpats atėjo žemėn *tarnauti (Mt 20, 28)*. Tai taip pat dažnai pamirštama. Dabartinis Bažnyčios demokratėjimas yra teisinga įžvalga, kad monarchinis pradas Bažnyčioje yra atgyventas ne tik istoriškai, kaip netinkąs dabarties nuotaikai, bet kad jis yra negalimas ir esmiškai, kaip paneigiąs tarnybinį bažnytinio valdymo pobūdį. Monarchizmas Bažnyčioje per maža vertina absoliutinę asmens vertę ir todėl mano galįs pratęsti valdymą net į tas sritis, kurios kaip tik glūdi žmogaus asmens vertėje bei laisvėje. Absoliutistiniai Bažnyčios valdytojai susilaukia to paties priekaišto, kurį Jėzus darė fariziejams sakydamas, esą jie „riša sunkias ir nepakeliamas naštas ir deda žmonėm ant pečių" *(Mt 23, 4)*. Iš monarchizmo kaip tik ir kyla anas smulkus teisinis žmogaus veiksmų tvarkymas iš aukšto, nepalikdamas laisvės jo paties sprendimui ir apsisprendimui ir galop virsdamas nebepakeliama našta, paniekinančia žmogų kaip asmenį, nes pavergiančia jį kito asmens valiai. Čia nyksta anas šv. Pauliaus darytas skirtumas tarp „įsakau ne aš, bet Viešpats" ir „ne Viešpats, aš sakau": monarchizme visur įsakinėja viešpats — tačiau rašomas mažąja raide. Kas bent kiek yra susipažinęs su bažnytinėmis praktikomis dorinėje, teisinėje, administracinėje, liturginėje, mokyklinėje srityje; kas žino, kaip popiežiaus kurijos valdininkai elgiasi su *jiems nepatikimais teologais* ir šiaip katalikais; kas yra patyręs buvusios indekso įstaigos nelemtą paprotį smerkti autorių, nepateikiant jam pagrindo ir neleidžiant jam pasiaiškinti; kas žino, kad bažnytiniai valdovai niekad nėra viešai atšaukę savo klaidų bei smerkimų nekaltų žmonių atžvilgiu,— tas turi monarchizmą Bažnyčioje atmesti kaip priešingą pačiai jos esmei būti meilės, tiesos ir teisingumo vydyktoja. Šia prasme demokratėjimas yra sveika ir sveikintina atoveika, nes jis verčia valdančiuosius paisyti ano šv. Pauliaus daryto skirtumo tarp savęs ir Viešpaties ir savo norų nepridengti Viešpaties Valia. Jis kelia aikštėn ilgus amžius apleistą tiesą, kad Bažnyčią valdantieji yra ne jos valdovai pasauline prasme, bet tarnai: *valdomoji tarnyba Bažnyčioje iš*

esmės yra tarnavimas. Tai pabrėžė ir pop. Paulius VI savo kalboje, atidarydamas Lotynų Amerikos vyskupų konferenciją Medeljine 1968 m. spalių 9 d. Šioje kalboje jis apibūdino bažnytinį autoritetą kaip „įpareigojimą tarnauti" — ir tai juo labiau, juo aukštesnis yra autoritetas. Autoritetas pasiliksiąs Bažnyčioje visados, nes jis iš Kristaus. Tačiau jo vykdymas turįs paisyti Evangelijos. „Autoritetas apsireiškia kaip tarnyba,— kalbėjo popiežius,— kaip tarnyba kito ir visos Bažnyčios labui" [47].

Nė viena tad valdymo lytis — nei demokratija, nei monarchija — Bažnyčiai netinka. Demokratija sudūžta į nepakeičiamą tiesą, kad Bažnyčia turi Viešpatį, surinkusį Dievo Tautą aplinkui save, o ne Dievo Tautos pasirinktą. Šio Viešpaties Valia išplinta pašvęstuose Dievo Tautos vadovuose ir tuo būdu Bažnyčios valdymą padaro esmėje nepriklausomą nuo bet kokios tarybos ir nuo bet kokių rinkimų. Demokratija Bažnyčioje būtų galima tik tuo atveju, jei valdomoji galia būtų atjungta nuo Kristaus ir tuo prarastų sakramentinį savo pobūdį. Tačiau tokiu atveju ji būtų nebekatalikiška. Iš kitos pusės, sudūžta ir monarchija į taip pat amžiną tiesą, kad Bažnyčios Viešpats yra tarnas, plaunąs savo valdomiesiems kojas ir tuo duodąs įsakymą „vienas kitam mazgoti kojas" *(Jn 13, 14)*, vadinasi, *tarnauti.* Ir juo aukštesnio rango Bažnyčioje yra valdomoji pareiga, juo aiškiau ji turi būti tarnaujamoji pareiga. Monarchija Bažnyčioje būtų galima tik tuo atveju, jei bažnytinis valdymas būtų atjungtas nuo tarnavimo. Tačiau tokiu atveju jis būtų irgi nebekatalikiškas. Štai kodėl net ir monarchinių Bažnyčios istorijos tarpsnių metu buvo išlaikyta Didžiojo Ketvirtadienio apeiga, kai popiežius ir vyskupai plauna kojas dvylikai vargšų. Šiuo liturginiu simboliu buvo nurodoma, kad ir aukščiausias autoritetas nusilenkia prieš vargšą žmogų ir tuo paliudija tarnaujamąjį šio autoriteto pobūdį, nors kasdienoje anas paliudijimas ir dingtų.

3. OPOZICIJOS NEPRASMĖ BAŽNYČIOJE

Demokratėjimo vyksmui Bažnyčioje tinkamai suprasti bei įvertinti reikia pažvelgti dar į vieną ypatingą demokratijos pradą, būtent *opoziciją.* Demokratija be opozicijos yra ne demokratija. Tiesa, esti tarpsnių, kai opozicija demokratinėje valstybėje nyksta, pav., karo atve-

ju. Tačiau šie tarpsniai yra nenormalūs. Normalus demokratinės valstybės gyvenimas reikalaute reikalauja opozicijos, nes ši kaip tik ir išreiškia valstybinės sampratos vykdymo daugiašališkumą. *Viena* valstybinė samprata ir *vienas* jos vykdymo būdas gali būti tik totalistinėse, ne demokratinėse šalyse. Tai savaime aiškus dalykas. Todėl ir opozicija demokratijoje yra savaime suprantama ir būtina. Nuostabu todėl, kad tie, kurie šiandien mėgina Bažnyčią demokratinti, nė nepagalvojo, jog ir *bažnytiniam* demokratėjimui yra reikalingi ne tik rinkimai bei įvairiausios tarybos, bet ir opozicija. Tačiau ką gi opozicija Bažnyčioje reiškia? Ar ji turi kokios nors prasmės? Ir ar iš viso ji yra galima, nesusikertant su Bažnyčios esme?

Jeigu opoziciją suprasime kaip *ginčą tarp* įvairių nuomonių antraeiliais, neaiškiais ar neišspręstais klausimais — vis tiek ar jie liestų tikėjimo tiesas, ar dorovę, ar liturgiją bei sakramentus,— tai šitokia opozicija yra buvusi nuo pat Bažnyčios pradžios. Jau šv. Paulius, atkreipdamas romėnų dėmesį į laisvę ryšium su tokiais klausimais, kaip valgis, pažiūros į atskiras dienas, pastebėjo: „Tegul kiekvienas esti pilnai įsitikinęs savo nuomonės tikrumu" *(Rom 14, 5)*. Jis tik reikalavo, kad dėl šio nuomonių skirtumo nekiltų ginčų, pažeidžiančių artimo meilę: „Kam tu teisi savo brolį?" arba: „Kam tu niekini savo brolį?" *(Rom 14, 10)*. Priešingos nuomonės Bažnyčioje yra galimos ir tikrai yra buvusios visą jos istorijos metą. Net ir pop. Pijus XII savo enciklikoje „Humani generis" (1950 m.), kuri daugelio buvo ir tebėra laikoma nepaprastai griežta, pripažįsta, kad „popiežiai apskritai teologams yra palikę laisvę tais klausimais, kuriais pasižymėję protai yra buvę įvairių pažiūrų" (§ 19). Tačiau čia pat popiežius pastebi, kad „istorija moko, jog įvairiais klausimais, kurie anksčiau buvo ginčijami, vėliau nebuvo leista nuomonių įvairumo" (t. p.). Ryškiausias pavyzdys yra Marijos nekalto pradėjimo tiesa. Nors krikščioniškoji tradicija visados Dievo Motiną laikė nekaltai pradėtąja, vidurinių amžių teologijoje kilo šios tiesos atžvilgiu nemaža ginčų, taip kad net tokie garsūs teologai, kaip Albertas Didysis, Tomas Akvinietis, Bonaventūras, Marijos laisvę nuo pirmapradės nuodėmės neigė, kiti gi, kaip Dunsas Scotas, ją gynė. Vadinasi, net šios didžios tiesos atžvilgiu yra buvusi opozicija. Bet kai pop. Pijus IX enciklikoje „Ineffabilis Deus" (1854 m.)

šią tiesą paskelbė dogma, jokia nuomonių įvairybė jos atžvilgiu pasidarė nebegalima, nes opozicija dogmos atžvilgiu būtų erezija, o ne demokratinės sąrangos išraiška.

Tokių pavyzdžių esama daugybės. Prisiminkime tik ginčus malonės ir laisvės santykių (tomizmas ir molinizmas), vyskupo šventimų (naujas sakramentas ar tik Kunigystės sakramento užbaiga), nekrikštytų vaikų amžino likimo (regi Dievą ar neregi), Marijos bendradarbiavimo išganyme (visų malonių tarpininkė), žmogaus sukūrimo (visas žmogus ar tik jo siela) klausimais, kurie ir šiandien nėra aiškiai Bažnyčios išspręsti, kuriais todėl yra galimos įvairios pažiūros ir įvairūs aiškinimai. Prisiminkime taip pat net ir išspręstų klausimų kėlimą *nauju atžvilgiu*, atskleidžiant gilesnį šių klausimų supratimą arba pabrėžiant pamirštą bei per maža paisytą tą ar kitą jų pusę, pavyzdžiui: popiežiaus ir vyskupų santykiai, popiežiaus primato prasmė vyskupų kolegijos atžvilgiu, pasauliečių vaidmuo Bažnyčioje ryšium su hierarchija, moterystės tikslai ir t. t. Visų šių klausimų įvairus ir net priešingas sprendimas yra ne kas kita, kaip pastanga ieškoti *tikros* jų sampratos. Šiuo atžvilgiu „opozicija" stovi toje pačioje plotmėje kaip ir „pozicija". Nes kol mokomasis autoritetas nėra taręs galutinio savo žodžio arba yra taręs jį tik iš dalies, tol kiekvienas yra savotiškai net įpareigotas savo minties pastanga pagelbėti Bažnyčiai galutinės tiesos ieškoti ir ją rasti. Ją tačiau radus,— o jos radimas apsireiškia neklaidingu Bažnyčios mokymu, nors ir nebūtinai iškilmingu ex cathedra,— bet kokia opozicija nebetenka prasmės, nes tokiu atveju ji yra nebe tiesos ieškojimas, o jau rastos tiesos neigimas. Juk reikia niekad nepamiršti, kad mokomoji galia Bažnyčioje (popiežius ir vyskupai) skelbia bei vykdo ne kokią nors *savą teoriją*, kuriai galima priešintis ir jos vietoje siūlyti kitą, bet *dieviškąjį Apreiškimą*. Dieviškasis Apreiškimas betgi yra tik vienas. Autentinis jo aiškintojas yra mokomasis Bažnyčios autoritetas. Šv. Paulius, kuris, kaip sakyta, savo sekėjams davė visišką laisvę kasdienos klausimais, labai griežtai, net pakartodamas, pabrėžė, kad nėra kitos Evangelijos, kaip ta, kurią jis skelbia. „Tik yra žmonių, kurie kelia jumyse neramybę ir nori iškreipti Kristaus Evangeliją" *(Gal 1, 7)*. Ir štai tokių žmonių atžvilgiu Paulius pasirodė nuostabiai neatlaidus: „Jei kas jum skelbtų evangeliją ne tą, kurią priėmėte, tebūnie atskirtas" *(Gal 1, 9)*. Jokios opozicijos

savam skelbimui Paulius nepripažino. Kas jo skelbiamai Evangelijai priešinasi, nebėra Bažnyčioje — anatema. Tai reiškia, kad opozicija yra galima ne Bažnyčios viduje, bet tik už Bažnyčios kaip erezija, schizma ar netikėjimas. Be abejo, kiekvienas žmogus yra laisvas priimti Bažnyčios skelbiamą dieviškąjį Apreiškimą ar jo nepriimti. Tačiau jis negali jam priešintis ir sykiu manyti pasiliekąs Bažnyčioje, o tik vykdąs opozicinę demokratinio jos gyvenimo pareigą. Tai nesusipratimas!

Šis bažnytinės opozicijos nesusipratimas ir net nesąmonė kaip tik ir išryškėjo mūsų dienomis, paskelbus pop. Pauliui VI enciklišką „Humanae vitae". Prieš ją, kaip žinome, prasidėjo gana plati opozicija, siekianti įtaigoti popiežių — šį ar būsimąjį,— kad enciklišką atšauktų. Opozicijos vedėjai bei dalyviai, visų pirma teologai, laiko pagrindinį enciklikos dėsnį — sąmoningas bei valingas lytinio veiksmo padarymas nevaisingu yra nedoras pačia savo esme (plg. § 14) — „popiežiaus nuomone", todėl ją kritikuoja, prieš ją kovoja, jos vykdymo reikalingumą neigia tikėdamiesi, esą ateisiąs laikas, kai šis „antrasis Galilėjaus įvykis" (H. Kueng) būsiąs taip lygiai Bažnyčios apgailėtas, kaip ir pirmasis. Šią enciklišką čia liečiame ne iš esmės, bet tik kaip pavyzdį, kad parodytume, kokia didžiulė neprasmė yra opozicija Bažnyčios viduje. Juk enciklika „Humanae vitae" skelbia *dorovės* dėsnį, vadinasi, tai, kas Bažnyčiai pavesta skelbti paties jos Steigėjo (plg. § 4). Ji skelbia šį dėsnį *oficialiai* kaip Bažnyčios mokslą, vadinasi, kaip objektyvią tiesą (plg. § 6). Galop ji skelbia šią tiesą *įpareigojančiu* būdu: jos nevykdymas yra nuodėmė (plg. § 18). Kokia čia tad gali būti opozicija? Priešinga šiam skelbimui pažiūra savaime kuria „kitą evangeliją" ir tuo pačiu pastato opozicijos atstovus už Bažnyčios ribų. Juk dorovės dėsniai nėra žmogaus išradimas. Jie glūdi, iš vienos pusės, Dievo įsakymuose, iš kitos — žmogaus prigimtyje kaip Dievo Valios išraiškoje. Jeigu tad Bažnyčia skelbia, kad tas ar kitas dalykas yra *nedoras*, tai ji tai daro visados pagal aną aukščiau minėtą šv. Pauliaus nuostatą: „Įsakau ne aš, bet Viešpats" *(1 Kor 7, 10)*, ką popiežius labai aiškiai ir pabrėžia: „Mums Kristaus perteiktos tarnybos galia" šioje enciklikoje yra duodamas atsakymas „svarbiai problemai" (§ 6).

Griebtis formalinio nuostato, esą enciklika nesanti popiežiaus žodis ex cathedra ir todėl neturįs dogmos po-

būdžio, vadinasi, nesanti neklaidinga, čia nieko nepadeda, nes Bažnyčios mokymo neklaidingumas neišsisemia popiežiaus skelbimu ex cathedra. Bažnyčia yra neklaidinga ir savo visuotiniame paprastame mokyme, jeigu jis liečia tikėjimo bei dorovės reikalus. Juk nė vienas iš 10 Dievo įsakymų nėra paskelbtas ex cathedra, vadinasi, nėra dogma, žiūrint formaliai. Grynai dorinių dogmų vargu ar iš viso esama. Koks betgi krikščionis galėtų teigti, esą dėsniai „nevok", „nekalbėk netiesos", „nepaleistuvauk", „gerbk savo tėvą ir motiną" galėtų būti vieną dieną atšaukti, nes jie esą ne dogmos! O kad milijonai tikinčiųjų šių dėsnių nevykdo, tai nėra joks įrodymas, kad jie yra neteisingi patys savyje. Tai tik įrodymas, kad, iš vienos pusės, žmogus yra silpnas ir todėl dažnai puola, iš kitos — kad religinė dorovė reikalauja nemažos aukos ir todėl Viešpaties malonės. Tai tinka ir enciklikai „Humanae vitae", ką popiežius irgi pabrėžia (plg. § 19—22). Nuodėmė betgi neišskiria žmogaus iš Bažnyčios ir todėl nereiškia jokios opozicijos. Nusidėjėlis, kuris mušasi į krūtinę ir kartoja Evangelijos muitininko žodžius: „Dieve, būk gailestingas man, nusidėjėliui" *(Lk 18, 13)*, pareina „į savo namus nuteisintas" *(Lk 18, 14)*. Nenuteisintas grįžta tik tas, kuris esąs „*ne* toks kaip kiti žmonės" *(Lk 18, 11)*. Dorinių dėsnių akivaizdoje mum belieka tik du keliai: arba juos priimti ir likti Bažnyčioje, nepaisant, kad savo praktikoje juos ir laužytume nusidėdami; arba jų nepriimti, skelbiant priešingą nuomonę, tuo kuriant „kitą evangeliją" ir atsiduriant už Bažnyčios ribų. Trečios išeities — kovoti, kad dorinis dėsnis būtų atšauktas, ir tuo būdu pereiti opozicijon,— čia nėra. Kas šios trečios išeities ieško, nesuvokia, ką reiškia atmesti Bažnyčios skelbiamą dorinę tiesą.

Sutikime valandėlę, kad opozicija prieš „Humanae vitae" laimėtų ir kad būsimasis popiežius šios enciklikos dėsnį, smerkiantį antikonceptines priemones, paskelbtų kaip *objektyviai* gerą arba bent neutralų dalyką. Ką tai reikštų? Visų pirma tai reikštų, kad Bažnyčia anksčiau klydo *dorovės* srityje, nes „Humanae vitae" kartoja tik tai, ką katalikiškoji dorovė mokė visais laikais[48] ir ką pastaruoju metu aiškiai išdėstė pop. Pijus XI enciklikoje „Casti connubii" (1930 m.). Suklydus betgi vieną sykį, nėra jokio laido, kad nesuklysi ir antrą sykį. Jei klysta Pijus XI ir Paulius VI, kodėl negalėtų klysti jų įpėdinis, sakysime, koks Julius IX? Jei klydo senesniųjų laikų

teologai moralistai, kodėl negalėtų klysti tokie pat moralistai mūsų laikų ar būsimųjų? Dar daugiau: jei Bažnyčia klydo, *doriškai* vertindama antikonceptines priemones, kodėl ji turėtų būti teisi, *doriškai* vertindama kitus žmogiškuosius veiksmus, kaip eutanaziją, abortą, išsigimusių ar psichiškai nesveikų kūdikių žudymą, priešvedybinius arba šaliavedybinius santykius, dvipatystę ir t. t.? Argumentų už visų šių veiksmų leidimą kaip gerų ar neutralių galima *rasti labai daug ir labai stiprių*, ypač sociologinėje ir psichologinėje srityje. Jeigu tad krikščioniškoji dorovė *objektyviai* priklausytų nuo sociologijos ar psichologijos, tai nė vienas jos dėsnis negalėtų išsilaikyti šių mokslų kritikos šviesoje. Tokiu atveju gera būtų tai, ką Bažnyčia leidžia, o bloga, ką ji draudžia. O nustatyti, ką Bažnyčia turėtų leisti ir ką drausti, būtų sociologijos ir psichologijos uždavinys. Tai reikštų toliau, kad gera ir bloga, dorybė ir nuodėmė yra grynai formaliniai dalykai, kaip ir Dostojevskio vaizduojamojoje Didžiojo Inkvizitoriaus karalystėj: „Mes leisime jiem net nusidėti,— juk jie tokie silpni ir bejėgiai,— ir jie mylės mus kaip vaikai dėl to, kad leidome jiem nusidėti" [49]. Bažnytinės opozicijos šalininkai pamiršta, kad Bažnyčia tą ar kitą draudžia kaip tik todėl, kad tai *objektyviai* bloga, ir tą ar kitą leidžia todėl, kad tai *objektyviai* gera. Bažnyčios draudimas ar leidimas nesukuria nei blogio, nei gėrio; jis tik *nurodo*, kur yra blogis, kurio reikia vengti, ir kur gėris, kurį reikia vykdyti. O ši objektyvinė būties sąranga yra nepriklausoma nuo jokių Bažnyčios leidimų ar draudimų. Kas objektyviai yra bloga, yra bloga tiek dešimtąjį, tiek dvidešimtąjį šimtmetį. Tai „Humanae vitae" kaip tik ir norėjo pasakyti. Opozicija prieš ją yra tad opozicija prieš objektyviai blogų veiksmų buvimą ir sykiu posūkis į dorovės suformalinimą arba suvedimą jos į grynus leidžiamuosius ar draudžiamuosius nuostatus. Tai posūkis į Didžiojo Inkvizitoriaus santvarką, kur ne būties sąranga, bet formalinis autoritetas viską lemia ir viską apsprendžia, laikydamas žmogų „bejėgiu sukilėliu" ir ugdydamas šį bejėgiškumą kaip jo laimės sąlygą.

Mažutis šuolis į šalį. Kovai su „Humanae vitae" yra dažnai naudojamas palūkanų pavyzdys. Kaip žinome, Bažnyčia ligus amžius draudė imti palūkanas už paskolintus pinigus, nes ji laikė pinigą sunaudojamu daiktu, kaip, sakysime, javai, pienas, mėsa, duona, aliejus ir t. t.

Tuo tarpu dabar net ir pačios Bažnyčios skolinamosios kasos — Vokietijoje jų turi dažna diecezija — palūkanas ima. Išvada: tai, kas anksčiau buvo laikoma nedora, dabar yra virtę geru arba bent neutraliu dalyku. Kodėl negalėtų taip atsitikti ir su antikonceptinėmis priemonėmis? Šio argumento naudotojai pamiršta betgi vieną dalyką: *palūkanų ėmimas ir šiandien yra nuodėmė, jei paskolintas pinigas iš tikro yra taip sunaudojamas, jog jis neneša naudos jo savininkui, o tik pridengia jo nepriteklių.* Jei savo artimui paskolinu 1000 markių ar dolerių, kad jis atsidarytų krautuvę, padėdamas pagrindą savo pragyvenimui ar šį net praplėsdamas, visiškai teisingai galiu reikalauti, kad jis man grąžintų 1060 markių ar dolerių, vadinasi, kad ir aš dalyvaučiau jo turtėjime. Šios rūšies palūkanų Bažnyčia niekad nėra draudusi. Bet jei aš paskolinu savo artimui 50 markių ar dolerių, kad jis apmokėtų gydytojo sąskaitą ar nupirktų savo šeimai maisto, būsiu niekšas, reikalaudamas man grąžinti 53 markes ar dolerius, nes tokiu atveju ašen turtėsiu mano artimo vargu bei nelaime. Šios rūšies palūkanas Bažnyčia yra visados smerkusi ir tebesmerkia — jų draudimas ir šiandien nėra atšauktas (plg. CIC, can. 1543),— nes *jos yra nusikaltimas artimo meilei.* Šv. Ambraziejaus žodžiai gražiai apibūdina šį nusikaltimą: „Žmoniška yra padėti neturinčiajam, bet žiauru reikalauti daugiau, negu davei. Jeigu skolininkas yra reikalingas tavo pagalbos, kadangi neturi kuo padengti savo reikalų, tai argi nėra nedora reikalauti iš jo dar daugiau? Ir tai tu vadini žmoniškumu? Iš tikro tačiau tai yra tik padidėjęs niekšiškumas" [50]. Argi šie žodžiai nėra teisingi ir šiandien? Kas buvo nuodėmė šv. Ambraziejaus laikais (IV šimtm.), yra nuodėmė ir mūsajame amžiuje.

Dar sykį pabrėžiame, kad encikliką „Humanae vitae" naudojame čia tik kaip pavyzdį, nes ji skelbia *dorovės* dėsnį ir todėl gražiai atskleidžia opozicijos neprasmę. Kiekviena opozicija Bažnyčios skelbiamoms tikėjimo tiesoms ar dorovės normoms pakerta *objektyvinį* tiek tiesos, tiek dorovės pagrindą, paversdama jas tvarkos bei drausmės nuostatais, kuriuos iš tikro galima kaitalioti pagal reikalą.

Bažnytinės opozicijos šalininkai šiandien dažnai mini šv. Pauliaus pasipriešinimą šv. Petrui, grįsdami juo ir *savo teisę* priešintis popiežiui ar vyskupui. Šv. Paulius rašo: „Kada Kefas buvo atėjęs į Antiochiją, aš pasiprie-

šinau jam į akis, nes jis buvo peiktinas" *(Gal 2, 11)*. Kodėl? Ar dėl kokios nors skelbiamos tiesos bei dorovės dėsnio? Anaiptol! Peiktinas buvo Petras todėl, kad jis, būdamas Antiochijoje tarp stabmeldžių, priėmusių Evangeliją, valgydavo su jais, tuo parodydamas, kad tiek žydas, tiek pagonis yra lygūs prieš Kristų ir sudaro vieną meilės bendruomenę, kurioje „apipjaustymas neturi vertės taip lygiai kaip ir neapipjaustymas" *(1 Kor 7, 19)*. Tačiau kai į Antiochiją atvyko žydų „nuo Jokūbo", Petras pasitraukė nuo neapipjaustytųjų, „bijodamas tų, kurie buvo iš apipjaustymo" *(Gal 2, 12)*. Dėl šio tad Petro svyravimo Paulius ir pasipriešino „jam į akis", pasakydamas „visų akyse", kad jis *elgiasi* „ne taip tiesiai, kaip reikalauja Evangelija" *(Gal 2, 14)*. Nes Evangelija nereikalavo iš pagonių, kad jie, tapdami Kristaus išpažinėjais, prisiimtų ir Mozės apipjaustymo nuostatą. Tačiau kai kurie *žydai* to reikalavo. Valgydamas su neapipjaustytaisiais, Petras paneigė šį kai kurių žydų reikalavimą. Tačiau tų pačių žydų akivaizdoje jis nedrįso Evangelijos lygybės pabrėžti ir todėl atsiskyrė nuo tų, su kuriais pirmiau buvo valgęs. Šis tad Petro nenuoseklumas bei bailumas kaip tik ir pažadino visiškai teisingą Pauliaus atoveiką. Bet tai buvo atoveika į *asmeninį* Petro elgesį. Tokios atoveikos bei pasipriešinimo yra pilna Bažnyčios istorija. Kai hierarchai *asmeniniu savo gyvenimu* — vis tiek ar jie būtų popiežiai, ar vyskupai, ar kunigai,— darosi peiktini, jiems galima, o kai kada net ir reikia pasipriešinti visų akyse. Tačiau tai nėra jokia opozicija Bažnyčioje. Tai greičiau mėginimas įtaigoti atskirą hierarchą, kad jo asmeninis gyvenimas kaip tik nebūtų „opozicijoje" Evangelijai. Pauliaus pasipriešinimu Petrui remti teisę priešintis popiežiui ar vyskupui kaip tikėjimo ar dorovės skelbėjui reiškia iškreipti ano pasipriešinimo esmę, asmeninio elgesio papeikimą sujaukiant su tikėjimo ar dorovės skelbimo atmetimu. Nuostabu yra dar ir tai, kad šiandien bažnytinės opozicijos šalininkai nė nemėgina peikti asmeninio savo bendrininkų elgesio, šaukdamiesi asmens neliečiamumo bei laisvo apsisprendimo teisės. Vargu tad ar jie būtų pasipriešinę ir Petrui, kaip tai darė Paulius. Užtat dabar pilna priešinimosi ne asmeniui, bet mokymui bei skelbimui, kas kaip tik ir sudaro tikrą prasmę opozicijos turinį, paverčiantį ją „kita evangelija", kurios skelbti neturi teisės niekas, net ir „angelas iš dangaus" *(Gal 1, 8)*.

Ketvirtas skyrius

BAŽNYČIOS TAUTĖJIMAS

Trečias bruožas, būdingas bažnytinio gyvenimo linkmei po II Vatikano susirinkimo, yra jos tautėjimas, dažnai vadinamas „vietinės Bažnyčios" atgaivinimu bei augimu. Vakarų lotyniškoji Bažnyčia — priešingai įvairiakalbei ir įvairiakultūrei Rytų Bažnyčiai — ilgus amžius didžiavosi savo anttautiškumu kaip regima visuotinumo apraiška. Ji jautėsi esanti tasai paties Kristaus minimas garstyčios grūdas, „tiesa, mažiausias tarp visų sėklų", iš kurio tačiau „darosi medis, taip kad dangaus paukščiai atskrenda ir gyvena jo šakose" *(Mt 13, 32)*, jų globiami ir tuo būdu jungiami į vieną šeimą. *Viena* santvarka, *viena* įstatymdavystė, *viena* liturgija buvo ryšiai, jungę įvairias tautas bei kultūras Katalikų Bažnyčioje. Tautinės ir kultūrinės skirtybės čia nebuvo visiškai nustelbtos ar pamirštos. Tačiau jos galėjo reikštis tik religinio gyvenimo pakraštyje, dažniausiai liaudies maldingume, arba būti kaip išimtys, nesudarydamos bendros taisyklės, o greičiau šiąją patvirtindamos. Bendra gi taisyklė ir bendra plotmė visoms tautoms bei kultūroms buvo ta pati. Tiesa, ji buvo gana stipriai persunkta lotyniškąja dvasia. Kadangi tačiau ši dvasia buvo ne kurios nors gyvos tautos, o jau mirusios kultūros dvasia, todėl Katalikų Bažnyčios lotyniškumas nebuvo pergyvenamas kaip vienos tautos viršenybė ar net priespauda. Greičiau tai buvo regima anttautinė sąja, jungianti tautas į vieną visuotinę Bendruomenę. Dėl Romos Bažnyčios lotyniškumo nė viena tauta nesijautė esanti „išrinktoji" arba „vyraujančioji".

Todėl ir atskiro kataliko santykis su šia anttautine visuotine Bažnyčia buvo savotiškai šiltas, sakytume, *naminis*: jis niekur nesijautė svetur, o visur namie. Kiekvienos Mišios kiekvienoje katalikų pasaulio bažnyčioje

jam buvo taip lygiai savos, kaip ir jo paties krašte. Taip pat ir visi kiti sakramentai. Jei kalba kiek kai kur kliudė — išpažinties ar pamokslo atveju,— tai jos galima buvo šiek tiek pramokti, ko ir pakako, nes tautinės kalbos Katalikų Bažnyčioje svarbesnio vaidmens nevaidino. Tą patį reikia pasakyti ir apie bažnytinę sąrangą — vyskupijos, parapijos, vienuolijos — ir apie įstatymus, kurie nuo pop. Benedikto XV (plg. apaštalinė konstitucija „Providentissima Mater", 1917 m.) visiems visur buvo vienodi (išskyrus su Roma susijungusias Rytų Bažnyčios dalis, turėjusias ir tebeturinčias savus kanonus). Svetimšalių, kurie, peržengę tautines sienas, pasijunta užsienyje, Katalikų Bažnyčioje nebuvo ir neprivalėjo būti. Visi buvo pridengti ano iš garstyčios grūdelio išaugusio didžiulio medžio ir todėl visi jautėsi namie religiniu atžvilgiu. Kas betgi šis lotyniškas Bažnyčios visuotinumas buvo: tikrovė ar apgaulinga išorė? Tai klausimas, kuris dabar kaip tik kyla ir kurį šiame skyriuje mums tenka pasvarstyti.

1. BAŽNYČIOS ANTTAUTIŠKUMO APGAULĖ

Ar Bažnyčios anttautiškumas priklauso prie *esminių* jos savybių? Iš sykio atrodo, kad taip. Juk eiti „į visą pasaulį" ir skelbti „Evangeliją visam sutvėrimui" *(Mk 16, 15)* reiškia šia Evangelija jungti tautas į vieną tikėjimo bendruomenę. Betgi Evangelija, kaip sakėme, yra tik viena. Ji iškyla viršum bet kokio tautiškumo. Kaip Kristus, nors ir gimęs iš konkrečios tautos, kalbėjęs jos kalba ir gyvenęs jos būdu, pasilieka mokyme, dorovėje, sakramentuose anttautiniu būdu ligi „pasaulio pabaigos" *(Mt 28, 20)*, taip ir Bažnyčia, nors ir kilusi visai konkrečioje vietoje bei turėjusi vienos tautos apaštalus, greitai betgi pralaužė šios tautos sienas ir išėjo į stabmeldiją. Tai ji padarė ne savo noru, bet paties Viešpaties nurodymu. Kas atidžiau skaito Apaštalų Darbų knygą, gali lengvai pastebėti, kad Kristaus mokiniai patys savo valia nesirengė peržengti Palestinos sienų ir nešti Evangelijos ligi žemės pakraščių. Tiesa, atsivertęs Saulius „kalbėjo taip pat pagonims ir ginčijosi su helenistais" *(Apd 9, 29)*. Pilypas pakrikštijo Etiopijos iždo viršininką (plg. *Apd 8, 38*). Bet tai buvo tik atskiri atvejai, išsitekę Palestinos erdvėje. Nukankinus šv. Steponą, Jeruzalėje

„prasidėjo didelis Bažnyčios persekiojimas" *(Apd 8, 1)*, „ir visi, išskyrus apaštalus, išsiskirstė Judėjos ir Samarijos šalyje" *(Apd 8, 1)*, o kai kurie „nuvyko iki Finikijos, Kipro ir Antiochijos" *(Apd 11, 19)*. Tačiau Naujasis Testamentas čia pat pastebi, kad „jie niekam daugiau neskelbė mokslo, kaip tiktai žydam" *(Apd 11, 19)*. Vadinasi, net ir už Palestinos sienų atsidūrę, pirmieji krikščionys mėgino saugoti tautinį žydiškąjį Evangelijos pobūdį. „Tikintieji iš apipjaustytųjų", kaip žydus krikščionis vadina Apaštalų Darbai, todėl ir stebėjosi, kad Cezarėjoje, šv. Petrui sakant pamokslą, „Šv. Dvasios Malonė buvo išlieta ir ant pagonių" *(Apd 10, 45)*. O kai Petras po šio pamokslo, pakrikštijęs stabmeldį Kornelijų su jo giminėmis bei pažįstamais, grįžo Jeruzalėn, tai jo tautiečiai pasitiko jį priekaištaudami: „Kam ėjai pas žmones neapipjaustytus ir su jais valgei?" *(Apd 11, 3)*.

Tačiau pats Viešpats atitiesė šias klaidingas pirmųjų Palestinos krikščionių pastangas ir nurodė Bažnyčiai tikrąjį jos kelią. Buvodamas sykį Jopėje, „Petras užkopė ant stogo melstis apie šeštą valandą. Jis jautėsi alkanas ir norėjo valgyti. Betaisant jam valgio, užėjo jam dvasios pagavimas. Jis matė atvirą dangų ir nusileidžiantį kažkokį didelį indą... Tenai buvo visokių keturkojų, žemės šliužų ir dangaus paukščių. Jam taip pat pasigirdo balsas: Kelkis, Petrai, pjauk ir valgyk! Bet Petras atsakė: Nieku būdu, Viešpatie, nes aš niekad nevalgau nieko paprasto ir sutepto. Balsas jam antrą kartą sakė: Ką Dievas apkuopė, tu nevadink paprastu. Tai pasikartojo tris kartus, ir indas tuojau vėl buvo paimtas į dangų" *(Apd 10, 9—16)*. Iš sykio Petras nesuprato, ką šis regėjimas reiškia. Bet jam bemąstant atėjo du vyrai ir klausė, „ar čia vieši Simonas, vadinamas Petru" *(Apd 10, 18)*. Jie esą pasiųsti šimtininko Kornelijaus surasti jį ir pakviesti į namus, kad išgirstų Kristaus Evangeliją ir priimtų Krikštą. Tada Petrui staiga pasidarė aiški regėjimo prasmė: pats Viešpats siuntė jį pas stabmeldžius. Nusileidęs iš dangaus indas buvo ne kas kita, kaip Bažnyčia, kurioje esama visokių visokiausių žemės padarų. Žydam jie atrodė neverti Evangelijos, nes sutepti. Bet Dievas juos jau buvo apkuopęs Kristaus krauju. Todėl žydai nebegalėjo jų atstumti; jie turėjo eiti į juos ir regimai įjungti į atpirktąją žmoniją. Štai kodėl Petras, nieko nelaukdamas, iškeliavo su pasiuntiniais į Cezarėją pas šimtininką Kornelijų, kuris jo laukė, „susišaukęs

savo gimines ir artimuosius prietelius" *(Apd 10, 24)*. Jis skelbė jiems Viešpaties žodį, nužengdino ant jų Šv. Dvasią ir pakrikštijo juos vandenimi (plg. *Apd 10, 44—48*). Tai buvo nuostabus įvykis, turėjęs lemiančios reikšmės visai tolimesnei Krikščionybės istorijai. Juo buvo sulaužytas Bažnyčios užsisklendimas vienoje tautoje ir atidarytas Evangelijai kelias „į visą pasaulį".

Tačiau „visas pasaulis" anuo metu reiškė ne ką kita, kaip Romos imperiją, kurios centre stovėjo graikai ir romėnai. Peržengę žydų tautos sienas, apaštalai — pirmoje eilėje Petras ir Paulius — atsidūrė kitos tautos ribose, būtent graikų tautos, kuri tais laikais kultūriškai vyravo net ir pačioje Romoje. Romėnai buvo graikus pavergę politiškai, bet graikai buvo romėnus pavergę kultūriškai — pagal žinomą posakį: *„capta victorem cepit* — nugalėta (Graikija) pasijungė nugalėtoją". Toks pat likimas ištiko ir Bažnyčią. Bažnyčia nugalėjo stabmeldiją savo turiniu, bet buvo pajungta graikiškai gyvenimo bei mąstymo, elgesio bei tvarkos lyčiai. Izraelitiška lytis čia buvo pakeista helenistine lytimi. Jau tik tas faktas, kad vienintelė Mato evangelija yra parašyta hebrajų kalbos aramajų tarme, o visos kitos Naujojo Testamento knygos yra parašytos liaudine graikų kalba, turėjo nepaprastos įtakos krikščioniškojo turinio perkėlimui iš vienos tautos mąstysenos į kitos tautos bei kultūros mąstyseną. Juk „kalbos klausimas", kaip pastebi W. Jaegeris, helenistinio tarpsnio tyrinėtojas, „anaiptol nebuvo nereikšmingas dalykas. Kartu su graikų kalba apvaldė krikščioniškąjį mąstymą ištisas įvaizdžių, sąvokų, paveldėtų prasmenų ir subtilių skirtybių pasaulis" [51]. Ir šitas pasaulis perskverbė tiek Evangeliją, tiek tradiciją. Prisiminkime tik, kad pirmieji septyni visuotiniai Bažnyčios susirinkimai buvo sušaukti graikiškosios Bizantijos erdvėje, vedami graikiškų teologų (lotyniškieji teologai juose maždaug tiek teturėjo reikšmės, kiek lietuviai filosofai tarptautiniuose filosofijos kongresuose!), ir kad jų nutarimai buvo išreikšti graikų kalba, nes kristologiniai ginčai — jie kaip tik ir buvo anų visų susirinkimų svarstymo objektas — visi be išimties buvo kilę Rytuose ir siejosi su graikiškąja filosofija. Ne veltui tad šiandien sakoma, kad „Kristaus paslaptį mums praskleidė Rytų Bažnyčia", tuo metu dar buvusi vienybėje su Vakarų Bažnyčia [52]. Tačiau Rytų Bažnyčia buvo ne

kas kita, kaip sukrikščionintas graikiškumas arba sugraikintas krikščioniškumas.

Iš kitos pusės, per Tertulianą (2 šimtm.), šį nuostabų stilistą ir kartu teisinį mąstytoją, ir vėliau per šv. Augustiną (4 šimtm.), giliaprasmį egzistencinį mąstytoją, ir lotyniškoji kalba bei dvasia skleidė savo įtaką — gal mažiau teologijoje, bet aiškiai teisinėje ir drausminėje Vakarų Bažnyčios sąrangoje. Kadangi betgi Vakarai nuolatos buvo drumsčiami politinių sąmyšių, kilusių iš germanų kilnojimosi ir naujų valstybių gimimo, todėl ir Vakarų Bažnyčios išsivystymas negalėjo eiti taip nuosekliai, kaip Rytų Bizantijoje, kuri buvo nuo tautų kilnojimosi apsaugota ir todėl galėjo ramiai virškinti graikiškąjį pradą, sutapdydama jį su Evangelija ir visa savo teologine, sakramentine, liturgine, teisine ir net asketine sąranga. Tačiau nuo vad. Karolingų renesanso lotyniškoji dvasia pradeda reikštis Bažnyčioje gana stipriai. Per Škotą Eriugeną (9 šimtm.), Petrą Damianą (11 šimtm.), šv. Anzelmą (11 šimtm.), šv. Bernardą (12 šimtm.), Pjerą Abelarą (12 šimtm.) ir kitus prieiname prie scholastikos Bažnyčioje. Šv. Augustinas atsigavo visa jėga; Aristotelis buvo sulotynintas ir sukrikščionintas; lotynų kalba ir romėniškoji teisė virto veiksniais, kurie įtaigojo bažnytinį gyvenimą ligi gelmių, kaip tik ir sukurdami lotyniškąjį Vakarų Bažnyčios visuotinumą. Net ir garsusis 15 šimtm. Renesansas, gyręsis atradęs senovę, iš tikro buvo daugiau lotyniškumo negu graikiškumo nešamas. Pasiuntęs iš Konstantinopolio Homero raštus Petrarkai kaip dovaną, Mykolas Sigeras gavo iš šio didžio Renesanso poeto atsakymą: *„Homerus tuus apud me mutus, immo vero apud illum surdus sum* — Tavo Homeras man yra nebylys, kadangi aš jam esu kurtinys": Petrarka nemokėjo graikiškai, todėl jam Homeras nieko ir nesakė [53]. Trumpai tariant, Bažnyčia, išėjusi iš Palestinos „į visą pasaulį", pateko graikiškai-lotyniškon įtakon, apsivilko graikiškai-romėniško pasaulio lytimis ir, žlugus romėnams bei graikams kaip tautoms, didžiavosi šiomis lytimis kaip savo anttautiškumo ženklu, išreiškiančiu jos visuotinumą. Tai buvo tarsi „šviesa pagonims", iškilusi „visų tautų akivaizdoje" *(Lk 2, 32)*, ginama apologetikos vadovėliuose ir bažnytiniuose nuostatuose. Atrodė, kad graikiškai-lotyniškoji Bažnyčios lytis iš tikro yra nebepakeičiamas jos reiškimosi būdas pasaulyje.

Šis betgi įspūdis laikėsi tik tol, kol Bažnyčia plito Europos ir naujaisiais laikais Amerikos žemynuose. Bet kai tik ji pamėgino kelti koją Azijon bei Afrikon ir kai šio pastarojo žemyno tautos pasiekė aukštesnės tautinės bei kultūrinės sąmonės, tuojau pasirodė, kad graikiškai-lotyniškasis Bažnyčios visuotinumas yra ne kas kita, kaip vakarietiškas apvalkalas — daugiau nieko. Be abejo, Krikščionybės idėjos yra tokios gilios, jog joms išreikšti reikia tam tikro dvasios subendrinimo, tam tikros „laiko pilnybės", kad Dievo Karalystė galėtų priartėti ir kad Evangelija galėtų būti priimta (plg. *Mk 1, 15).* Čia turbūt yra pagrindas, kodėl šv. Tomo apaštalo žygis į Indiją nepasisekė: Tomo skelbta indams Evangelija sunyko, palikdama tik neaiškių prisiminimų, nors jos pėdsakų šiandienos istorikai vis daugiau atranda, deja, tik kaip sustingusių archeologinių liekanų. Tikrų šio sunykimo priežasčių nežinome. Bet galima spėti, kad kraštas, į kurį Tomas pateko, nebuvo kultūriškai pribrendęs Krikščionybei suprasti bei vykdyti. Krikščionybė nėra prigimto kultūros išsivystymo ar žmogaus brendimo išdava, kaip šiandien norėtų teigti kultūros istorikai (A. Toynbee) ar psichologai, randą tris asmenybės bei dorovės brendimo tarpsnius: instinktyvų, humanistinį ir krikščioniškąjį. Tai esminis Krikščionybės nesupratimas. Krikščionybė yra laisvas Dievo nusileidimas į žmogaus prigimtį, todėl neturįs nieko bendro su kultūros pažanga ar asmens brendimu. Iš kitos tačiau pusės, kad šis Viešpaties nusileidimas būtų įmanomas, reikalinga, kad tiek kultūra, tiek atskiras asmuo būtų pasiekę reikalingo aukščio. Kaip Kristus negalėjo įsikūnyti fiziškai sugadintoje ar psichiškai nesveikoje prigimtyje, nes tokiu atveju nebūtų galėjęs vykdyti savo pasiuntinybės, taip ir Bažnyčia negali įsikūnyti barbariškoje aplinkoje, nes ji irgi negali vykdyti savų uždavinių. Bendras dėsnis, kad „malonė reikalauja prigimties kaip pagrindo — *gratia supponit naturam*", tinka ir Bažnyčios santykiams su kultūros išsivystymu. Tai pastebime čia todėl, kad suprastume, kodėl Evangelija pražydo graikiškai-romėniškoje erdvėje ir kodėl ji suskurdo tolimuose Azijos ir Afrikos žemynuose, kurie nebuvo paliesti graikiškai-romėniškos dvasios aukščio.

Ši tačiau pastaba yra teisinga tik iš dalies, vadinasi, tik ten, kur kultūra iš tikro yra labai žema. Ji betgi

neišaiškina Bažnyčios nepasisekimo ten, kur kultūra yra aukšta ir kur Evangelija vis dėlto yra nepriimama, kaip tai yra atsitikę Azijoje naujaisiais laikais — Pranciškaus Ksavero ir Matteo Ricci veiklos metu (16—17 šimtm.). Krikščionybės nepasisekimas aukštos kultūros kraštuose yra priežastingai susijęs su graikiškai-lotyniškuoju pavidalu. Misijos Azijoje (ryškus pavyzdys yra Kinija [54]) sužlugo todėl, kad Bažnyčia atėjo čion ne kaip atvira kiekvienai tautai bei kultūrai, bet kaip užsisklendusi graikiškai-lotyniškame kiaute. Tiek Indijoje, tiek Japonijoje, tiek Kinijoje ji rado gilų religingumą, tiesa, stabmeldišką, tačiau anaiptol ne lėkštą — taip lygiai, kaip ir Graikijoje, apie kurios žmones šv. Paulius galėjo tarti: „Atėnų vyrai, aš matau, kad jūs visais atžvilgiais esate tikrai dievobaimingi" *(Apd 17, 22)*. Užuot tačiau, kaip tai darė šv. Paulius, atsirėmusi į Azijos žmogaus sąvokas, papročius, simbolius, liturgines apeigas, Bažnyčia nešė į Aziją savą vakarietiškumą ir mėgino juo apvilkti svetimo žemyno dvasią. Kai kurių misininkų, kaip Cosme de Torreso (Japonijoje) ar Matteo Ricci (Kinijoje), pastangos eiti šv. Pauliaus keliu ir įglausti azijietinės kultūros lytis į Evangeliją susilaukė Romos pasipriešinimo ir patraukė paskui save krikščionių persekiojimą bei Krikščionybės sunykimą. Argi nebūdinga, kad pastaraisiais amžiais su Roma susijungusios Rytų Bažnyčios dalys jokios misijų veiklos nei Azijoje, nei Afrikoje neišvystė — kaip tik todėl, kad jom buvo ir tebėra uždrausta krikščioninti šių žemynų stabmeldžius pagal *savą* liturgiją bei sąrangą. Visos misijos turinčios būti vedamos tiktai pagal lotyniškąjį ritą ir lotyniškuosius nuostatus bei įstatymus.

Bažnyčios žygiuose kitų žemynų erdvėje kaip tik ir atsiskleidė jos anttautiškumo apgaulė. Norėdama būti anttautinė, Bažnyčia nusisuko nuo tautiškumo, nemėgino jo įglausti į save ir nesistengė pašvęsti tautinių vertybių. Dar daugiau: susidūrusi su visai skirtingomis tautomis bei kultūromis, ji bandė primesti jom vakarietišką dvasią tiek teologijoje, tiek liturgijoje, tiek teisėje. Tuo būdu Bažnyčios visuotinumas virto graikiškai-lotyniškosios lyties visuotinumu ir neišvengiamai turėjo sunaikinti pats save. Europoje bei Amerikoje šis visuotinumas nebuvo tautoms tiek svetimas, nes visa jų kultūra buvo daugiau ar mažiau išriedėjusi iš graikiškai-lotyniškojo šaltinio. Graikiškai-lotyniškoji dvasia joms atėjo

ne kartu su religija, bet apskritai visu jų kultūrėjimo vyksmu. Tuo tarpu Azija turi savą kultūrą, labai seną, labai švelnią, labai daugiašakę ir kartu gilią. Jai tad grynai su religija atkeliavęs graikiškai-lotyniškas pavidalas buvo visiškai svetimas. Ji pergyveno jį kaip užmačią, atėjusią su politiniu Europos valstybių kolonializmu. Nuosekliai tad tiek Azijoje, tiek veliau Afrikoje Bažnyčia buvo laikoma viena iš europinio kolonializmo jėgų. Tapti krikščionimi reiškė šių žemynų žmonėms, ypač inteligentams, palikti savą kultūrą ir pereiti atėjūnų bei prispaudėjų pusėn. Azijos ir Afrikos tautų bei kultūrų akivaizdoje išryškėjo vakarietiško Bažnyčios visuotinumo tragika, kaip ir bet kurios kitos „iš pasaulio" pasiimtos gyvenimo lyties. Bažnyčios visuotinumas graikiškai-lotynišku pavidalu ne tik kad nebuvo išreikštas, bet jis virto tiesiog užtvara tikrajam visuotinumui. Rytų Bažnyčios teologai jau seniai prikaišiojo Katalikų Bažnyčiai, esą ši „nepašvenčianti kalbos, tos nuostabiausios tautinės dvasios apraiškos" [55]. Pratęsdami šį priekaištą, galime pridurti, kad ji nepašvenčianti nė tautinių papročių, tautinės muzikos, tautinių šokių, tautinių drabužių, nes visų šių dalykų neįsileidžianti į šventyklą. Tai priekaištas, kurį kėlė dar gerokai prieš II Vatikano susirinkimą ir prancūzų katalikų teologas, dabar kardinolas Jeanas Daniélou sakydamas, esą „reikia tik įsivaizduoti, ką reiškia negrui ar kiniečiui mokytis lotyniškai. Misininkas, verčiąs šiuos žmones klausyti lotyniškų Mišių, iš tikro yra žiauriai negailestingas" [56]; negailestingas ne kaip žmogus ar dvasiškis, bet kaip *atstovas* sulotynintos Bažnyčios, nešančios savo lotyniškumą į tokias tautas, kurios su juo neturi nieko bendro. Šis priekaištas liečia liturgiją. Tačiau jis tinka ir visoms kitoms bažnytinio gyvenimo sritims. Tai, kas Bažnyčios istorijoje išaugo iš Vakarų Europos mąstymo, papročių, socialinių santykių, gali netikti ir dažnai netinka kitų žemynų žmonių mąstysenai bei santykiuosenai, turinčioms savyje kitokių bruožų ir kitokių vertybių. Visa tai paneigti ir, užuot juos į Bažnyčią įėmus, keisti juos vakarietiškais bruožais bei vakarietiškomis vertybėmis reiškia visuotinumą paversti uniforma. Iš sykio taip gražiai atrodąs ir naminiu jaukumu dvelkiąs Bažnyčios anttautiškumas galų gale pasirodo esąs ne kas kita, kaip graikiškai-lotyniškas uniformizmas.

2. BAŽNYČIOS VIRTIMAS TAUTINE

Ir štai II Vatikano susirinkimas nusprendė atsisakyti šio apgaulaus visuotinumo ir išvilkti Katalikų Bažnyčią iš graikiškai-lotyniškos uniformos. Iš tikro, juk jeigu, kaip skelbia Susirinkimas, „savo uždaviniu ir prigimtimi Bažnyčia nėra surišta su kuria nors viena kultūros forma arba politine, ūkine bei visuomenine sistema" (I, 212), tai savaime aišku, kad ligšiolinis jos graikiškai-lotyniškas pavidalas yra grynai istorinis, nesusijęs su jos esme, todėl galįs būti pakeistas arba bent paskelbtas lygiateisiu bei lygiaverčiu su kitais pavidalais. Jei Bažnyčia galėjo būti sugraikinta bei sulotyninta, kodėl ji negalėtų būti suindinta, sukinietinta, sujaponinta arba sunegrinta? Argi neteisus yra kard. J. Daniélou sakydamas, esą jis negalįs „iš viso įsivaizduoti, kaip galėtų negras garbinti Dievą nešokdamas, nes visa jo esmė yra šokio tiek persunkta, jog šis sudaro nebepašalinamą jo kultūros dalį" [57]? Tas pat tenka pasakyti ir apie indų polinkį į meditavimą bei asketizmą, kiniečių pagarbą mirusiems senoliams ir prosenoliams. Kodėl visa tai negalėtų tapti bažnytinio gyvenimo pradais, kaip jais tapo graikų misterijos Rytų Bažnyčios liturgijoje, romėnų teisė Vakarų Bažnyčios įstatymuose, platoniškai-aristotelinis mąstymas teologijoje, stoikų dorovės nuostatai krikščioniškojoje askezėje? Kodėl Bažnyčia negalėtų prisiminti, kad ji yra ne tik organizmas kūno pavidalu, ne tik keleivė per pasaulį amžinosios buveinės linkui, bet ir *didžiulis medis*, turįs priglausti įvairiarūšių paukščių? Juk argi tik viena paukščių rūšis ieškosi šio medžio? Argi visi paukščiai jame suka vienodus lizdus? Medžio kaip paukščių prieglaudos vaizdas Bažnyčiai atveria taip lygiai naujų prošvaisčių, kaip ir keleivės vaizdas.

Reikia tad džiaugtis, kad II Vatikano susirinkimas šio vaizdo reikšmę suprato ir juo pagrindė tolimesnį Bažnyčios santykį su įvairiomis tautomis bei kultūromis. Susirinkimo teiginys, esą Bažnyčia „stovi viršum rasės arba tautos skirtumų" (II, 224) ir nėra „surišta su kuria nors viena kultūros forma" (I, 212) arba „neatskiriamai susieta su jokia rase ar tauta" (I, 234), nors ir teisingas pats savyje, dar neteikia jokio turinio. Jis tik atveria aną iš garstyčios sėklos išaugusį medį visiems dangaus paukščiams. Jeigu šiuo neigiamu pasisakymu

Susirinkimas Bažnyčios santykį su tautomis bei kultūromis būtų ir išsėmęs, vargu ar tektų mums kalbėti apie Bažnyčios tautėjimą kaip būdingą šiandienos bruožą. Tačiau Susirinkimas, atsiribodamas nuo vienos kurios kultūros, kartu pabrėžė ir Bažnyčios pareigą eiti į atskiras tautas bei kultūras ir jose įsišaknyti, kaip kad ji savo metu įsišaknijo graikų bei romėnų kultūroje. Tai nedviprasmiškai Susirinkimas skelbia savame dekrete apie misijinę Bažnyčios veiklą: „Tikinčiųjų bendruomenė, pasipuošusi savosios tautos kultūrinėmis vertybėmis, tebūnie giliai įsišaknijusi žmonėse" (II, 233). Kad tai nėra taktinis posūkis, o gili įžvalga į pačią Bažnyčios prigimtį, rodo paties Susirinkimo tiesiama lygiagretė tarp Kristaus ir Bažnyčios; lygiagretė, kurią nuolatos čia pabrėžiame, nes ji vienintelė gali mums atskleisti Bažnyčios būseną pasaulyje. Susirinkimas sako: „Norėdama visiems perteikti išganymo paslaptį ir Dievo atneštąjį gyvenimą, Bažnyčia privalo taip įsijungti į visas šias grupes, kaip pats Kristus, kuris įsikūnijimu susivaržė save tam tikromis visuomeninio ir kultūrinio gyvenimo sąlygomis tų žmonių, su kuriais bendravo" (II, 227). Tai reiškia: savo esme bei pasiuntinybe Bažnyčia iškyla viršum visų tautų ir kultūrų; šia prasme ji yra griežtai anttautinė; tačiau savo gyvenimu pasaulyje ji turi įsišaknyti ten, kur ji vykdo savo pasiuntinybę, kaip kad Kristus buvo įsišaknijęs Izraelyje; šia prasme ji turi būti tautinė. Bažnyčios anttautiškumas nereiškia tad *vieno* kurio pavidalo pirmenybės, kaip buvo ligi šiol; jis reiškia dieviškojo, Bažnyčios skelbiamo ir vykdomo gyvenimo skleidimąsi *įvairiuose* pavidaluose. Ne žmogiškai istorinė Bažnyčios pusė turi būti anttautinė, bet dieviškai amžinoji, kuri persunkia žmogiškąją pusę, ją pakilnindama bei pašvęsdama, tačiau jokiu būdu jos nenaikindama ir nežalodama. Todėl Susirinkimas ir skatina misininkus „kiekvienoje didesnėje teritorijoje, kurią jungia bendras visuomeninis kultūrinis paveldėjimas" (II, 245), taip tvarkyti teologines studijas, kad „būtų iš naujo tyrinėjami Dievo apreikštieji įvykiai ir žodžiai, užrašyti Šventajame Rašte ir aiškinti Bažnyčios Tėvų bei mokančiosios Bažnyčios" (II, 245). Kitaip sakant, Susirinkimas ragina misininkus Azijoje, Afrikoje ir visur kitur elgtis taip, kaip elgėsi apaštalai, atvykę iš Palestinos į helenistinės kultūros erdvę, būtent: iš naujo permąstyti Viešpaties Apreiškimą pagal atitinka-

mos erdvės dvasią ir teikti Bažnyčiai tokią sąrangą, kuri atitinka anos erdvės socialinę bei teisinę sąrangą. „Tai leis,— sako Susirinkimas,— aiškiau pamatyti, kaip tikėjimas, panaudodamas tautų filosofiją ir išmintį, gali pasidaryti artimesnis protui, ir kaip tautų papročiai, gyvenimo samprata ir visuomeninė santvarka gali būti derinami su dorove, kurios moko Dievo Apreiškimas" (II, 245). Trumpai tariant, „šitoks krikščioniškasis gyvenimas bus pritaikytas kiekvienos kultūros prigimčiai ir pobūdžiui" (II, 245). Ir tik šitoks daugiariopumas bus išraiška Bažnyčios vienybės (plg. II, 246).

Dviem dalykais II Vatikano susirinkimas atsiribojo nuo graikiškai-lotyniškojo Bažnyčios apvalkalo kaip jos visuotinumo bei vienybės išraiškos, būtent: *gimtosios kalbos leidimu liturgijoje ir vyskupų tautinių konferencijų įteisinimu bažnytinėje sąrangoje.* Nuostabiai greitas šių dviejų dalykų įsipilietinimas visame katalikiškame pasaulyje rodo, kad ligšiolinis Bažnyčios anttautiškumas iš tikro buvo pergyvenamas kaip grynai formalinis ir todėl pirma proga pačių Bažnyčios vadovų buvo padėtas į šalį.

II Vatikano susirinkimas gimtosios kalbos liturgijoje neįsakė; jis ją tik *leido* šalia lotynų kalbos. Liturgija, pagal Susirinkimą, „yra pirmasis ir būtinas šaltinis, iš kurio tikintieji gali semtis tikrai krikščioniškosios dvasios" (I, 130). Nuosekliai tad tikintieji turi „liturginėse apeigose" dalyvauti „pilnai, sąmoningai ir aktyviai, kaip to reikalauja pati liturgijos esmė" (t. p.). Jeigu anksčiau buvo labiau pabrėžiama objektyvinė liturgijos pusė, nepriklausanti nei nuo kunigo, nei nuo tikinčiųjų nuotaikos, tai Susirinkimas pakartodamas (plg. I, 128, 129, 130, 132) pabrėžia „sielovadinę subjektyvinę pusę". Pašvęstieji ganytojai turi žiūrėti ne tik kad „liturginis veiksmas būtų teisėtai ir leistinai pagal nuostatus atliekamas, bet taip pat kad tikintieji jame dalyvautų sąmoningai, aktyviai ir vaisingai" (I, 129). Šiam gi sąmoningam, aktyviam ir vaisingam dalyvavimui, vadinasi, visai sielovadinei liturgijos pusei, reikalinga, kad tikintysis *suprastų*, kas prie altoriaus darosi; suprastų ne tik veiksminius ženklus, bet ir pačią kalbą, šiuos ženklus lydinčią arba iš jų kylančią. Sielovadinės liturgijos pusės pabrėžimas savaime reikalauja, kad liturgija būtų švenčiama *gimtąja kalba*, kaip tai yra buvę pirmininėje Krikščionybėje ir kaip tai yra išlikę visoje Rytų Bažnyčioje. Štai

kodėl II Vatikano susirinkimas ir pastebėjo, kad „tiek Mišiose, tiek teikiant sakramentus, tiek atliekant kitus liturginius veiksmus daug naudos žmonėm gali atnešti gimtoji kalba. Todėl ji gali būti plačiau vartojama" negu ligi šiol (I, 137; plg. I, 146). Čia kreiptinas dėmesys į žodį *„gali"*: jis reiškia leidimą, bet ne įsakymą, nes Susirinkimas kaip taisyklę ir toliau palaiko liturgijoje lotynų kalbą: „Liekant galioje ypatingam nuostatui, Romos apeigose ir toliau tebūnie naudojama lotynų kalba" (I, 137). Dar daugiau: gimtosios kalbos vartojimą liturgijoje turinti apspręsti „kompetentinga vietos bažnytinė vyresnybė" (t. p.), nes jos galiai yra paliekama nutarti, „ar iš viso įvestina gimtoji kalba ir kiek jos įvestina" (t. p.). Todėl netikslu kalbėti, esą II Vatikano susirinkimas lotynų kalbą liturgijoje *pakeitė* gimtąja kalba. Anaiptol! Jis tik leido šalia lotynų kalbos vartoti ir gimtąją kalbą.

Bet štai čia kaip tik ir atsitiko nuostabus dalykas. Vietinės bažnytinės vyresnybės tučtuojau šį Susirinkimo leidimą pavertė *įsakymu:* visos viešos apeigos, kuriose dalyvauja tikinčiųjų bendruomenė, buvo įsakytos atlikti gimtąja kalba. Lotyniškai Mišios šiandien yra laikomos tik kaip Suma kai kuriose katedrose ar vienuolynų bažnyčiose, atostogų vietose, kur susirenka įvairių tautų žmonės, ir privačiai, kai nedalyvauja tikintieji kaip bendruomenė. Nepaprastai greitai lotynų kalba liturgijoje liko tik išimtis, už kurios atgaivinimą šiandien veltui kovoja tarptautinis „Una voce" sąjūdis. Taip pat ir gimtosios kalbos kiekis liturgijoje greitai buvo vietinių bažnytinių vyresnybių išplėstas ligi visumos. Joje jau nebėra dalių, kurios būtų palaikytos lotynų kalbai, kaip pradžioje Mišių kanonas.

Tautinės vyskupų konferencijos yra *antras* Bažnyčios tautėjimo pavidalas. Vienos šalies vyskupų susirinkimai pasitarti yra dažnas ir ne viename krašte, sakysime, Vokietijoje, seniai vykdomas dalykas. Tačiau kad šitokie susirinkimai virstų *valdomaisiais* Bažnyčios organais, tai yra naujas dalykas, nes pirmesni pasitarimai buvo tik privatinio pobūdžio: tikrasis valdytojas buvo kiekvienas vyskupas skyrium savoje diecezijoje (plg. CIC, can. 329, 335). Tuo tarpu II Vatikano susirinkimas nutarė „būsiant didžiai naudinga, jei visur tos pačios tautos arba vienos kurios krašto srities vyskupai, sudarydami vieną grupę, rinksis nustatytais laikotarpiais pasi-

tarti" (II, 89). Šie betgi vyskupų pasitarimai Susirinkimo noru įgyja *valdomosios galios*: „Teisėti vyskupų konferencijos nutarimai, priimti bent dviejų trečdalių sprendžiamąjį balsą turinčių konferencijos narių ir patvirtinti Apaštalų Sosto, turi juridiškai įpareigojančią galią" (II, 90). Tuo būdu vyskupų konferencijos virsta tikrais bažnytinės sąrangos organais, kurie, kaip Susirinkimas sako, „bendromis jėgomis vykdo savo ganytojinį uždavinį, siekdami paskleisti žmonėm daugiau Bažnyčios teikiamo gėrio, ypač gyvenamojo meto aplinkybėm pritaikytais apaštalavimo būdais ir priemonėmis" (II, 89). Kitaip tariant, *Bažnyčios šiandienėjimo vykdymas yra pavedamas vyskupų konferencijoms*. Jos nutaria gimtosios kalbos pritaikymo būdą liturgijai (plg. I, 138); jos nusprendžia, „kas iš atskirų tautų tradicijų ir savumų tiktų priimti į Dievo kultą" (I, 138); jos pasisako aktualiais sielovados klausimais (plg. II, 89); jos nustato tikinčiųjų pareigas, pav., sekmadienio Mišių klausymas šeštadienį vakare (Vokietijoje), pasninkas penktadienį (Vokietijoje) ar atleidimas nuo jo (Belgijoje, Anglijoje ir kitur); jos tvarko religiškai mišrių moterysčių sakramentinę formą (plg. pop. Pauliaus VI motu proprio „Matrimonia mixta", 1970 m.; teisinių nuostatų § 7). Nėra abejonės, kad vyskupų konferencijos pamažu vis labiau plėtos savo galią ir kad tuo būdu vienos tautos Bažnyčia įgis vis ryškesnį pavidalą.

Tautinių vyskupų konferencijų atsiradimą teologija šiandien pradeda išvystyti į vad. „vietinės Bažnyčios" sampratą. Bažnyčia esanti visuotinė ir vieninga ne tuo, kad turi tą pačią liturgiją, tą pačią teisę ir tą pačią socialinę sąrangą visoms tautoms, bet tuo, kad vidine dvasia ir broliška meile jungianti liturginį, teisinį, organizacinį ir net teologinį įvairumą. „Vietinė Bažnyčia", išsitenkanti tos ar kitos tautos rėmuose, galinti net ir žymiai skirtis nuo kitos „vietinės Bažnyčios", nenustodama būti *visuotine* Bažnyčia, kadangi joje esama visų Bažnyčios pradų, nors ir kitaip nusakomų, tvarkomų bei reiškiamų. Tai esą žymiai daugiau negu valdymo decentralizacija. Tai tikras bažnytinis pliuralizmas, kuriame tauta savo kalba, savo papročiais, savo menu, savo mąstysena apvelka dieviškąjį Apreiškimą, jo skelbimą bei mokymą sakramentų apeigas ir socialinę Bažnyčios sąrangą. Toki kelią į Bažnyčios tautėjimą nurodė ir pats pop. Paulius VI savo kalboje Rugabos katedroje (Ugandoje) susirin-

kusiems Afrikos vyskupams (1969 m. liepos 30 d.). Į klausimą, ar Bažnyčia turinti būti europiška, ar lotyniška, ar rytietiška, ar afrikietiška, popiežius atsakė, kad ji visų pirma turinti būti *katalikiška*, vadinasi, „ji turi pilnai ir visiškai atsiremti į tą patį, esminį ir grindžiamąjį Kristaus mokslo paveldėjimą ir išpažinti tikrą bei vadovaujančią vienos Bažnyčios Tradiciją. Tai yra pagrindinis ir nelygstamas reikalavimas" [58]. Tačiau „šio vieno tikėjimo išraiškos lytys, vadinasi, kalba ir skelbimas gali būti įvairūs, pasilikdami visiškai ištikimi pirmykštei dvasiai. Jie gali atitikti kalbą, stilių, nuotaiką, dvasią, kultūrą to, kuris šį tikėjimą išpažįsta. Šiuo atžvilgiu pliuralizmas yra visiškai galimas ir net *pageidaujamas*... Šia prasme, — čia popiežius kreipėsi tiesiog į susirinkusius vyskupus, — Jūs galite ir privalote turėti *savą* afrikietišką Bažnyčią, nes Jūs turite žmogiškųjų vertybių bei būdingų kultūros lyčių, kurios prašosi patobulinamos. Krikščionybėje jos kaip tik galėtų pasiekti savos pilnybės ir išvystytų tikrai afrikietiškų išraiškos būdų" (p. 424). Tai reiškia: *Krikščionybė atsiveria tautiniams pradams*, juos puoselėja ir brandina. Tautybė ir bažnyčia papildo viena kitą. Tautybė teikia Bažnyčiai istorinių išraiškos lyčių ir pati bręsta krikščioniškųjų vertybių šviesoje. Auga ne tik vakarietiška (graikiškai-lotyniška), bet ir azijietiška, afrikietiška Krikščionybė. Kiekvienas žemynas ar ryškesnės jo dalys gali ir turi turėti savą Krikščionybę. Tai, kas Rytų Bažnyčioje yra buvę amžiais, turį dabar atsirasti ir Vakarų Bažnyčioje. Ir joje turinčios pasireikšti tautos bei jų grupės visu savo būdingumu. Gimtąja kalba liturgijoje ir vietinės Bažnyčios sąranga tauta kaip tik ir teikianti savo įnašą Kristaus religijai.

Tarp šių dviejų Bažnyčios tautėjimo būdų — gimtosios kalbos ir vietinės Bažnyčios — esama vidinio ryšio. Čekų mokslininkas F. Grivecas, rašydamas apie šv. Metodijaus ir Konstantino apaštalavimą Bulgarijoje (9 šimtm.), yra sustatęs tam tikrą silogizmą, kuris pasitvirtino ne tik Rytų Bažnyčios išsivystyme slavų kraštuose, bet kurio pradmenų dabar regime jau ir Vakarų Bažnyčios tautėjime. Šis silogizmas skamba taip: *tautinė liturgija reikalauja tautinės hierarchijos, o tautinė hierarchija veda į tautinę savivaldą* [59]. Liturgija, švenčiama gimtąja kalba, neilgai išsilaiko vienoda, net jeigu tekstai bei apeigos pradžioje ir būtų tie patys. Todėl ir II Vati-

kano susirinkimo reikalavimas, esą prisitaikant „prie įvairių grupių, šalių, tautų" reikia žiūrėti, kad „liktų nepaliesta esminė Romos apeigų vienybė" (I, 138), yra grynai teorinis. Jau pats tekstų vertimas į gimtąją kalbą virsta bendro religinio turinio pritaikymu tautinei mąstysenai bei jausenai. Mažutis pavyzdys. Kiek šios knygelės autoriui yra žinoma, nė viena Europos tauta neišsivertė lotyniškųjų Mišių užbaigos „ite, missa est", bet ją *pakeitė* visiškai kitokiu posakiu: lietuviai — „telydi Jus Viešpaties malonė", vokiečiai — „eikite ramybėje". Kodėl? Todėl, kad išverstas ir atsakymo „ačiū Dievui" palydėtas „ite, missa est — skirstykitės, jau pasiųsta" paverčia Mišių užbaigą kažkokia patyčia: susidaro įspūdis, kad dėkojame už tai, jog jau galime galų gale eiti namo... Tokių pavyzdžių esama ir daugiau, nes net ir vertiniai neperteikia tikros originalo prasmės. Graikiškasis „Kyrie, eleison" anaiptol nereiškia to, ką lietuviškasis vertinys „Viešpatie, pasigailėk" arba rusiškasis „Gospodi, pomiluj". Graikams jis buvo *pasveikinimo* šūkis, panašus į mūsąjį „valio" arba „tegyvuoja", kuriuo vergai sveikindavo savo poną. Įimdami šį „valiavimą" į liturgiją, pirmieji krikščionys kaip tik norėjo juo pasveikinti Kristų Valdovą, ateinantį į savą bendruomenę Mišių metu. Todėl „Kyrie, eleison" ir stovi Mišių pradžioje [60]. Štai kodėl tos liturgijos, kurios norėjo pasilaikyti pirminę „Kyrie, eleison" prasmę, jo neišsivertė, bet naudojo originale (lotynų, sirų, koptų liturgijos [61]). Tuo tarpu išsivertus pasveikinimo prasmė dingsta; pasilieka tik *prašymas* pasigailėti mūsų nusidėjėlių. Tai visai kas kita. Visai kitas pergyvenimas glūdi posakyje „Kyrie, eleison" ir posakyje „Viešpatie, pasigailėk" — taip lygiai, kaip visai kitokia Dievo samprata yra įdėta į posakį „et ne nos inducas in tentationem" ir į pastarąjį lietuvišką vertinį „ir neleiski mūsų gundyti", kuris yra nebe vertinys, bet jau pakaitalas. Taigi jau pats liturginio teksto vertimas yra religinės savivaldos pradžia tautos gyvenime.

Tačiau liturgijos sutautinimas neišsisemia tik gimtosios kalbos įvedimu, vadinasi, tik liturginių tekstų išvertimu arba jų didesniu bei mažesniu pakeitimu. Pats II Vatikano susirinkimas yra pastebėjęs, kad „Bažnyčia net liturgijoje nenori nustatyti griežto vienodumo" (I, 137), todėl leidžia, kad „kompetentinga vietos bažnytinė vyresnybė" apsvarstytų, kas, kaip jau minėta, „iš atski-

rų tautų tradicijų ir savumų tiktų priimti į Dievo kultą", pirmojoje eilėje „sakramentų teikimo, sakramentalijų, procesijų, liturginės kalbos, bažnytinės muzikos bei dailės srityje" (I, 138). Reikia manyti, kad vyskupų konferencijos gausiai naudosis šia teise ir kad tuo būdu vietinės Bažnyčios sąranga vis labiau virs tautine. Be abejo, Mišių bei sakramentų esmė liks ta pati, kaip kad ji yra likusi ir Rytų Bažnyčios įvairume. Bet ši esmė laikui bėgant bus tiek pridengta tautinėmis savybėmis, jog ji galės būti atpažinta tik teoriškai, bet nebe regimai, kaip kad yra buvę lotynų kalbos vyravimo metu. Pamokantis pavyzdys čia gali būti mūsų nepriklausomoje Lietuvoje buvusi ir dar dabar, kur galima, vykdoma Prisikėlimo liturgija: Prisikėlimo apeigos su psalmėmis ir lietuviškomis giesmėmis, procesija tris kartus aplink bažnyčią, varpams gaudžiant ir chorui giedant „Linksma diena mums prašvito", paskui Matutinum prie altoriaus, galop Mišios prieš išstatytą Šv. Sakramentą — visa tai vargu ar buvo panašu į Vakaruose esamą Velykų Sekmadienio liturgiją, niekuo nesiskiriančią nuo paprasto sekmadienio Mišių. Esminė vienybė buvo ir mūsų išlaikyta. Tačiau lietuviškas šios vienybės bei esmės apvalkalas buvo labai skirtingas ir nepalyginamai gražesnis negu grynai romėniška paprasta ir net skurdi liturgija. Pastaroji reforma Mišių apeigas dar labiau nuskurdino. Daugeliui tautų, ypač Pietų Europoje, Azijoje, Afrikoje, Pietų Amerikoje, šis skurdumas nebus pakeliamas, ir jos pasistengs Mišių esmę apsupti gausiomis tautinėmis lytimis. Į liturgiją bus įvesta tautų papročiai, susiję su procesijomis, šokiais, atskiromis šventėmis, įvairiais minėjimais, taip kad nereikia būti pranašu teigiant, jog, sakysime, po 100 metų vokiečių, ispanų, brazilų, filipinų, japonų, kiniečių, indų, afrikiečių liturgija vargu bus lankytojo atpažįstama kaip tų pačių Mišių liturgija. Tautos ateis į Viešpaties kultą visa savo dvasia bei kūryba, kaip kad jos yra atėjusios į jį Rytų Bažnyčioje. Tas pat įvyks ir teologijos, ir įstatymų, ir organizacijos, ir valdymo, ir sielovados srityse. Juo tautinė savivalda religinėje srityje didės, juo labiau viena vietinė Bažnyčia skirsis nuo kitos. Dabartinė kova prieš Romos kurijos centralizmą juk ir yra ne kas kita, kaip pastanga stiprinti vietinių Bažnyčių galią ir tuo pačiu kurti vietinės Bažnyčios savitą pavidalą pagal atitinkamos tautos kultūrines savybes bei tradicijas.

3. SVETIMŠALIAI BAŽNYČIOJE

Bažnyčios tautėjimas betgi tuoj pat pažadina klausimą: ką visa tai reiškia? Ką reiškia posūkis nuo viršūnės *vieno* — graikiškai-lotyniško — pavidalo vienybės į *daugialypę* esmės vienybę? Tai nėra nereikalingas klausimas, nes tiek Bažnyčios regimas anttautiškumas, tiek jos taip pat regimas tautiškumas yra pasiimti „iš pasaulio", todėl pažymėti visomis pasaulio silpnybėmis bei ydomis. Būtų tad naivu manyti, kad šios silpnybės bei ydos pranyks. Kaip graikiškai-lotyniškas anttautiškumas buvo apgaulus ir todėl sudarė tiesiog neperžengiamų kliūčių Bažnyčiai sklisti Azijos ir Afrikos žemynuose, taip lygiai apgaulus yra ir Bažnyčios tautėjimas, nes jis neša su savimi irgi kliūčių, padarančių vietinę Bažnyčią *religiniu užsieniu* kiekvienam, kuris šiai vietinei Bažnyčiai nepriklauso. Kaip apsivilkusi graikiškai-lotynišku drabužiu Bažnyčia manė apimanti visas tautas ir buvo galop priversta pripažinti šios nuomonės klaidingumą, taip lygiai dabar, apsivilkdama įvairiopu tautiniu drabužiu, Bažnyčia bus po kiek laiko irgi priversta pripažinti, kad šis drabužis jai kaip tik kliudo eiti „į visą pasaulį".

Vienoje savo kalboje N. Berdiajevas yra teisingai pastebėjęs, kad „krikščionys visa daro, bet baisiai vėlindamiesi; daro tada, kai tai, kas reikėjo daryti, jau yra padaryta arba nekrikščionių, ar Krikščionybės priešininkų" [62]. Tai tinka socialiniam klausimui, tai tinka žmogaus teisių paskelbimui, tai tinka religijos laisvei valstybėje, tai tinka galop ir tautinių savybių išraiškai Bažnyčioje. Bažnyčia ateina į daugybę sričių, kaip tas pats Berdiajevas sako, *„post factum"*, lietuviškai tariant, kai šaukštai po pietų (t. p.). Čia glūdi vienas iš akstinų, kodėl pasaulis Bažnyčios nemėgsta ir jos siūlomos pagalbos arba visiškai nepriima, arba priima tik mandagiai šypsodamasis, nes ši pagalba, kaip matysime paskutiniame skyriuje, pasauliui yra nereikalinga. Juk ką gi naujo pasakė religijos laisvės pabrėžimas demokratinei valstybei? Ką naujo pasakė enciklika „Progressio populorum" valstybėm, kurios jau keliolika metų skiria didžiules sumas neišsivysčiusioms tautoms ir siunčia joms specialistų? Bet apie tai kiek vėliau. Šioje vietoje mums rūpi tik Bažnyčios tautėjimas, taip lygiai atėjęs per vėlai, kaip ir daugybė kitų Bažnyčios pakaitų. Kai tautos veržėsi iš daugiataučių imperijų (18—19 šimtm.), įsisą-

monindamos savo skirtingumą vienos nuo kitų ir juo grįsdamos savų valstybių reikalavimą, tada Bažnyčia buvo griežtai anttautinė. Romos bažnyčia nebuvo prieglauda tautiniam sąjūdžiui, kaip, sakysime, Graikijos bažnyčia graikų tautos kovoje su turkų jungu (19 šimtm. pradžioje). Priešingai, turėdama savą valstybę, Roma spyrėsi tautiniam Italijos sujungimui ligi pat paskutinių jėgų, kol Pjemonto savanoriai 1870 m. užėmė Romą ir tuo būdu bažnytinę valstybę sužlugdė. Nenuostabu todėl, kad Bažnyčia tuo metu į visą tautinį sąjūdį Europoje, apie kurį mūsų Maironis ilgesingai dainavo, esą „aplinkui jau žydi visur atgimimas" ir „išpančiotos tautos gyvuoja plačiai" (plg. „Jau slavai sukilo"), žiūrėjo kaip į įtartiną dalyką, pavojingą ne tik valstybinei, bet ir bažnytinei vienybei. O jeigu dvasiškijos įnašas tautinės mūsų sąmonės išvystymui bei valstybės puoselėjimui iš tikro buvo didžiulis, tai tik todėl, kad čia buvo ugdomas ne tik lietuviškumas, bet kartu ir atsparumas ortodoksijai. Visai kitaip būtų buvę, jei Rusija būtų buvusi katalikiška šalis. Reikia taip pat neužmiršti, kad Vatikanas buvo *paskutinis*, pripažinęs Lietuvą de jure po I pasaulinio karo. Tai nėra priekaištai. Tai tik pavyzdžiai, kiek ano meto Bažnyčia ėjo anttautine linkme ir kiek todėl ji buvo atsargi bet kurio tautinio sąjūdžio atžvilgiu, kuris grėsė suardyti tradicines sąjungas bei tradicinius vienetus.

Tuo tarpu dabar, kai tautos jau yra tiek subrendusios, jog pačios ieškosi *naujos vienybės* ne tik atskirų žemynų, bet net ir viso pasaulio prasme, Bažnyčia pradeda tautėti, vadinasi, pabrėžti tautų *atskirybę* religinėje srityje. Šiandien juk kiekvienam aišku, kad pasaulis vis labiau darosi *vienas* ir kad žmonių judėjimas iš vieno krašto į kitą vis didėja. Po kurio laiko pasaulio vienybė — prievartinė ar laisva, komunistinė ar demokratinė — bus savaime suprantamas dalykas. Vakarų Europoje, pavyzdžiui, sienų praktiškai nebėra, nes nebėra vizų. Vakarų Europa — bent moraliai, iš dalies ūkiškai, o gal netrukus ir politiškai — yra arba greitai bus *vienas* pasaulis. Tautiniai skirtumai pasaulinėje plotmėje pastebimai nyksta. Jaunimas net nemėgsta jų pabrėžti: jį galima šiandien lengvai uždegti socialinėmis, bet nebe tautinėmis idėjomis. Tuo tarpu religinėje srityje tautiškumas pradeda būti sąmoningai ugdomas kuriant vietines, vadinasi, tautines Bažnyčias. Betgi *viena vietinė*

Bažnyčia yra religinis užsienis kitai vietinei Bažnyčiai. Tiesa, patekti į šį religinį užsienį nereikia vizos. Tačiau pats jo buvimas jau yra didžiulė naujiena, kurios lig šiol Bažnyčioje nežinota. Pirmiau, kaip minėta, Bažnyčioje svetimšalių nebuvo: katalikas visur jautėsi esąs *religiniu* atžvilgiu namie. Tautiniai papročiai ir politinė sąranga geografiniame užsienyje galėjo jam būti be galo svetimi, *kaip katalikas* jis buvo ir čia namie. Tuo tarpu virtus Bažnyčiai pliuralistine tautiniu atžvilgiu, katalikas bus svetur ir kaip katalikas, peržengęs savo tautos bei valstybės sienas. Į vietines Bažnyčias susiskirsčiusioje Bažnyčioje neišvengiamai atsiranda aibė svetimšalių. Svetima kalba liturgijoje, svetimos apeigos Mišių ir sakramentų, svetima muzika kulto metu, svetima teisė, svetima sąranga kataliką pastato į tokią pat padėtį, kurion atsiduria, sakysime, rusas ortodoksas, nuvykęs į Graikiją ar Siriją. Jis yra tos pačios Rytų Bažnyčios narys, tačiau Graikijoje ar Sirijoje jis jaučiasi ir religiškai taip lygiai svetur, kaip ir tautiškai bei politiškai. Tuo tarpu nėra tikinčiajam žmogui skaudesnio dalyko, kaip jaustis svetimšalių Bažnyčioje, kuri esmėje yra mano Bažnyčia.

Ir štai čia kaip tik ir išeina aikštėn Bažnyčios tautėjimo tragika: *tautėjimas pradeda naikinti tai, ką jis turi pašvęsti, būtent tautinius pradus.* Tai įvyksta tuo būdu, kad Bažnyčios tautėjimas virsta priemone nutautinti. Kad tai nėra kokia išmonė, o tikras dalykas, rodo Rytų Bažnyčios elgsena Vakarų Europoje. Kaip žinome, Rytų Bažnyčia neturi anttautinės organizacijos, į kurią žmogus galėtų įsijungti, nesutapdamas su viena kuria jam svetima tauta. Rytų Bažnyčia susideda iš tautinių Bažnyčių: graikų, rusų, ukrainiečių, suomių, rumunų ir t. t. Ką tai reiškia, atsiskleidė po I pasaulinio karo, kai šimtai tūkstančių rusų ortodoksų po revoliucijos buvo priversti palikti savo tėvynę ir prisiglausti Vakarų Europoje. Jie čia įsisteigė keletą aukštųjų mokyklų, statėsi bažnyčių, skleidė savo religines idėjas daugybe knygų ir žavėjo vakariečius sava liturgija. Dalyvaudami ekumeniniame sąjūdyje (katalikam anuo metu tai buvo uždrausta), rusai įsigijo nemaža palankumo tarp protestantų, ypač tarp anglikonų, taip kad ne vienas svajojo pereiti į ortodoksiją; net buvo kalbama apie platų sąjūdį šiuo reikalu [63]. Ne vienas ir perėjo. Tačiau koks likimas laukė šių žmonių ortodoksijoje? Tyrinėdamas šį likimą, rusų emigrantų teologas L. A. Zanderis atidengė nuostabų dalyką:

pereiti į ortodoksų Bažnyčią kaip tokią iš viso yra neįmanoma; galima pereiti tik į kurią nors *tautinę* Bažnyčią — graikų, rusų, rumunų, bulgarų, sirų ir t. t. Pereiti betgi į tautinę Bažnyčią reiškia sykiu pereiti ir į tautą, šią Bažnyčią nešančią, prisiimant tautos kalbą, papročius, sąrangą ir k. d.; tai reiškia konkrečiai virsti graiku, rusu, rumunu, bulgaru ar kokiu nors kitokiu svetimos tautos nariu. Vakarų žmonės, pirmoje eilėje protestantai, pastebi Zanderis, „ieškojo ortodoksijoje pilnutinės tiesos ir tikėjo, kad šis tiesos visuotinumas negalįs priešintis jų tautinėm bei kultūrinėm savybėm. Praktikoje tačiau jie patyrė, kaip stipriai yra susiklostę atskirų Bažnyčių papročiai; Bažnyčių, kurių nariai kraipė galvas sakydami: ko nori šie svetimšaliai iš mūsų? Jei jie nori tapti ortodoksais, tai turi priimti ortodoksiją visu jos istoriniu, tautiniu ir aplinkos išugdytu turiniu. Vakarų žmogui, norinčiam tapti ortodoksu, belieka tik galimybė tapti graiku, rusu, rumunu" [64]. Bet kaipgi gali suaugęs anglas ar vokietis, ar prancūzas atsisakyti savų tautinių savybių ir prisiimti graikiškąsias, rusiškąsias, rumuniškąsias ar kurias kitas? „Todėl suprantama, — sako Zanderis,— kad šitokia padėtis yra šaltinis vidinių sankirčių, vedančių į žmogaus dvasią žlugdančias nuolaidas arba į neviltingą kovą" (t. p.). Zanderis yra sudaręs ir terminą „ortodoksai kaip svetimšaliai" ir pastebėjęs, kiek šie svetimšaliai kenčia dėl savos tautybės, kaip labai jie yra izoliuoti nuo kitų, nes kiekviena tautinė Rytų Bažnyčia jiem yra ir lieka svetima ligi mirties (p. 9). Tai Rytų Bažnyčios padėtis, užtvėrusi jai kelią į protestantizmą.

Į labai panašią padėtį žengia šiandien ir Katalikų Bažnyčia tautėjimo vyksmu. Įimdama savin vienos tautos pradus, ji vietinės Bažnyčios pavidalu savaime užsisklendžia kitos tautos pradam ir juos neigia, jei šių pradų nešėjai mėgina jungtis į tokią vietinę Bažnyčią. Olandijos Bažnyčia, kuri tautėjimo keliu yra gal jau toliausiai pažengusi, nuolatos pabrėžia, esą ji nesanti ir nenorinti būti mastas kitom vietinėm Bažnyčiom. Kitaip tariant, kiekviena tauta turinti kurti savą vietinę Bažnyčią nepriklausomai nuo kitų vietinių Bažnyčių. Čia galų gale įvyksta tas pat, nors ir mažesniu mastu, kas yra įvykę su Azijos ir Afrikos žemynais. Giliai savoje kultūroje įsišaknijęs azijatas nepriėmė Krikščionybės todėl, kad iš jo buvo reikalaujama apsivilkti religinėje

srityje graikiškai-lotyniškų, vadinasi, vakarietišku pavidalu, pažeidžiančiu ir net paneigiančiu jo kultūrinį paveldėjimą. Lygiai dėl tos pačios priežasties vargu ar tikėjimo ieškąs amerikietis Europoje ir europietis Amerikoje jungsis į Bažnyčią, jei ši bus virtusi *vietine* Bažnyčia, vadinasi, angliška, prancūziška, vokiška, olandiška, itališka ir t. t. *Bažnyčios tautėjimas veda savaime į žmogaus nutautėjimą*, vadinasi, į vienų tautinių savybių paneigimą kitų naudai ir tuo pačiu į religinės pasiuntinybės siaurinimą ar net į visišką jos sustabdymą. Argi nebūdinga, kad, sakysime, didžiausia Rytų Bažnyčios dalis — rusų ortodoksų Bažnyčia — išvystė misijas tik tiek, kiek siekė rusų valstybės plėtimasis, vadinasi, rusų tautos pirmenybė. Gal tik Japonijoje rusų ortodoksų misijos sudaro menkutę išimtį. Bažnyčia, virtusi tautine, tuo pačiu virsta *uždara Bažnyčia*.

Bažnyčios tautėjimas palengvins, be abejo, jos pasiuntinybę Azijos ir Afrikos žemynuose, kur turime reikalo su stabmeldiškomis tautomis, nes šių tautų krikščioninimas bus nebe jų vakarietinimas kaip seniau, bet tautinio jų pobūdžio pakilninimas ir kartu pačios Krikščionybės praturtinimas. Šiuo atžvilgiu Bažnyčios tautėjimas yra iš tikro teigiamas dalykas. Iš kitos betgi pusės, jis yra ir pavojingas, nes Bažnyčia šiandien eina ne tik į stabmeldiškas *tautas* kaip ir seniau, bet kartu ir į ateistinius *asmenis*, pasklidusius visose tautose ir visuose žemynuose. Bažnyčia šiandien stovi ne tik stabmeldybės, bet ir *ateizmo akivaizdoje*. II Vatikano susirinkimas laiko ateizmą viena iš „svarbiausių mūsų meto problemų" (I, 185), nes jis „dažnai pasireiškia sisteminga forma" (I, 187) ir „panaudoja net valstybės rankose esančias prievartos priemones" (t. p.), kad virstų visuomenine būsena. Tai vad. kovingasis ateizmas, tasai „visai naujas, pasibaisėtinas reiškinys", kaip jį apibūdino pop. Jonas XXIII konstitucijoje „Humanae salutis" (1959), šaukdamas II Vatikano susirinkimą (III, 14). Bažnyčia nesiliauja šį reiškinį smerkusi „nesugriaunamu tvirtumu" (I, 147), nes jis „išplėšia žmogui jo įgimtą vertę" (t. p.). Sykiu tačiau „ji stengiasi įžvelgti ateistų dvasioje slypinčias Dievo neigimo priežastis" (I, 187—88), mėgina jas „rimtai ir nuodugniai apsvarstyti" (I, 188) ir pašalinti,— tuo labiau kad „dažnai ir ant pačių tikinčiųjų krinta už tai tam tikra atsakomybė" (I, 186), ypač tada, kai krikščionys „dorinio bei visuomeninio gyveni-

mo trūkumais daugiau pridengia, negu atskleidžia tikrąjį Dievo ir religijos veidą" (t. p.). Kitaip tariant, Bažnyčia jaučiasi ateizmo akivaizdoje taip lygiai įpareigota kaip ir stabmeldybės akivaizdoje, būtent eiti į ateistinį pasaulį ir palenkti jį Kristui kaip Galvai (plg. I, 189—91).

Ir štai santykiuose su ateizmu Bažnyčios tautėjimas kaip tik ir gali lengvai tapti neperžengiama jos pasiuntinybės kliūtimi. Nors ateizmas šiandien ir virsta net sisteminga visuomenine žmogaus būsena, tačiau jis *jokiu būdu netautėja*. Priešingai, ateizmas darosi vis labiau tarptautinis. Jis jungia net tokius socialinių priešginybių nešėjus, kaip komunistus ir kapitalistus, jeigu tik šie pasirodo esą kovingojo ateizmo šalininkai bei vykdytojai. Ateizmas nepasižymi jokiomis tautinėmis savybėmis. Todėl ir prieiga prie jo negali būti tauta, bet žmogaus asmuo. Į ateizmą galima prabilti tik prabylant į žmogų kaip tokį. Nuosekliai tad kiekvienas religinis artėjimas prie žmogaus, reikalaująs, kad šis jungtųsi į jam svetimą vietinę Bažnyčią, yra kliūtis Bažnyčios pasiuntinybei tarp ateistų, nes niekas tautinių savybių (net ir savų) tiek maža nevertina, kiek ateistai. Ateizmo tad atžvilgiu vietinės Bažnyčios teologiją, išaugusią iš Bažnyčios tautėjimo, reikia laikyti šuoliu atgal, kai Bažnyčia ėjo į *tautas*, kas ir šiandien vyksta misijų kraštuose, kas betgi jau toli pasiliko užnugaryje Europos ir Amerikos kraštuose. Šie žemynai nukrikščionėjo ne tautų, bet asmenų atžvilgiu. Todėl jie ir gali būti Krikščionybės grąžinti ne tautų, bet atskirų asmenų sureliginimu. Šiuo atžvilgiu Bažnyčios tautėjimas negali būti laikomas moderniu ir laimingu. Kokią, sakysime, veiklą tarp ateistų galėtų Sovietų Sąjungos mišrainėje išvystyti tautinė Bažnyčia (pavyzdžiui, lietuviškoji), net jeigu ji ir turėtų daugiau laisvės? Kaip ji galėtų prabilti ir į save įjungti Lietuvoje esantį ateistą rusą ar gruziną, latvį ar estą, jeigu ji bus apsivilkusi ryškiu *lietuviškuoju* pavidalu? Vietinės Bažnyčios misija ateistiniame pasaulyje yra pasmerkta tokiam pat nepasisekimui, kaip Rytų Bažnyčios misija Vakarų Europoje. Šio nepasisekimo pamokyta, Rytų Bažnyčia tačiau ieško priemonių pergalėti savo ankštam susijimui su tautybe[65]. Tuo tarpu Katalikų Bažnyčia suka į seną Rytų Bažnyčios kelią ir tuo būdu esti tykoma pavojaus pergyventi tokį patį nepasisekimą nukrikščionėjusiame pasaulyje.

Yra betgi dar viena žmonių grupė, kuriai Bažnyčios

tautėjimas virsta grėsme, būtent *tremtiniai*. Pastarieji pasauliniai karai, naujų valstybių kūrimasis Azijoje ir Afrikoje, įvairūs sąmyšiai bei revoliucijos milijonus žmonių pavertė emigrantais, ar pabėgėliais, kurie paliko savą šalį ir dabar ieškosi prieglaudos svetur. Atsidūrę svetimuose kraštuose, jie sudaro vad. tautines mažumas. Beveik visos valstybės — retos išimtys tik patvirtina bendrą linkmę — mėgina šias mažumas sutirpdyti. „Tirpimo katilas" (J. Eretas) yra ne tik Amerika. Tirpimo katilas mažumom yra kiekvienas svetimas kraštas, ypač jei jis didelis ir stipriai kultūringas. Politiškai tai suprantama ir net neišvengiama, jei šis tirpimas eina savaime. Tačiau jis virsta nacionalizmu ir žmogaus prigimtųjų teisių pažeidimu, jeigu esti vykdomas didesne ar mažesne prievarta. Ir štai į šį valstybinį nacionalizmą, smerktiną visais atžvilgiais, pradeda dabar jungtis ir ne viena vietinė Bažnyčia, tautines mažumas laikydama *religinėmis mažumomis* — pasibaisėtina ir nekrikščioniška sąvoka — ir mėgindama jas suliedinti su religine dauguma. Kaip valstybei, apimančiai vieną tautą, esti nepatogu, jei jos viduje esama svetimšalių, taip ir vietinei Bažnyčiai, išsitenkančiai vienos tautos rėmuose, darosi nepakenčiama, jei joje atsiranda kitos tautos tikinčiųjų, norinčių taip pat telktis *vietinės* Bažnyčios pavidalu. Tuo būdu vienoje didelėje vietinėje Bažnyčioje atsiranda kita arba net ir kelios mažesnės vietinės Bažnyčios. Nenuostabu todėl, kad nacionalistiškai nusiteikusi didžioji vietinė Bažnyčia pradeda slėgti mažesnes vietines Bažnyčias, siaurinti religinių mažumų teises, tautinį jų reiškimąsi žeminti ir net drausti. Sutautintoje Bažnyčioje įsiveisia nacionalizmas kaip piktžolė. Amerikos lietuvių kova už savus religinius papročius, už savas parapijas, už savą kalbą liturgijoje, už savas laidojimo apeigas yra ryškus tokio nacionalizmo pavyzdys Amerikos vietinėje Bažnyčioje. Minėtas L. A. Zanderio posakis „ko nori šie svetimšaliai?", paimtas iš Rytų Bažnyčios santykių su kitomis tautomis, yra šiandien kartojamas ne vieno Amerikos kardinolo ir vyskupo. Be abejo, Roma mėgina šį nacionalizmą tramdyti, leisdama nuostatų emigrantų sielovadai (plg. „Migratorum cura", 1969 m.). Kadangi tačiau šių nuostatų vykdymas yra galimas tik su vietos vyskupo žinia bei pritarimu, tai *tautinė* tremtinių sielovada lieka ir toliau tiek pat sunki, kaip ir

apskritai visas jų gyvenimas, priklausomas nuo pasaulinių įstaigų.

Prieš keletą metų prof. J. Kuprionis rašė: „Pakeitimas lotynų kalbos vietine kalba yra gana palankus didžiosiom, plačiai dominuojančiom tautom... Kitokioje padėtyje atsiduria mažosios tautos, kuriom tenka pakelti sunki kova dėl išsilaikymo. Atrodo, kad gali susidaryti sunkumų ir mūsų lietuviškom parapijom čia, Amerikoje" [66]. Spėjimas ne tik pasitvirtino visu plotu, bet kartu atskleidė ir savotišką, lig šiol nebūtą dalyką, būtent *Bažnyčios įjungimą į tautinimo ar nutautinimo veiksnių eilę*. Aš turiu stengtis išlaikyti parapiją ne todėl, kad esu katalikas, bet todėl, kad esu lietuvis. Ir atvirkščiai, aš spaudžiu parapiją ne todėl, kad ji darosi nekatalikiška, bet todėl, kad ji nori būti lietuviška, o aš — vyskupas ar klebonas — esu amerikietis. Iš politinės srities tautybių rungtynės pereina į religinę sritį ir gali Bažnyčiai būti tik žalingos. Šauksmas, esą lietuviškų parapijų išlaikymas priklauso nuo mūsų tautinės sąmonės, yra toks pat religiją žeminantis, kaip ir žinomas teiginys, esą pasninkas penktadieniais vykdytinas sveikatos dėlei. Tiesiog tragiška, kad vietinės Bažnyčios pradeda viena su kita kovoti ne už geresnę Dievo Karalystę žemėje, bet už tautinių reikalų pirmenybę šioje „teisingumo, meilės ir taikos" Karalystėje (Kristaus Karaliaus Mišių prefacija), kaip tik tuo pažeisdamos teisingumą, nusikalsdamos meilei ir ardydamos taiką. Bažnyčioje, kurioje, pasak šv. Pauliaus, nėra nei graiko, nei barbaro (plg. *Gal 3, 28*), kyla šių dienų naujieji „graikai" didžiųjų tautų pavidalu, slėgdami bei niekindami „barbarus", atkilusius pas juos kaip tik dėl šių didžiųjų nesantaikos politinėje srityje. Todėl anas *subjektyvus džiaugsmas*, kad tikintysis, girdėdamas savą kalbą prie Viešpaties altoriaus, sąmoningiau bei giliau jungiasi į viešąjį Bažnyčios garbinimą, vargu ar atstoja aną *objektyvų nuostolį*, kurį neša vietinės Bažnyčios nacionaliniai užmojai, ne tik slėgdami religines mažumas, bet kartu ir keldami kartėlio paties tikėjimo atžvilgiu. Bažnyčios tautėjimas yra iš tikro dviašmenis kardas, kaip ir kiekvienas kitas dalykas „iš pasaulio".

Penktas skyrius

BAŽNYČIOS VIETA PASAULYJE

Po II Vatikano susirinkimo Bažnyčios ateitis paprastai esti piešiama stipriai ružavomis spalvomis, nes tikimasi, kad Bažnyčia atgausianti prarastą vaidmenį pasaulyje, įkeldama koją į tokias sritis, kaip taika, gerovė, teisingumas, lygybė, kultūra ir t. t. Todėl šių sričių pabrėžimas šiandien virsta *visuotiniu* rūpesčiu ir laikomas *tiesioginiu* Bažnyčios uždaviniu. Ši rožinė Bažnyčios aušra ne sykį remiama pop. Jono XXIII nuojautą, esą „pasibaisėtinoje tamsoje", kurion yra atsidūręs dabartinis pasaulis, matyti „ir nemaža ženklų, kurie, atrodo, pranašauja geresnius laikus Bažnyčiai ir žmonijai" (III, 15). Šios nuojautos vedamas pop. Jonas XXIII šaukęs visuotinį Bažnyčios susirinkimą, skelbęs šiandienėjimo reikalą, o savo enciklikomis „Mater et magistra" (1961 m.) ir „Pacem in terris" (1963 m.) sąmoningai lenkęs Bažnyčios dėmesį į visuomeninę gerovę bei taiką. Juo tad norima dabar ir sekti, reikalaujant išvystyti politinę teologiją teorijoje ir politinę veiklą praktikoje — net ligi įsijungimo į revoliucinę kovą už tautų išlaisvinimą iš ūkinės svetimųjų vergijos. Bažnyčios vieta pasaulyje šiandien ne kartą regima *šalia* visų kitų veiksnių, kuriančių geresnę pasaulio ateitį.

Stebint visa tai betgi atidžiau, tuojau pasirodo, kaip vienašališkai buvo ir tebėra suprastas pop. Jono XXIII atvirumas pasauliui ir kaip labai pamiršta *antroji* šio didžiojo popiežiaus nuojautos pusė. Jonas XXIII regėjo ne tik geresnę Bažnyčios ateitį, bet kartu ir aną Evangelijos skelbiamą pasaulio piktenybę, niekados neleidžiančią Bažnyčiai išsiskleisti taip, kaip ji norėtų ir galėtų. Popiežius suvokė ne tik Bažnyčios meilę pasauliui, bet ir pasaulio neapykantą Bažnyčiai. Atidarydamas II Vatikano susirinkimą, jis nurodė, kaip jau aukščiau mi-

nėta, kad Bažnyčia „privalo žvelgti į dabarties laikus, į susidariusias naujas gyvenimo sąlygas bei lytis ir į atsivėrusius naujus katalikiškojo apaštalavimo galimumus" (III, 30). Sykiu tačiau jis labai aiškiai pabrėžė, kad „buvo ir yra tiesa, ką kadaise senelis Simeonas išpranašavo Jėzaus Motinai Marijai", būtent kad Kristus yra ženklas, „kuriam bus prieštaraujama" (III, 25). Šis betgi prieštaravimas yra ne vienkartinis ir todėl praeinantis, bet sudaro istorijos vyksmą ir todėl yra nuolatinis, kadangi ir „Jėzus Kristus visuomet yra lyg ir centras visos istorijos bei viso gyvenimo" (t. p.). Ir štai kaip tik iš apsisprendimo Kristaus atžvilgiu — teigiamo arba neigiamo — ir kyla pasaulio gerovė arba negerovė, taika arba nesantaika. „Žmonės arba eina su Juo ir Jo Bažnyčia ir džiaugiasi šviesa, darna, tvarka bei ramybe, arba gyvena be Jo ar veikia prieš Jį bei sąmoningai pasilieka šalia Bažnyčios, ir dėl to kyla tarpusavio sąmyšiai, įtampa bei nuolatinė kruvinų karų grėsmė" (III, 25—26). Ne *gerovės* keliu pasaulis eina į Kristų, bet *Kristaus* keliu jis eina į gerovę.

Štai ko šiandien nepastebi ar nenori pastebėti tie, kurie taip uoliai ieško Bažnyčios vietos pasaulyje. Bažnyčia nėra pasaulyje *vienas* veiksnys *šalia* daugybės kitų, bet ji yra *nepakeičiamas veiksnys* kaip tik todėl, kad šviesą ir darną, tvarką ir ramybę kildina iš Kristaus, o ne iš kurio nors pasaulinio veiksnio, su kuriuo Bažnyčia būtų susieta kaip jo pagalbininkė. Ne! *Bažnyčios meilė pasauliui kyla iš jos meilės Kristui.* Kas šį dėsnį apgręžia, tas nesupranta Bažnyčios vietos pasaulyje ir tuo būdu padaro ją pasauliui nereikalingą. Pop. Jonas XXIII buvo tikrai šviesiaregis, nes jis savo žvilgiu apėmė abi Bažnyčios santykių su pasauliu puses: Bažnyčios meilę pasauliui kaip išvadą jos meilės Kristui ir pasaulio neapykantą Bažnyčiai kaip išvadą jo neapykantos Kristui. Tuo tarpu dabartiniai „pažangieji" arba „atžagarieji" regi arba tik Bažnyčios meilę pasauliui ir todėl verčia ją skverbtis į pasaulines sritis savai pasiuntinybei vykdyti, arba tik pasaulio neapykantą Bažnyčiai ir todėl skatina ją trauktis nuo pasaulinių sričių irgi tai pačiai pasiuntinybei įvykdyti. Pirmieji mano, esą pasaulio neapykanta Bažnyčiai kylanti iš jos per menko rūpesčio „pasaulio dalykais", pamiršdami, kad šios neapykantos šaknys glūdi pasaulio neapykantoje Kristui ir todėl jokia bažnytine veikla negali būti pergalimos. Antrieji tiki, kad Bažny-

čios meilė Kristui neturinti būti sutepta per didelio jos rūpesčio „pasaulio dalykais", pamiršdami, kad Kristaus meilė veste veda Bažnyčią į pasaulį, nes tai yra Kristaus meilė pasauliui, už kurį jis atidavė savo gyvybę. Kas pastebi ir vertina tik vieną šios didžiai nuostabios dialektikos pusę, niekad tikrai nesuvoks, kokią gi vietą Bažnyčia pasaulyje užima ir turi kiekvieną istorijos metą užimti.

Šiai vietai nustatyti gali gerai patarnauti lygiagretė tarp Dievo santykių su pasauliu ir Bažnyčios santykių su tuo pačiu pasauliu; lygiagretė, kuri prasiveržė naujaisiais laikais ir kuri dabar darosi vis ryškesnė, tuo pačiu atskleisdama tikrąją tiek Dievo, tiek Bažnyčios vietą pasaulyje.

1. DIEVO VIETA PASAULYJE

Šiandien tiesiog mada yra virtusi pastanga *„sutikti"* arba *„pergyventi"* Dievą. Dievas, gyvenęs „neprieinamoje garbėje ir šviesoje", kaip Jį apibūdina vienas bizantinės liturgijos himnas, arba, filosofiškai kalbant, transcendentinis Dievas moderniam žmogui nieko nesakąs. Tarp „šiapus" ir „anapus" skirtumas esąs užsitrynęs „šiapus" naudai. Dievas būnąs ne „aukštybėse", bet „gilybėse" (P. Tillich, J. Robinson), vadinasi, mūsojoje tikrovėje. Nors šis žvilgis į Dievą dabar ir yra garsinamas kaip didžiulis Dievo sampratos posūkis, iš tikro tačiau jis yra labai senas. Krikščionybė, tiesa, paneigė stabmeldiškąjį įsitikinimą, kad tas ar kitas pasaulio padaras arba pasaulis savo visumoje yra dieviškas (plg. *Rom 1, 23*). Iš kitos tačiau pusės, Krikščionybė visados skelbė, kad Viešpaties „amžinoji galybė ir dievystė" yra „galima matyti proto šviesa iš padarytųjų dalykų" *(Rom 1, 20)*, būtent „nuo pat pasaulio įkūrimo" *(t. p.)*. Kitaip tariant, kol pasaulis egzistuoja, jis *kalba* apie Dievą; ši jo kalba žmogui yra suprantama, pergyvenama, apreiškianti (plg. *Rom 1, 19*). Viduramžių poetas ir teologas Alainas de Lille'is (1120—1202) yra suėmęs šį Dievo pergyvenimą į gražų trieilį:

„Omnis mundi creatura
Quasi liber et pictura
Nobis est et speculum —

kiekvienas pasaulio padaras yra mums tarsi knyga, paveikslas ir veidrodis; knyga, kuri pasakoja apie Viešpaties darbus; paveikslas, kuris šiuos darbus regimai rodo; veidrodis, kuris juos atspindi. Šį pergyvenimą patvirtino ir II Vatikano susirinkimas, išplėsdamas jį visiems religiją išpažįstantiems žmonėms: „Visi tikintieji, kokiai religijai bepriklausytų, kūrinijos kalboje visuomet girdėjo apsireiškiantį Kūrėjo balsą" (I, 204). Kitaip sakant, *visoms religijoms visą laiką Dievas buvo „šiapus"*: „Jis yra netoli nuo kiekvieno mūsų",— tvirtino šv. Paulius *(Apd 17, 27)*. O Kristaus įsikūnijimu Dievas tiek prie mūsų priartėjo, jog tapo net mūsų broliu, pasilikdamas gyventi tarp mūsų (plg. *Jn 1, 14)* iš sykio kūniškai Palestinoje, o vėliau sakramentiškai Eucharistijoje „visas dienas iki pasaulio pabaigos" *(Mt 28, 20)*. Kovoti tad su kažkokiu grynai transcendentiniu arba anapusiniu Dievu, neturinčiu ryšio su pasauliu ir pasaulyje nesutinkamu, reiškia kovoti su įsivaizduotais vėjo malūnais, nes jokioje religijoje Dievas nėra grynai transcendentinis: Jis visados yra „šiapus", visados su mumis ir mumyse. Dievo sutikimas pasaulyje ir jo pergyvenimas yra toks pat senas kaip ir religija. Krikščionybėje jis yra įgijęs net dievažmogiškojo artumo asmeninės Dievo ir žmogaus vienybės lytimi.

Jeigu tad šiandien taip stipriai pabrėžiama „šiapusinis Dievas", tai čia kinta tik šio „šiapus" *pobūdis*, bet ne pats Dievo artumas. Čia kinta tik plotmė, kurioje Dievas sutinkamas bei pergyvenamas. Anksčiau ana plotmė buvo daugiau šalia žmogaus esanti *gamta* su savais reiškiniais bei jėgomis; Dievas buvo sutinkamas kosmologinėje pasaulio sąrangoje: planetų bei žvaigždžių judėjime, gyvų padarų gyvenimo tikslingume, kalnų grožyje, jūrų didybėje, audros siautėjime ir apskritai pasaulio tvarkoje bei jo dėsningume. Net ir filosofiniai Dievo buvimo įrodymai (mažiausiai trys iš penketo) buvo grindžiami kaip tik gamtos sąranga. Dabar gi svorio centras persikelia daugiau į *žmogų*: į jo istoriją, į visuomeninį gyvenimą, į asmens vertės pajautimą, į meilę bei pagalbą artimui. Dievo artumas šiandien yra ne tiek kosmologinis, kiek sociologinis. Be abejo, tai keičia ir Bažnyčios veiklą, ir net jos nuotaiką, nes viena yra sutikti Dievą, stebint žvaigždėtą vidurnakčio dangų, ir kas kita sutikti jį, tarnaujant raupsuotiesiems. Esmėje tačiau šiedu Dievo sutikimo bei pergyvenimo būdai vienas kito

neišskiria, todėl jie visą laiką yra ėję lygia greta. Juk ir seniau tarnavimas artimui buvo laikomas tarnavimu Kristui, ypač nelaimės ištiktam artimui — ligoniui, pavergtam, našlaičiui, tremtiniui. Visa Bažnyčios istorija yra pilna šitokios sociologinės Dievo artybės. Iš kitos pusės, ir šiandien nėra išnykęs kosmologinis Dievo pergyvenimas. Argi mūsų Putinas ne šviesių vasaros naktų ir plačių padangių įspūdžio pagautas prašo Rūpintojėlį leisti ir jam kartu „prie lygaus kelio šiąnakt padūmoti" [67]? Gamta ir žmogus visados yra buvę ir amžinai liks dvi pagrindinės plotmės, kuriose tikintysis užčiuopia Viešpaties artumą. Užtat jų abiejų ir laukia *tas pat* likimas mokslų išsivystymo akivaizdoje.

Sociologinė Dievo artybė šiandien pabrėžiama todėl, kad tikima, esą ji būsianti atsparesnė negu kosmologinė plotmė, iš kurios gamtamokslis išstūmė Dievą kaip nereikalingą. Kai Napoleonas, perskaitęs P. S. Laplace'o knygą „Exposition du système du monde — Pasaulio sąrangos išdėstymas" (1796 m.), paklausė mokslininką: „Monsieur, kur yra Dievas šioje sąrangoje?", tai Laplace'as atsakė: „Sire, šios hipotezės aš nebuvau reikalingas". Tai atsakymas, virtęs prasmenimi visam Dievo santykiui su pasauliu kosmologine prasme. Jis reiškia: pasaulio sąrangai moksliniu būdu tirti ir išdėstyti, jos dėsniam išaiškinti, jos įvykių bei vyksmų priežastim susekti Dievas yra nereikalingas. Kol tiriame pasaulį tokį, koks jis mums prieinamas juslėmis, bandymais, aprašymu, tol Dievo jame nerandame ir tol visam šiam mūsų darbui Dievas yra nereikalingas. Mokslas, kuris pasaulio reiškiniam išaiškinti įvestų Dievą kaip hipotezę, tuo pačiu virstų *nebe* mokslu, o pasaulio stebėjimas ar nagrinėjimas, kuris jo sąrangą bei eigą aiškintų Dievo galia, būtų *dar ne* mokslas. Mokslas prasideda tik tada ir yra tik ten, kur pasaulis yra stebimas ir suvokiamas kaip savarankiška *būtis*, o ne kaip į Dievą rodąs ir Dievą apreiškiąs *ženklas*. Mokslinis pasaulio pažinimas, padaręs tokią milžinišką pažangą pastaraisiais laikais, Dievo kosmologinėje plotmėje ne tik nerado, bet net paskelbė, kad Jis ten esąs visiškai nereikalingas. Tai šiandien aišku kiekvienam, vis tiek ar jis būtų krikščionis, ar ateistas. Šia prasme šveicarų katalikų teologas H. U. von Balthasaras todėl ir sako, kad „moderniam žmogui atsitiko kažkas baisaus: jam Dievas mirė gamtoje. Kur pirmiau religija siūbavo lyg žydintis laukas, dabar beliko tik

išdžiūvęs molynas"[68]. Tai, kas pirma buvo aiškinama Dievo veikimu, dabar yra išaiškinama pačios gamtos dėsniais. Dievo kaip hipotezės įvedimas atkrito visu kosmologiniu plotu. Pasaulio padarai nebėra nei knygos, nei paveikslai, nei veidrodžiai, bet *būtybės*, gyvenančios *savą* gyvenimą ir turinčios *savus* dėsnius, kuriuos žmogus pažįsta, pertvarko ir palenkia saviem reikalam. Buvęs anksčiau gamtos stebėtojas, dabar žmogus virto jos valdovu. Pasauliui gi apvaldyti Dievas yra nereikalingas. Kosmologinėje pasaulio plotmėje vietos Dievui iš tikro nebėra.

Ar tai betgi reiškia, kad Dievas iš viso neegzistuoja? L. Tolstojus yra sykį gražiai pastebėjęs: „Jei laukinis žmogus sukapoja savo stabą, tai dar nereiškia, kad Dievo nėra; tai tik reiškia, kad Jis nėra medinis". Jei Laplace'as, o su juo visas modernus mokslas nėra reikalingas Dievo kaip hipotezės išaiškinti pasaulio reiškiniam bei jų sąrangai, tai dar nereiškia, kad Dievo iš viso nėra; tai tik reiškia, kad Dievas veikia ne kosmologiniame pasaulio paviršiuje. Išstumdamas Dievą iš savo teorijų, mokslas Dievo anaiptol nepaneigė; jis tik parodė, kad Dievas yra ne ten, kur pirmiau Jo buvo ieškoma. Žaibas nėra Dievo pykčio proverža, bet tik atmosferinės elektros išsikrovimas. Todėl Jo šiame gamtos reiškinyje ir negalima sutikti. Mes dažnai juokiamės iš sovietų kosmonautų, kurie grįžę žemėn, iškilmingai pareiškė, esą ten „aukštai" jie Dievo neradę. Posakis iš tikro vertas šypsenos. Tačiau esmėje jis išreiškia tą patį, ką ir Laplace'as: Dievo nėra nei „aukštai", nei „žemai", nei „šiapus", nei „anapus"; Jis negyvena ne tik „rankų darbo šventyklose" *(Apd 17, 24)*, bet nė kosmologinėse plotmėse ar gamtos padaruose. Labai dažnai Dievo santykis su pasauliu suvokiamas kaip kamščio santykis su skyle: Dievu užkamšiojama mūsų nežinojimo, negalėjimo, nesugebėjimo skylės. Kai tik ko nors negalime išaiškinti, šaukiamės Dievo kaip hipotezės. Kai tik ko nors negalime padaryti, prašome, kad Jis įsikištų ir mums padėtų arba pats tai atliktų. Šį tad netikrą Dievą arba stabą modernus mokslas ir pašalino atskleisdamas, kad Dievo veikla nėra kosmologinė; kad tai, ką laikėme Dievo apraiškomis ir manėme jose Jį sutinką, yra tik grynų gamtos jėgų bei dėsnių veikimas. Iš palmės stuobrio išdrožtas stabas pasirodė esąs visiškai medinis. Todėl jį modernus mokslas ir sukapojo.

Šiuo tačiau neigiamu veiksmu mokslas kaip tik ir atskleidė naujų prošvaisčių Dievui suvokti. Dievas yra nereikalingas pasauliui *veikti* bei *tvarkytis*, bet Jis yra reikalingas pasauliui *būti*. Kodėl yra šis tas, o ne niekis? Štai klausimas, kuris atveria mum akis Dievo būtinybei. Tačiau „šis tas" gali išsivystyti įvairiausiais pavidalais, jis gali reikštis įvairiausiomis jėgomis, jis gali susidėstyti nuostabia darna; jis gali plėstis ligi begalybės. Visa tai jis gali daryti *pats iš savęs*, nebūdamas reikalingas jokio veiksnio, kuris peržengtų jį patį. *Bet jis negali būti pats iš savęs*. Dievas ir pasaulis santykiuoja vienas su kitu ne kaip judintojas ir judinamasis, ne kaip lytis ir medžiaga, ne kaip tikslas ir siekimas, bet *kaip Kūrėjas ir kūrinys*, vadinasi, kaip Tasai, kuris padaro, kad pasaulis yra būtis, o ne niekis. Štai kam Dievas yra reikalingas. Nužiesti vieną daiktą iš kito gali tiek gamtos jėgos, tiek ir pats žmogus. Tačiau kildinti daiktą iš nebūties gali tiktai Dievas. Todėl Dievas ir yra ne pasaulio žiedėjas iš kažkokios „pirmapradės medžiagos" (T. de Chardin), bet pasaulio Kūrėjas iš nebūties. Jis pasaulį ne judina ir ne skleisdina, bet daro, kad jis *būtų*. Todėl ir vieta, kurioje galime Dievą sutikti, kaip tik ir yra ne pasaulio paviršius — jau esąs ir išsivystąs,— bet *ontologinė jo plotmė*, t. y. jo pats buvimas, stovįs prieš nebūtį ir todėl reikalingas To, kuris jį nuo nebūties grėsmės apsaugotų ir tuo būdu jį buvime išlaikytų. O tai yra žymiai daugiau negu pasaulį judinti ar skleisdinti. Išstumdamas Dievą kaip žiedėją iš pasaulio kosmologinio paviršiaus, modernus mokslas veda mus į Dievą Kūrėją ir į ontologines pasaulio gelmes. Jis nurodo, kad Dievo vieta yra pasaulis ne kaip gamta, bet pasaulis kaip būtis apskritai. Kitaip tariant, *Dievas gyvena pasaulio kūriniškume ir tik čia jis gali būti sutinkamas bei pergyvenamas*. Šia prasme minėtas šveicarų teologas H. U. von Balthasaras ir sveikina mokslinį Dievo išstūmimą iš kosmologinio paviršiaus, nes Jo radimas šiame paviršiuje buvę pelkės, „kurias reikėjo nusausinti" [69]. Ir tik jas nusausinus pasirodė, kokia derlinga yra anksčiau kemsynais apaugusi žemė. Tik atskleidus Dievo žiedėjo nereikalingumą pasirodė, koks didis ir koks būtinas yra Dievas Kūrėjas. Nesąmoningai ir net nenoromis mokslas prisidėjo prie Dievo sampratos sukrikščionimo, apvalydamas ją nuo platoniškai-aristotelinių prieaugų.

2. BAŽNYČIOS VIETA PASAULYJE

Ar ne toks pat likimas laukia ir Bažnyčios? Šiandienėjimo šalininkai bei vykdytojai mano, kad Bažnyčios ėjimas į visuomeninę — teisinę, valstybinę, pedagoginę, mokslinę, meninę — plotmę atskleis jos pasiuntinybę pasauliui ir kad pasaulis pradės Bažnyčią ne tik pastebėti, bet ir ją pasitikti, branginti ir net jos trokšti. Juk kas gi yra Bažnyčia? Jau ne kartą sakėme, kad Bažnyčia yra Kristus istorijoje. Bet Kristus yra pasaulio Išganytojas. Nuosekliai tad ir *Bažnyčia yra Išganytojas istorijoje.* Jos pasiuntinybė glūdi pasaulio išganyme. Pasauliui išganymą skelbti ir jį vykdyti — štai Bažnyčios kaip ir Kristaus uždavinys. Išganymas betgi turi keičiamąją reikšmę. Iš jo turi kilti „naujas sutvėrimas", apie kurį kalba šv. Paulius. Išganymo vyksme turi praeiti visa, „kas buvo sena", ir turi pasidaryti „visa nauja" *(2 Kor 5, 17).* Sociologinė pasaulio plotmė užtat ir pasisiūlo Bažnyčios išganomajam darbui. Eiti į šią plotmę, joje veikti, ją keisti, ją gerinti reiškia — daugelio pažiūra — vykdyti išganomąjį uždavinį. Štai būdingas šiuo atžvilgiu pasisakymas: „Akivaizdoje šuoliais išsivystančios žmonijos, keičiančios savo santykius su gamta, pertvarkančios savo visuomeninius bei kultūrinius ryšius, statančios savo pačios likimo klausimą, Bažnyčia turi daugiau padaryti negu tik apgręžti altorius savo šventyklose. Akivaizdoje tautų atsilikimo, bado ir skurdo ji negali nurimti, įvedusi gimtąją kalbą į savo liturgiją. Atnaujintas katekizmas dar nėra atsakymas į atominio karo grėsmę. Parapijų tarybos, net jeigu jos būtų ir gyvastingos, dar nėra pilnas atsakymas į visuomeninius bei politinius klausimus" [70]. Šių žodžių autorius anaiptol neneigia vidinių bažnytinio gyvenimo pakaitų. Tačiau jis mano, kad „juo labiau krikščionys jausis esą pasaulio dalis, juo labiau jie leisis įjungiami į jo išsivystymą ir šiame išsivystyme dalyvaus, juo labiau jie supras ir savo vidaus atsinaujinimo reikalą. Tada jie nebebus patenkinti sklerotine liturgija, pamokslais be ryšio su Šventuoju Raštu, savo formulėse sustingusia katechetika, pasauliui svetimu maldingumu ir auksu bei mezginėliais papuoštomis bažnyčiomis" (t. p.). Tai reiškia: Bažnyčios veikla turinti būti visų pirma profaninė, tik tada paaiškėsianti ir sakralinės jos veiklos prasmė; bažnytinės pakaitos turinčios būti daromos visų pirma pasaulio akivaizdoje,

tik tada jos būsiančios vertingos ir pačios savyje; išganomoji Bažnyčios pasiuntinybė būsianti įvykdyta tik tada, kai ji atsakysianti į pasaulio dabarties klausimus, kaip atominis karas, žmonijos gausėjimas, kultūrinis atsilikimas, ūkinis skurdas ir t. t. Sociologinė pasaulio plotmė esanti kaip tik ana erdvė, kurioje išganymas reiškiasi ir kurioje pasaulis Bažnyčią pasitinka bei pergyvena.

Nesunku suprasti, kad visi šie reikalavimai yra ne kas kita, kaip senųjų Dievo santykių su pasauliu atoaidis. Kaip seniau Dievas Kūrėjas buvo randamas kosmologinėje plotmėje, taip dabar Dievas Išganytojas norima rasti sociologinėje plotmėje. Kaip seniau buvo tikėtasi, kad gamtiniai veiksniai apreiškia mums kuriamąją Viešpaties galybę, taip dabar manoma, kad sociologinės apraiškos atskleidžiančios mums išganomąjį Jo darbą. Dievo artumas vis labiau esti perkeliamas iš kosmologinės plotmės į sociologinę. Kadangi Bažnyčia yra, kaip sakyta, ne kas kita, kaip Dievas Išganytojas istorijoje, todėl jai ir dedama šiandien pareiga socialinę plotmę laikyti savo veiklos erdve, netgi didžiuojantis, esą dabar yra kaip tik atrastas *tikrasis* Bažnyčios reiškimosi laukas. Dievas esąs „netoli nuo kiekvieno mūsų" *(Apd 17, 27)* ne žaibuose ar griausmuose, bet mokyklų steigime bei dirbtuvių statyme atsilikusiem kraštam. Asmenys, ypatingai paliesti Viešpaties malonės ir pašaukti Juo sekti, turį tapti ne atsiskyrėliais dykumose, miškuose ar kalnuose, bet stoti į socialinių partizanų eiles ir kovoti už geresnę žmonijos ateitį.

Tačiau ar Bažnyčia visiem šiem darbam bei užsiėmimam iš tikro yra reikalinga? Ar pasaulis be jos negali išsiversti? Ar yra bent viena sritis, kuriai Bažnyčia teikia tai, ko pasaulis be Bažnyčios negalėtų teikti? Kam gi Bažnyčia yra pasauliui reikalinga? *Taikai?* Pasaulis gali, jei nori, taiką įgyvendinti ir be Bažnyčios. Nė vieno karo istorijoje Bažnyčia nesukliudė, jei jis atrodė esąs naudingas vienai kuriai ar net abiem pusėm. Be abejo, Bažnyčia visados yra draudusi vad. puolamąjį karą. Tai ji pakartojo ir II Vatikano susirinkimo metu (plg. I, 264). Iš kitos tačiau pusės, Bažnyčia visados yra pripažinusi teisę valstybėm „leistinu būdu gintis", ką irgi pakartojo II Vatikano susirinkimas (t. p.). Pasmerkimas totalinio karo, „kuris be atodairos neša sunaikinimą ištisiem miestam arba plačiom sritim drauge su jų

gyventojais" (I, 265), yra suprantamas, tačiau dorinė jo vertė yra tokia pat kaip viduramžiais miestų ar pilių apgulimo, kurio metu išmirdavo badu ten prieglaudos iešką nekalti gyventojai — moterys ir maži vaikai. Totalinis karas nėra mūsų laikų išradimas. Mūsų laikai jį tik išplėtė žūstančiųjų skaičiumi ir pagreitino laiko atžvilgiu. Bet argi dorovei ne vis tiek, ar nekalti sutirpsta atominės bombos karštyje per vieną sekundę, ar liegdami išmiršta per keletą mėnesių? Kur čia jausti Bažnyčios įtaką, kad tokių karų neįvyktų? Todėl II Vatikano susirinkimas, kalbėdamas apie bet kokio karo uždraudimą, ir priduria, kad tai galima padaryti tik „tautoms sutinkant" (I, 267). Taika priklauso ne nuo Bažnyčios, bet nuo pasaulio. *Socialinei gerovei?* Apie tai šiandien daug kalbama ir rašoma. Tačiau jau vien tai, kad, kaip pastebi pop. Pijus XI enciklikoje „Divini Redemptoris" (1937 m.), „ekonominėje bei socialinėje srityje Bažnyčia niekuomet nėra pateikusi smulkiai išdirbtos savo programos, nes tai juk ne jos dalykas" [71], aprėžia Bažnyčios veiklą šioje srityje bendrais doriniais dėsniais, kurių ne jos pačios socialiniuose vidaus santykiuose nėra buvę įvykdyta. Nes doriniam dėsniui virsti socialine gyvenimo lytimi reikia programos, kurios pateikti Bažnyčia negali. Programą pateikia pasaulis ir pagal šią programą gyvena tada ir Bažnyčia. Argi krikščionys neturėjo vergų senovėje ir baudžiauninkų viduriniais amžiais? Ar nebuvo krikščionių kapitalistų ir ar nėra jų šiandien revoliucininkų? Ar luominis skirtumas nebuvo įvykdytas hierarchijos gyvenime? Ar šis skirtumas nesireiškė net sakramentinių apeigų iškilmingume (Krikštas, pirmoji Komunija, Moterystė, procesijos)? Visa tai neigti arba išsisukinėti nebūtų jokios prasmės, nes tai tik klastotų pačios Bažnyčios istoriją. Būdinga dar ir tai, kad socialiniu atžvilgiu pažangiausi kraštai kaip tik yra nekatalikiški kraštai, pav., Švedija, Danija, Olandija. Tuo tarpu didžiausios socialinės neteisybės vyksta kaip tik ištisai katalikiškuose kraštuose, pav., Italija, Ispanija, visa Pietų Amerika. Iš tikro, ką Bažnyčia galėtų socialinėje srityje pasakyti arba padaryti, ko *negali* pasakyti ar padaryti pasaulis? *Kultūrai?* Šioje srityje Bažnyčia yra mažiausiai pasauliui reikalinga, nes be bendrų sielovadinių gairių ji čia negali nieko pasakyti, ko pasaulis nežinotų ar nevykdytų. Nei mokslo, nei meno, nei technikos srityse Bažnyčia neturi nieko, kas jai būtų Viešpaties apreikšta

arba kas galėtų būti iš Apreiškimo bent netiesiog išvesta. O jei Bažnyčia pamėgina, sakysime, mokslo srityje ką nors teigti, tai ji čia, nebūdama neklaidinga *jokiu* atžvilgiu, dažnai prašauna pro šalį ir susikerta su mokslu, kaip tai ne sykį yra buvę naujųjų laikų istorijoje. Štai kodėl II Vatikano susirinkimas ir pasisakė už „teisėtą kultūros, ypač mokslų, autonomiją" (I, 236), pareikšdamas, „kad Bažnyčia nedraudžia žmogaus meno ir mokslo kultūrai savo srityje vadovautis savais dėsniais ir metodais" (I, 246). Šie gi dėsniai kyla iš pačios kultūros prigimties; todėl kultūra, pasak Susirinkimo, yra „pagrįstai gerbtina ir savo būdu neliečiama" (I, 235). Dar daugiau: Susirinkimas net apgailestauja „tam tikrą dvasios laikyseną, kurios kartais netrūko ir krikščionim, nepakankamai įžvelgiančią teisėtą mokslo autonomiją" (I, 204).

Galėtume perbėgti visas pasaulines sritis ir nerastume nė vienos, kurioje pasaulis negalėtų išsiversti be Bažnyčios, nes visos šios sritys, kaip tai pripažįsta ir II Vatikano susirinkimas, turi „savą pastovumą, tiesą, gėrį, savus įstatymus ir tvarką" (I, 204). Šiuos gi įstatymus ir tvarką, šią tiesą ir šį gėrį atskleidžia atitinkami sociologinės pasaulio srities mokslai: sociologija, psichologija, pedagogika, ekonomika ir t. t. Kaip gamtos mokslai parodė, kad kosmologinė pasaulio sritis turi savą pastovumą, savą tvarką, savus įstatymus ir todėl Dievo kaip hipotezės yra nereikalinga, taip lygiai antropologiniai mokslai šiandien parodo, kad sociologinė pasaulio sritis taip pat tvarkosi pagal savus dėsnius ir Bažnyčios irgi nėra reikalinga. Bažnyčios siūlymasis taikos, gerovės, kultūros reikalams yra tokios pat prasmės, kaip kad Dievas siūlytųsi Laplace'ui padėti išspręsti planetų sukimosi dėsnius arba astronautam išaiškinti mėnulio kilmę. Kaip Dievas pasidarė nereikalingas pasaulio *tyrinėjimui*, taip Bažnyčia darosi nereikalinga pasaulio *tvarkymui*. Politinės teologijos kritikoje R. Spaemannas, jaunas vokiečių katalikų mąstytojas, teisingai pastebi, kad pasaulio srityse „teologija neteikia mum nė vieno pagrindo, kuris būtų geresnis negu tas, kurį galime rasti ir be teologijos" [72]. Priešingai, ne sykį teologų pateikiami argumentai už revoliuciją, prieš karą Vietname, prieš atominę bombą, už skurdo pašalinimą, už susiartinimą su komunizmu yra tokie naivūs, jog net koktu darosi kritiškai galvojančiam katalikui juos girdėti. Dievo sutiki-

mas bei pergyvenimas sociologinėje plotmėje yra lygiai toks pat apgaulus, kaip ir Jo radimas kosmologinėje plotmėje.

Bet ir vėl keliame klausimą: ar tai reiškia, kad Bažnyčia iš viso pasauliui nėra reikalinga? Ir vėl atsakome, kaip ir Dievo atveju: jei Bažnyčia yra stumiama iš sociologinės pasaulio plotmės, tai nereiškia, kad ji yra beprasmė, tai tik reiškia, kad jos pasiuntinybė glūdi ne sociologinės plotmės gerinime. Bažnyčia juk yra, kaip sakyta, išganymo skelbėja bei vykdytoja istorijoje. Tačiau išganymas yra kas kita negu taika, negu gerovė, negu kultūra. Tiesa, išganytas pasaulis yra ir taikus, ir geras, ir teisingas, ir gražus. *Pasaulio perkeitimas yra išganymo išvada ir regimybė.* Tačiau ne priešingai! Taikus ir geras, teisingas ir gražus pasaulis dar anaiptol nėra išganytas pasaulis. Didis rusų filosofas Vl. Solovjovas prasmingai leido savo „Pasakojime apie antikristą" šiam įvykdyti pasaulyje taiką, gerovę ir vienybę; leido džiuginti žmones nuostabių žaidimų grožiu; leido net Bažnyčias sujungti — tačiau ne tam, kad vykdytų Kristaus išganymą, bet tam, kad pasaulį kaip tik nuo Kristaus atitrauktų [73]. Kaip senasis Dievo radimas kosmologinėje pasaulio srityje Dievą Kūrėją pavertė Dievu žiedėju, taip dabartinis Dievo sutikimas sociologinėje pasaulio plotmėje Dievą Išganytoją pažemina į Dievą reformininką. Bet Kristus atėjo į pasaulį, mirė ir prisikėlė ne tam, kad skelbtų sociologinės srities pagerinimą, bet tam, kad *pakeistų žmogaus santykius su Dievu.* Išganymas yra ne taika tarp žmonių, bet žmogaus taika su Dievu: „Dievas Kristuje suderino su savimi pasaulį" *(2 Kor 5, 19).* Todėl ir Bažnyčia yra gavusi „suderinimo tarnystę" *(2 Kor 5, 18).* Ji eina „pasiuntinių pareigas Kristaus vietoje", maldaudama „Kristaus vardu: susiderinkite su Dievu" *(2 Kor 5, 20).* Bažnyčios paliestas žmogus turi būti „teisybė Dievui" *(2 Kor 5, 21).* Tai yra daug daugiau negu taikus, teisus, geras žmogus. Žmogus kaip „teisybė Dievui" yra visiškai *naujas* žmogus, naujas kūrinys, prisiėmęs Kristaus būseną (plg. *Rom 13, 14)* ir virtęs Kristaus paveikslu (plg. *Gal 4, 19*).

Klaida tad dideliu uolumu griebtis socialinių darbų, o pamiršti arba bent pastumti į šalį maldą, sakramentinę praktiką ir atgailą. Kitaip tariant, *klaida yra santykių su žmogumi nekildinti iš santykių su Dievu,* o manyti, esą geri santykiai su žmonėmis jau tuo pačiu apreiškią

Dievą ir vykdą Kristaus išganomąją pasiuntinybę. Nėra nieko pavojingesnio, kaip socialinius darbus laikyti „pasauline tikėjimo tarnyba" ir vadinti juos „veiksmingu išganymo ženklu, vadinasi, sakramentine Krikščionybe arba Bažnyčia" [74]. Nes tai reiškia išganymą suprasti grynai moraline ir net psichologine prasme, tuo tarpu kai jis, kaip ir kūrimas, yra *ontologinio* pobūdžio. Kristaus atpirktas žmogus yra *„naujas sutvėrimas" (2 Kor 5, 17)* tikra šio žodžio prasme: naujas ne savo veiksmais, bet savo *būtimi*. Nauji veiksmai kyla iš jo naujos *būties* (agere sequitur esse), o ne priešingai, kaip šiandien įtaigojama. Tai yra antroji melo pusė; melo, apie kurį kalba šv. Jonas apaštalas. Jis yra parašęs: „Jei kas sakytų: Aš myliu Dievą ir nekęstų savo brolio, tas melagis. Nes kas nemyli savo brolio, kurį mato, kaip jis gali mylėti Dievą, kurio nemato. Tą įsakymą mes turime iš Dievo, kad, kas myli Dievą, mylėtų ir savo brolį" *(1 Jn 4, 20—21). Iš Dievo meilės būtinai plaukia artimo meilė* — arba ši Dievo meilė yra melas. Krikščionybės istorija yra pilna tokio melo, nes krikščionys amžių amžiais yra nusikaltę artimo meilei. Pabrėžti artimo meilės reikalą kaip Dievo meilės išplauką ir ją vykdyti yra nuolatinis Bažnyčios uždavinys. Šia prasme galima sutikti su tais, kurie ragina Bažnyčią imtis stropiau dalyvauti artimo meilės žygiuose, išplečiant juos į visą Dievo Tautą, o neaprėžiant labdaros įstaigomis ar vienuolijomis. Tai yra savaime aiškus dalykas.

Tačiau ne *tai* šiandien turima galvoje teigiant, esą Dievas yra sutinkamas bei pergyvenamas sociologinėje pasaulio plotmėje. Kaip aukščiau minėta citata rodo, šiandien artimo meilės darbai turį pakeisti sakramentinę praktiką arba bent įgyti sakramentinės praktikos pobūdį. Artimo meilė turinti jau tuo pačiu reikšti Dievo meilę. Štai kas yra melas. Kas myli Dievą, turi mylėti ir savo brolį. Bet kas myli savo brolį, anaiptol dar nemyli tuo pačiu ir Dievo. Nes mylėti savo brolį gali ir ateistas, sykiu su krikščionimi kovojąs už geresnę socialinę šio brolio ateitį. Jei artimo ir Dievo meilė yra sukeičiamos sąvokos, tai ką liudija ateistas, mylįs savo brolį ir jo meilės vardan žudąs šio brolio priešus? Ateistas juk į Dievą ne tik netiki, bet dažnai net kovoja su kitų religija, kad sunaikintų šį „liaudies opiumą". O gal tuomet jis savo brolio nemyli? Galimas daiktas. Tačiau tai ir rodytų, kad *brolio meilė yra negalima be Dievo meilės.*

Vadinti gi savo brolį mylintį ateistą „anoniminiu krikščionimi", kaip šiandien dažnai įprasta, reiškia sujaukti Krikščionybę su humanizmu ir tikėjimą pastatyti toje pačioje plotmėje kaip ir netikėjimą. Juk jeigu ateistas, kovojąs ranka rankon su krikščionimi už geresnę savo brolio ateitį, yra „anoniminis krikščionis", tai krikščionis yra tada „anoniminis ateistas", kaip truputį pajuokiamai, tačiau esmėje teisingai pastebi H. U. von Balthasaras [75]. Skirtumas tarp *išganymo* kaip žmogaus bei pasaulio atnaujinimo ontologinėse jo gelmėse ir *pagerinimo* kaip veiklos sociologiniame bei psichologiniame paviršiuje nyksta. Krikščionybė virsta socialine idėja, o jos Steigėjas — socialiniu pranašu. Štai kame glūdi ano šv. Jono apaštalo minimo melo antroji pusė. Melagis yra tasai, kuris manosi galįs mylėti Dievą, nemylėdamas artimo, bet melagis yra ir tasai, kuris manosi galįs mylėti artimą, nemylėdamas Dievo. Šios antrosios melo pusės kaip tik ir nepastebi tie, kurie tiki, esą išganymas galįs būti vykdomas socialine krikščionių veikla, negrindžiama sakramentine praktika, kuri vienintelė pralaužia moralinį bei psichologinį paviršių ir virsta ontologinio perkūrimo pirmatake.

Kur tad yra Bažnyčios vieta pasaulyje? Ne sociologinėje plotmėje, kaip kad Dievo vieta yra ne kosmologinėje plotmėje. Kaip Dievas pasaulio atžvilgiu yra Dievas Kūrėjas, taip Bažnyčia pasaulio atžvilgiu yra Dievas Išganytojas. Išganymas betgi yra naujas kūrimas, todėl galimas vykdyti tik dieviškąja, o ne žmogiškąja — humanistine galia. Dieviškoji galia Bažnyčioje reiškiasi visų pirma sakramentuose, todėl sakramentai visų pirma ir yra išganymo ženklai bei vykdytojai. Nuosekliai tad ir Bažnyčios tikroji vieta yra šioje perkuriamojoje plotmėje, nes tik šioje plotmėje ji negali būti pakeista jokiu kitu veiksniu. Šioje plotmėje ji yra pasauliui būtina. Visas pasaulis guli piktenybėje, vadinasi, nuodėmėje, egzistuodamas nugara į Dievą. Bažnyčia kaip Dievas Išganytojas yra vienintelė galinti pasaulį iš jo piktenybės išgelbėti ir atkreipti jį veidu į Dievą. Štai jos esminė pasiuntinybė. Tai žymiai gilesnis, kartu tačiau ir sunkesnis dalykas negu visa šiandien taip peršama veikla sociologinėje plotmėje.

II Vatikano susirinkimas, kalbėdamas apie Bažnyčios nesirišimą „su jokia politine sistema" (I, 259), pastebi, kad Bažnyčia yra „žmogaus asmens transcendentiškumo

rodytoja ir drauge saugotoja" (t. p.). Tuo pačiu Susirinkimas skelbia, kad Bažnyčia stovi aukščiau negu bet koks sociologinis dalykas, tegu jis vadintųsi taikos, gerovės ar kultūros vardu, nes žmogaus asmens transcendentiškumas prašoka visas šias plotmes bei sritis. *Žmogaus asmens transcendentiškumas yra jo kaip kūrinio įsišaknijimas Dievuje kaip Kūrėjuje ir jo atsikreipimas į Dievą kaip į Išganytoją.* Ir tik šiuo savo transcendentiškumu žmogaus asmuo grindžia absoliutinę savo vertę, neleidžia jo padaryti priemone jokiam tikslui. Žmogaus asmuo yra tikslas pats savyje. Ir štai Bažnyčia rodo asmens transcendentiškumą ir jį saugo. Jos pasisakymai prieš bet kokį asmens pavergimą (net ir ekonominį!) ir už žmogaus pagrindines teises yra ne kas kita, kaip išraiška anos absoliutinės asmens vertės saugojimo bei gynimo. Kas tad Bažnyčios vietą regi sociologinėje srityje, nepastebi Susirinkimo paskelbtos pagrindinės tiesos žmogaus asmens atžvilgiu. Dar daugiau: net susidaro įspūdis, kad sociologinės veiklos pabrėžimas šiandien virsta savotišku „alibi" tam, kad nereiktų atsigręžti į asmenį, esantį visados *šalia* mūsų, o ne ten toli kažkokioje abstraktinėje „žmonijos" erdvėje. Susidaro įspūdis, kad kova už taiką, gerovę ir kultūrą turinti pridengti nesidomėjimą visiškai *konkrečiu* žmogumi, gyvenančiu bei kenčiančiu tuose pačiuose namuose. Šį „alibi" žinojo jau F. Dostojevskis ir todėl [leido] starcui Zosimai „Broliuose Karamazovuose" papasakoti, esą jam vienas daktaras prisipažinęs taip mylįs *žmoniją*, jog leistųsi būti nukryžiuotas už ją, jei reiktų; tačiau jis negalįs dviejų dienų išbūti su *žmogumi* viename kambaryje: tuojau pradedąs jo nekęsti; ir juo labiau jis nekenčiąs žmogaus, juo karščiau mylįs žmoniją [76]. Šiandieninė politinė teologija, reikalaujanti nuprivatinti išganymą (J. B. Metz), ir yra ano daktaro „meilės" išvystymas. Jeigu Bažnyčia pasuktų tokios meilės linkme, ji išduotų savo pasiuntinybę skelbti ir ginti *asmens* transcendentiškumą, nes „Dievo akivaizdoje nėra nieko svarbesnio kaip aš, ir Jo akivaizdoje aš nesu svarbesnis kaip kitas" [77], — štai formulė, tinkamai išreiškianti tiek asmens vertę, tiek asmenų solidarumą, jungiantį juos į vieną Bendruomenę, Kristaus pagrįstą ir Kristumi besilaikančią. Žmogaus meilė be Dievo meilės virsta idėjos bei bendrybės meile. Tokios meilės pilna pasaulyje, ir tokiai meilei vykdyti Bažnyčia tikrai nėra reikalinga. Bet Bažnyčia reikalinga pa-

sauliui, kad parodytų, kur yra brolio meilė, neišsisemianti sėbru ar idėja, bet apimanti kiekvieną konkretų žmogų, net ir tą, kuris mus persekioja, mus pavergia ir mūsų nekenčia. Bažnyčia reikalinga parodyti, kad žmogaus išganymas yra jo asmens kaip absoliutinės vertės ir tikslo savyje atstatymas, surišant jį iš naujo su Dievu Kristaus mirties Auka. Stumdamas Bažnyčią iš sociologinės plotmės, pasaulis mus veda į šitokios išganomosios sąmonės ryškėjimą ir į pačios išganymo esmės pažinimą. Pasaulio akivaizdoje pradedame suvokti, kad Bažnyčios pasiuntinybė iš tikro yra kažkas visiškai kita, visiškai nauja, humanistinėmis labdaros ir teisingumo, taikos ir vienybės priemonėmis visiškai neįvykdoma. Kaip Kristus yra ne socialinis pranašas, bet žmogumi tapęs Dievas, taip ir Bažnyčia yra ne socialinė reformininkė, bet Kristaus pagrįstos dievažmogiškosios sąjungos vykdytoja. Šio uždavinio ji niekam negali perleisti, nes niekas negali išvaduoti žmogaus iš nuodėmės, apie kurią šiandien tiek maža kalbama, kuri tačiau yra tokia pat grėsminga dabar, kaip ir žmonijos pradžioje.

UŽSKLANDA

Tebūna leista šį kritinį skerspjūvį užsklęsti sovietų rašytojo Andriaus Siniavskio žodžiais; rašytojo, kuris šiandien sovietų Rusijoje niekinamas ir persekiojamas, kuris tačiau puikiai įžvelgė žmogaus būseną pasaulyje kaip tikėjimo santykį su Dievu ir ją išreiškė šiais žodžiais: „Reikia tikėti ne dėl seno įpročio, ne dėl mirties baimės, ne šiaip dėl ko nors, ne todėl, kad mus kas nors verčia ar mum grasina, ne dėl humanistinių principų, ne sielai išgelbėti, ne originalumo dėlei. *Reikia tikėti paprasčiausiai todėl, kad Dievas yra*" [78]. Dievo buvimas — štai kas yra tikėjimo pagrindas. Ir šį tokį paprastą ir savaime aiškų dalyką šiandien kaip tik pradedame pamiršti, sklaidydami tikėjimą labai įmantriai, rasdami jame įvairių įvairiausių pradų, pergyvenimų, jausmų, kalbėdami, esą tas ar kitas dalykas mūsų tikėjimui nieko nebesakąs, jo neužtdegąs, jo nestiprinąs arba jį nekritiškai perteikiąs. Visose šiose kalbose betgi išleidžiame vieną trumputį sakinį: *Dievas yra!* O jei Jis yra, tada visokios mūsiškės tikėjimo sklaidos yra tuščios, nes neatremtos į aną vienintelį pagrindą — Dievo buvimą, nepriklausantį nuo jokių mūsų pergyvenimų, jausmų ar užsidegimų bei atšalimų, nuo jokio kritiškumo ar dogmatiškumo. *Dievo tikrovė* — štai kas mus žadina pulti ant kelių garbinimui ir gailesčiui, nes esame *kūriniai* ir tai *nusidėję* kūriniai. Todėl tas pats Siniavskis toliau ir sako: „Mes labai ilgai galvojome apie *žmogų*. Jau laikas pagalvoti ir apie *Dievą*" (t. p.). Tai gairė visam tolimesniam Bažnyčios keliui; keliui, kurio pasaulis rasti negali, kurį Bažnyčia jam užtat ir turi parodyti: *kelią į Dievą*.

DIDIEJI DABARTIES KLAUSIMAI

PASAULIO SEKULIARIZACIJA
EVANGELIJŲ NUMITINIMAS
EVOLIUCIJA IR RELIGIJA

Didžiai gerbiamiems ir brangiems
Bičiuliams

dr. *Albinui* ir dr. *Vincui*

ŠMULKŠČIAMS,

savaimingai atskubėjusiems pagalbon
ilgos ligos metu,
šią knygą kaip gilios padėkos išraišką
skiria

Autorius

AUTORIAUS ŽODIS

Klausimų šiandien esama gausybės: Dievo buvimas ir Jo „mirtis", Kristaus dieviškumas ir Jo prisikėlimas, Bažnyčios sąranga ir jos paskirtis, sakramentai, malda, asmeninis nemirtingumas, amžinybė, — visa dabar bandoma iš naujo permąstyti, kitaip suprasti arba bent kitaip išreikšti. Esame atsidūrę iš tikro sunkiai išpainiojamame rezginyje, keliančiame nerimo ir kartais net nevilties. Bažnyčia, seniau buvusi toks jaukus prieglobstis kiekvienam tikinčiajam, dabar vis labiau virsta įvairių vėjų gairinama lyguma. Tikėjimo sunkenybė gula ant mūsų pečių visu svoriu, reikalaudama iš mūsų ne tik ištikimybės Kristaus tiesai, bet ir jėgos pakelti šios tiesos paikybei naujųjų stabmeldžių akyse.

Visam šiam rezginiui aprėpti bei išpainioti vieno asmens akiratis ir jėgos šiandien yra per maži. Užtat autorius saviems svarstymams ir renkasi tik tris dalykus, kuriems jis pastaraisiais metais buvo kiek labiau atsidėjęs, būtent: pasaulio sekuliarizaciją, evangelijų numitinimą ir religijos santykį su naujausia evoliucijos teorija Teilhard'o de Chardino moksle. Šiuos dalykus autorius vadina „didžiaisiais dabarties klausimais" — ne todėl, kad jie būtų tokie pagrindiniai, kaip Dievo buvimas ar Kristaus prisikėlimas, bet todėl, kad jie yra tokie platūs, jog apima ir anuos pagrindinius: nuo vienokios ar kitokios šių klausimų sampratos priklauso ir grindžiamųjų tikėjimo tiesų likimas. Kas, sakysime, pasaulį taip sekuliarizuoja, jog šis nustoja buvęs Dievo kūrinys, tam ir pats Dievo buvimas pakimba ore, nes kelias į šį buvimą eina tik per pasaulio kūriniškumą; kas evangelijas perprasmina taip, jog jos virsta ne įvykių skelbimu, o tik didžiadvasių minčių bei idėjų dėstymu, tam ir Kristaus prisikėlimas virsta tik gražiu pamokymu; kas

evoliucijos teoriją išplečia tiek, jog net ir žmogiškasis Aš yra suprantamas kaip medžiagos išsivystymo pasėka, tas savaime netenka Dievo Kūrėjo ir tuo pačiu tiesioginio santykio su Juo arba religijos. Tam tikra linkme išvystyti, šie klausimai gimdo ateizmą, paverčia Krikščionybę gražaus elgesio taisyklių rinkiniu ir sunaikina asmeninį žmogaus sąlytį su Dievu. Štai kodėl jie dabar ir yra taip paplitę, nes jų rėmuose vyksta kova už pačius pagrindus.

Autorius šiuos klausimus čia dėsto taip, kad atsiskleistų pati jų esmė; vadinasi, kad mes galų gale suvoktume, ką reiškia pasaulį sekuliarizuoti, evangelijas numitinti ir žmogų kildinti iš medžiagos tapsmo. Juk dažnai net ir katalikų raštuose visi šie dalykai yra priimami, neišmąsčius jų ligi galo arba bent neiškėlus aikštėn juose glūdinčių įvairių atžvilgių, slepiančių savyje tiesos, sykiu tačiau ir netiesos. Kiek pasaulio sekuliarizacija, pavyzdžiui, reiškia jo nudievinimą ta prasme, kad jis nei savo visuma, nei savo dalimis nėra dieviškas, tiek reikia ją tik sveikinti, nes tuo būdu ji apvalo Krikščionybę nuo daugybės kasdieninių prietarų ir išlaisvina gamtą bei kultūrą nuo jom abiem svetimų autoritetinių įtakų. Kiek evangelijų numitinimas kelia aikštėn ir net pabrėžia gilesnę prasmę, glūdinčią jų aprašymuose, ir kiek jis šią prasmę sieja su asmenine ir visuomenine žmogaus egzistencija, tiek jis iš tikro yra prasmingas ir net būtinas. Kiek evoliucijos teorija įžvelgia pasaulio kitimą pagal vidinius jo dėsnius, kiek ji praplečia mūsų akiratį pasaulio praeities bei ateities atžvilgiu, tiek ji yra laimėjimas ne tik mokslui, bet ir religijai, nes išsivystančio pasaulio akivaizdoje įgyja naujos šviesos ir Kristus kaip galutinis Dievo apsireiškimas, ir Krikščionybė kaip aukščiausias santykių su Dievu laipsnis.

Iš kitos betgi pusės, visuose anuose klausimuose tūno, kaip minėta, ir didžiulė netiesa, ne tik temdanti, bet dažnai net ir ardanti juose esančias tiesas. Skirti tad tiesą nuo netiesos, atskleisti šią pagrindinę netiesą, dabar taip dažnai nepastebimą ar nutylimą, kaip tik ir yra autoriaus kelias šiems didiesiems klausimams nagrinėti; kelias, kurį krikščionims yra nurodęs jau šv. Jonas apaštalas, kalbėdamas apie savo meto sąmyšius Bažnyčioje: *„Ištirkite dvasias" (1 Jn, 4, 1).* Ištirti tad minėtų trijų klausimų dvasią kaip tik ir yra šios knygos uždavinys.

Ypatingos pastabos prašosi skyrius apie pasaulio sekuliarizaciją, kurioje autorius randa daugiausia tiesos ir todėl ją laiko tam tikru krikščioniškosios sąmonės laimėjimu. Tačiau kaip tik todėl šis skyrius ir nori būti pratęsiamas *teigiama* linkme. Skelbdama žmogaus veiklos pasaulyje arba kultūros savarankiškumą ir radusi šios minties pripažinimą II Vatikano susirinkime, pasaulio sekuliarizacija savaime kelia klausimą, kokios prasmės turi kultūra Dievo Karalystėje. Iš sykio autorius buvo norėjęs duoti į tai atsakymą jau šioje knygoje, tuo labiau kad jis šiuo reikalu jau yra ne kartą pasisakęs mūsų spaudoje. Tačiau, besklaidydamas įvairius sekuliarizacijos atžvilgius, jis pastebėjo, kad kultūros *prasmės nagrinėjimas susprogdintų knygos rėmus.* Todėl teigiamą sekuliarizacijos klausimo atsakymą kultūros prasmės atžvilgiu autorius išjungė iš šios knygos svarstymų, palikdamas jį kitai studijai, jeigu jam Viešpaties Apvaizda dar leis prie jos prieiti.

Antanas Maceina

Münsteris,
1970 m. lapkričio 6 d.

Pirmas skyrius

PASAULIO SEKULIARIZACIJA

Perprasti pasaulio sekuliarizaciją nėra taip jau lengva, kaip iš sykio atrodo. Visi šiandien jaučiame, kad ji liečia ne tik tikrovę šalia mūsų — mokslą, meną, visuomenę, valstybę, — bet ir mus pačius arba, kaip dabar įprasta sakyti, mūsų egzistenciją. Taip pat jaučiame, kad sekuliarizacija nėra tik teorija, kitaip suvokianti pasaulį, bet kartu ir praktika, vykdanti šią *kitokią* sampratą visame gyvenimo plote: net ir mūsų vidus kinta šio reiškinio įtaigojamas. Užtat Utrechto universiteto profesorius A. E. Loenas, anksčiau buvęs gamtininkas, vėliau tapęs religijos filosofu, ir įspėja mus nenuvertint sekuliarizacijos „ligi kultūriškai istorinio pavidalo", nes iš esmės tai esąs „tiesos klausimas", o tuo pačiu galų gale ir „Dievo klausimas". Sekuliarizacija yra vyksmas, nudievinąs pasaulį. Tai bendriausia jos apibrėžtis. Betgi A. E. Loenas kaip tik todėl ir klausia: „Ar tiesa, kad ši sąmonė, aiškiai suprasdama ar tik neaiškiai nujausdama, taip jau be niekur nieko atskleidžia mums pasaulio nudievinimą? Ar tiesa, kad Dievas iš pasaulio traukiasi? O gal Jis pasilieka pasaulyje kaip ir buvęs?.. O gal Jo pasaulyje niekados nėra buvę? Gal pasaulio sąranga niekados nėra buvusi kelrodis į Dievą? Gal Dievas tiesioginiu būdu pasaulyje niekados nėra veikęs?" (12 p.)[1].

Šiais klausimais Loenas mėgina kritiškai žvelgti į tai, kas šiandien daugeliui atrodo savaime aišku, ir tuo pačiu ragina mus sklaidyti sekuliarizacijos klausimą labai atsargiai bei apdairiai, kad atskirtume, kas čia teisėtai teigiama bei reikalaujama, nuo to, kas slypi joje kaip pavojus ir net kaip dūžtis. Juk sekuliarizacijos gelmės atsiveria tik ryšium su krikščionies buvimu pasaulyje. Todėl šio buvimo bent trumputė apžvalga yra pati pirmoji sąlyga sekuliarizacijai suprasti.

1. KRIKŠČIONIES BUVIMAS PASAULYJE

Ką reiškia krikščioniškai būti? — Ne ką kitą, kaip vilkėti Kristumi. Tai, be abejo, vaizdinis posakis, paveldėtas iš senovinio misterijų kulto, tačiau pilnas gilios prasmės. Stabmeldžiai graikai bei romėnai, švęsdami savo misterijas, paprastai užsivilkdavo gyvulių išvaizdas, manydami tuo prisiimą ir aukštesnę būtį, kurią jie tikėjo gyvenančią kai kuriuose gamtos padaruose. Tai buvo silpnutė atšvaita ano gilaus žmogiškojo ilgesio peržengti patį save; ilgesio, kuris prasiveržė jau rojuje, kurio tačiau klaidingas siekimas įpainiojo žmoniją į nuodėmę ir į vėlesnės istorijos klystkelius. Ir vis dėlto šv. Paulius nepabūgo atsiremti į šią atšvaitą, nurodydamas kartu romėnams, kad žmogų į aukštesnę plotmę pakelia ne viršinis užsidėjimas žuvies, krokodilo ar tigro kaukės, bet vidinis persikeitimas pagal Jėzų Kristų: „Apsivilkite Viešpačiu Kristumi" *(Rom 13, 14)* — ne ta prasme, kad, sakysime, krokodilo kaukė būtų pakeista svetimšalio Nazariečio kauke, bet kad būtų atsisakyta tamsybės darbų: „Elkimės padoriai, nepasiduodami apsirijimam ir girtuokliavimam, paleistuvavimui ir begėdystei, barniui ir pavydui" *(Rom 13, 13)*. Gyvulių ar net dievų išvaizdos buvo tik ženklai: jie nurodė, bet nekeitė. Tuo tarpu Kristus yra pati tikrovė. Juo apsivilkti reiškia nebe užsidėti Jo kaukę, bet prisiimti Jo būseną, ne pridengiančią mūsų veidą, kaip gyvulių odos ar dievų maskės, bet perkeičiančią mūsų širdį, valią ir protą.

Apsivilkimą Kristumi šv. Paulius laiko tačiau ne tik dvasiniu pergyvenimu, bet kartu ir pačios istorijos reikalavimu. „Tai darykite, — rašo jis, — suprasdami laiką, kad jau metas mums keltis iš miego" *(Rom 13, 11)*. Istorija po Kristaus nebėra ta pati, kaip ir istorija prieš Kristų: „Naktis praėjo, o diena priartėjo" *(Rom 13, 12)*. Laikas prieš Kristų yra buvęs nakties metas, kai žmonija grabaliojosi tamsoje, nujausdama, kad Dievas yra, bet nežinodama, kas Jis ir koks Jis yra. Būdamas sukurtas kaip Viešpaties paveikslas bei panašumas (plg. *Pr 1, 26—27*), žmogus jaučiasi esąs „Jo giminės" *(Apd 17, 28)*, todėl mėgina šį giminiškumą reikšti ir savu buvimu. Tai polinkis, bendras visiems žmonėms — tiek krikščionims, tiek stabmeldžiams. Teisingai tad Krikščionybė stengiasi atsiremti į šį bendrumą ir nekrikščioniškosiose religijose, kaip tai skelbia II Vatikano susirinkimas, regėti atsaky-

mą „į žmonių širdies nerimą", kuriam patenkinti šios religijos siūlo tam tikras „doktrinas, gyvenimo taisykles ir šventas apeigas" [2]. Katalikų Bažnyčia neatmeta nieko, „kas tose religijose yra teisinga ir šventa". Priešingai, ji „nuoširdžia pagarba žvelgia į tuos veikimo ir gyvenimo būdus, į tuos nuostatus ir tiesas, kurie nors daug kur skiriasi nuo jos pačios tikimų ir mokomų dalykų, tačiau neretai atspindi aną visus žmones apšviečiančią Tiesą" (t. p.). Nuosekliai tad, kaip pastebi kard. J. Daniélou, „Krikščionybė įima į save religines stabmeldybės vertybes; ji anaiptol jų nenaikina" [3]. Bažnyčios istorija — nuo pat pirmų dienų ligi dabarties — patvirtina šį teiginį visu plotu.

Ir vis dėlto kokia gili bedugnė tvylo tarp krikščionies ir stabmeldžio! Gyvendamas senojo Adomo metą, stabmeldis neturi būtinio pavyzdžio, kuriuo sekdamas galėtų virsti Dievo atvaizdu savo gyvenimo tikrovėje. Pirmykštė nuodėmė juk sunaikino tiesioginį žmogaus sąlytį su Dievu: visa istorija ligi Kristaus buvo gyvenimas toli nuo Dievo, kurio „niekas niekados nematė" *(Jn 4, 12)*. Tiesa, Viešpats kalbėjo žmonėms visą laiką, tačiau ne tiesiog, o visų pirma per gamtos apraiškas (plačiau apie tai kiek vėliau). Net ir Nojui duotas pažadas nebenusiaubti daugiau žemės tvanu buvo patvirtintas vaivorykštės ženklu (plg. *Pr 9, 11—14)*; net ir Izraelio tautai Dievas kalbėjo dar Sinajaus kalno dūmais bei griausmais (plg. *Iš 19, 18*). Todėl visiškai nenuostabu, kad stabmeldžiai „pakeitė nemaraus Dievo garbę maraus žmogaus, net paukščių, keturkojų ir šliužų paveikslo panašumu" *(Rom 1, 23)*. Jie ieškojo, kas galėtų jiems akivaizdžiai parodyti Dievą, ir tarėsi radę Jo atvaizdą tai visa gimdančioje žemėje, tai gamtos jėgų siautėjime, tai dangaus skliaute, tai gyvūnuose, tai valdovo asmenyje. Be abejo, Viešpaties „amžinoji galybė ir dievystė", kaip skelbia šv. Paulius, yra „galima manyti proto šviesa iš padarytųjų dalykų" *(Rom 1, 20)*. Iš jų galima suvokti, kad Dievas nėra ir negali būti panašus „į auksą ar sidabrą, ar akmenį, ar dailės ir žmogaus minties padarą" *(Apd 17, 29)*; kad Jis „negyvena rankų darbo šventyklose" ir negali būti „žmonių rankomis aptarnaujamas", tarsi Jam ko nors stigtų *(Apd 17, 24—25)*. Todėl šv. Paulius anaiptol neteisina stabmeldžių, kurie „pakeitė Dievo tiesą melu" *(Rom 1, 25)*. Objektyviai svarstant, visa tai yra tiesa. Subjektyviai betgi šitoks Dievo

suvokimas yra nepaprastai sunkus. Pats šv. Paulius sako, kad Viešpats leidęs žmonėms Jo ieškoti, „ar neapčiuops Jo, ar neras Jo, nes Jis yra netoli nuo kiekvieno mūsų: Jame mes gyvename, judame ir esame" *(Apd 17, 28)*. Ir žmonės iš tikro Dievo ieškojo visus amžius. Kadangi tačiau šis ieškojimo laukas buvo arba gamtinis, arba kultūrinis pasaulis, todėl jie ir rado Jį šiame pasaulyje — deja, ne kaip neregimą galybę, o kaip regimą šios galybės atvaizdą daikto, gyvulio ar jėgų siautulio pavidalu. Teisinga, bet atitrauktinė Dievo samprata buvo žmogui sunkiai pakeliama. Todėl jis ir iškeitė ją į apčiuopiamą dalyką, susikurdamas tuo būdu stabą. Galime sutikti su naujaisiais stabmeldybės aiškintojais, kad, sakysime, saulės kultas Mitros religijoje reiškė ne saulės kaip dangaus šviečiančio daikto garbinimą, bet nusilenkimą aukštesnei jėgai, teikiančiai gyvybės ir ją ugdančiai [4]. Kasdienoje betgi ana jėga arba, kaip ją II Vatikano susirinkimas vadina, visus žmones apšviečianti Tiesa (plg. II, 284) buvo ir tebėra nuolatos pakeičiama visiškai konkrečiais gamtos daiktais arba kultūros kūriniais — ne kaip šios Tiesos ženklais bei prasmenimis, bet kaip esančiais ja pačia. O tai kaip tik ir yra Dievo — tegu ir neaiškiai nujaučiamo bei ieškomo — pavertimas stabu. Stabmeldiškoji kasdiena iš tikro yra ne kas kita, kaip netikrų dievų garbinimas.

Kad šitoks žmonijos paklydimas vargu ar iš viso yra išvengiamas, rodo ne tik stabmeldijos iškrypimai, bet ir paties Izraelio kaip išrinktosios tautos nuolatinis linkimas klupti prieš netikrus, užtat akivaizdžius dievus. Mums, krikščionims, šiandien beveik neįmanoma suprasti, kaip žydai, dar taip neseniai stebuklingu būdu išvaduoti iš egiptiečių vergijos, galėjo, Mozei kiek ilgėliau užtrukus ant Sinajaus kalno, būriais veržtis pas Aaroną ir jį prašyti: „Padaryk mums dievų!" *(Iš 32, 1)*; kaip jie galėjo šiam reikalui aukoti žiedų bei auskarų, kad iš jų būtų nuliedintas aukso veršis, kurį jie laikė dievu, išvedusiu juos iš Egipto (plg. *Iš 32, 4*). Mums taip pat sunku suprasti, kaip po tiekos šimtmečių sandoros tarp Izraelio ir Viešpaties reikėjo pranašui Jeremijui rašyti specialų laišką žydams, išvestiems į Babilono nelaisvę, ir juos tikinte tikinti, kad jie tenykščių stabų nelaikytų Dievu, jų nebijotų ir negarbintų, nes šie esą tik „skulptorių bei auksakalių padarai" *(Bar 6, 45)*. Jeigu betgi prisiminsime aną nenugalimą žmogaus linkimą nepasitenkinti nere-

gimu Dievu, o ieškoti regimo Jo atvaizdo ir šį atvaizdą perkelti į savo buvimą, tai bus suprantami tiek stabmeldijos klaidžiojimai, tiek išrinktosios tautos svyravimai bei nuopuoliai. Istorijos prieš Kristų tragika ir buvo ta, kad ji garbino kūrinį, užuot garbinusi Kūrėją (plg. *Rom 1, 25*),— ir tai todėl, kad kūrinys buvo čia pat, o Kūrėjas gyveno nepergalimoje tamsoje.

Kristus pergalėjo šią tragiką visiem amžiam ir visom tautom. Juk kas gi yra Kristus? Tai žmogumi tapęs ir tarp mūsų apsigyvenęs Dievas (plg. *Jn 1, 14*), prisiėmęs „tarno pavidalą, pasidaręs panašus į žmones ir viršine išvaizda rastas kaip žmogus" *(Fil 2, 7)*. Kristus yra tikras žmogus ir sykiu daugiau negu tik žmogus: „Jis yra tikrasis Dievas ir amžinoji Gyvybė" *(1 Jn 5, 20)*. Kristus yra Dievažmogis. Tai žmonijai bylojąs Dievas, tačiau jai bylojąs ne kaip gamtos jėga, ne kaip pranašų ar išminčių žodis, ne kaip autoritetas valdovo asmenyje, bet kaip visiškai regimas, visiškai apčiuopiamas žmogus, gimęs iš moters, todėl esąs mūsų brolis ir visu savo buvimu esąs tarp mūsų. Kristaus žmogiškumas yra Jo dieviškumo nešėjas: per jį spindi visagalis Dievas, ana visus žmones apšviečianti Tiesa, ana visa palaikanti ir visa galvinanti Jėga. Trumpai tariant, Kristus yra „neregimo Dievo paveikslas" *(Kol 1, 15)* ir Jo „garbės atšvaita" *(Žyd 1, 3)*. Jeigu tad žmonija amžių amžius ieškojo Dievo atvaizdo savos aplinkos regimybėje, tai dabar ji yra jį radusi Kristuje. Jeigu žmonija amžių amžius klydo, regėdama šį atvaizdą tai gamtos padaruose, tai kultūros kūriniuose, tai valdančiuose asmenyse, tai dabar Kristus išvadavo ją iš šios klaidos, apreikšdamas pačiu savimi, koks Dievo paveikslas iš tikro yra.

Apaštalo Pilypo kreipimasis į Kristų Paskutinės Vakarienės metu „Viešpatie, parodyk mums Tėvą" *(Jn 14, 8)* kaip tik ir buvo nuoširdi proverža ano amžino žmonijos troškulio regėti Dievą akivaizdžiai ir pastoviai. Ir štai Kristus atsakė, kad tasai troškulys jau įvykdytas: „Pilypai, kas mane mato, mato ir Tėvą" *(Jn 14, 9)*, nes „Aš ir Tėvas esame vienas" *(Jn 10, 30)*. Vadinasi, Kristus yra Dievo regimybė, nes „visai Dievo pilnybei patiko apsigyventi Jame" *(Kol 1, 19)*. Todėl ši pilnybė dabar ir spindi Kristuje, padarydama Dievą mums regimą. Savo laiškuose šv. Jonas nepaprastai ryžtingai gina Kristų kaip tikrą žmogų (plg. *1 Jn 4, 2*), žinodamas, kad tik Jo žmogiškumo tikrumas laiduoja mum ir Dievo paveikslo

tikrumą. Jeigu Kristus nėra tikras žmogus, tai Dievo apsireiškimas Jame yra tokios pat prasmės bei vertės, kaip ir Abraomo bei Saros pokalbis su trimis vyrais (plg. *Pr 18, 2*) arba Jokūbo grumtynės su vienu vyru lig aušros (plg. *Pr 32, 25*). Ir šiais atvejais buvo apsireiškęs Dievas — Šventraštis tai aiškiai pastebi (plg. *Pr 18, 1; 32, 29*), — tačiau prisiėmęs ne žmogaus prigimtį, o tik žmogaus išvaizdą. Ši išvaizda dingo, ir Dievas pasiliko neberegimas kaip ir anksčiau. Su Kristumi betgi taip nėra. Kristaus žmogiškumas yra ne trumpalaikė išvaizda, bet esminė sudedamoji Jo asmenybės dalis. Kaip žmogus Kristus yra amžina Dievo regimybė, nes žmogiškoji Jo prigimtis gyvena asmeninėje-hipostatinėje vienybėje su dieviškąja prigimtimi ir todėl yra nuo šios nebeatskiriama. Štai kodėl šv. Jonas suvedžiotoju ir net antikristu laiko tą, kuris „perskiria Jėzų" *(1 Jn 4, 3)*, vadinasi, nepripažįsta, „kad Jėzus Kristus yra atėjęs kūne" *(2 Jn 7)*.

Tad Kristaus pasirodymas pasaulyje buvo didžiulis žmogaus santykių su Dievu perversmas. Tai buvo Dievo pasirodymas žmonijai ir Jo apsigyvenimas tarp mūsų regimu būdu. Po Kristaus jau žinome, kaip atrodo žmogus, sukurtas pagal Dievo paveikslą bei panašumą. Po Kristaus jau turime būtinį pavyzdį, kaip reikia būti kaip Dievas, kad būtum tikras žmogus. Po Kristaus Dievas gyvena mumyse ne tik kaip visa laikąs pagrindas (toks Jis buvo ir prieš Kristų), bet Jis gyvena jau ir tarp mūsų kaip gyvas, asmeninis, regimas mūsų pirmavaizdis. Kristus yra kūrinijos pirmgimis: „Jis yra pirm visų, ir visa Juo laikosi" *(Kol 1, 17)*; „visa yra sukurta per Jį ir Jam" (t. p.). Jis apsprendžia visus mus kaip Dievas ir parodo akivaizdžiai šį apsprendimą kaip žmogus. Žmogaus santykis su Dievu po Kristaus kinta iš esmės. Nuodėmės apardytas gyvenimas esti iš naujo atstatomas. Dievas išnyra iš begalinės tamsos ir būna „netoli nuo kiekvieno mūsų" *(Apd 17, 27)*. Jis nebėra regimas tik atitrauktine proto šviesa iš padarytų dalykų kaip bendroji kūrinijos priežastis; ne, Dievas dabar yra regimas kaip mūsų brolis, ir mes daromės Jo giminės tiesiogine šio žodžio prasme. Istorija po Kristaus yra ne tiek Dievo ieškojimas, kiek Dievo gyvenimas tarp mūsų ir mūsų gyvenimas su Dievu. Kristus išblaškė tamsą žmogaus kelyje į Dievą: „Aš, šviesa, atėjau į pasaulį, kad kiekvienas, kuris tiki į mane, nepasiliktų tamsybėje" *(Jn*

12, 46). Be abejo, ir po Kristaus žmonija Dievo ieško, tačiau dabar šis ieškojimas gali eiti tik per Kristų: „Nė vienas neateina pas Tėvą kaip tik per mane" (t. p.). Reikia tad, pasak šv. Pauliaus, suprasti laiką (plg. *Rom 13, 11*), prasidėjusį su Kristumi, nes kas dabar savo santykiuose su Dievu praeina pro Kristų, Jo nepastebėdamas arba Jį neigdamas, tas atkrinta į stabmeldiškąją istoriją.

Krikščioniškasis buvimas pasaulyje yra tad ne kas kita, kaip Kristaus būsena, pasilikusi istorijoje ir vykdoma žmogaus buvime. Apsivilkti Kristumi reiškia priimti šią būseną. Prisiimti gi Kristaus būseną reiškia virsti regimu Dievo paveikslu, kaip juo yra ir pats Kristus. Ontologiškai kiekvienas žmogus yra Dievo paveikslas. Tačiau egzistenciškai juo gali virsti tik žmogus istorijoje po Kristaus, nes tik šios istorijos žmogus turi būtinį Dievo atvaizdą ir todėl gali jį vykdyti savame gyvenime. Nuosekliai tad krikščioniškasis buvimas pasaulyje yra Dievo paveikslo vykdymas žmogaus būtyje, priimant Kristaus būseną kaip Dievo regimybę. Štai kodėl krikščioniškoji asketika dažnai krikščionį ir vadina „antruoju Kristumi". Mes galėtume jį pavadinti „mažuoju Kristumi" asmeninės jo būties ir „sutelktiniu Kristumi" bendruomeninės jo būties atžvilgiu. Visi tačiau šie posakiai reiškia tą patį, būtent: krikščionis yra Kristaus atstatytas ir regimai įvykdytas Dievo paveikslas žmoguje. Būti krikščionimi pasaulyje reiškia vilkėti Kristumi nę kaip kokiu šventadieniniu drabužiu, kurį po pamaldų galima vėl pakabinti spintoje, bet kaip Dievo paveikslu mumyse, kurio išsivilkimas yra kartu ir žmogiškosios mūsų būties apnuoginimas. Juk jeigu žmogus iš tikro yra sukurtas pagal Viešpaties paveikslą, tai jis yra tiek žmogus, kiek jame šis paveikslas yra ryškus. Iš kitos pusės, jeigu Kristus yra pats tikrasis Dievo paveikslas, apsireiškęs regimu ir asmeniniu pavidalu, tai tuo pačiu Kristus yra pats tobuliausias bei žmogiškiausias žmogus. Todėl ir mūsų žmogiškumo mastas yra ne atitrauktinė Dievo idėja, bet konkretus Kristaus asmuo. Žmogus istorijoje po Kristaus yra tiek žmogus, kiek jis yra „mažasis Kristus", o žmonių bendruomenė yra tiek žmogiška, kiek ji yra „sutelktinis Kristus". Visokios mūsų dienų kalbos apie humanizmą be Kristaus kaip Dievažmogio yra iš tikro istorijos nesupratimas; nesupratimas laiko, kad Dievas dabar stovi mūsų akivaizdoje

asmeniniu pavidalu. Todėl negalima šio pavidalo nuasmeninti, pasineriant tai kosmo begalybėje, tai socialiniuose žygiuose, tai vidiniame atitrauktinės Dievybės pergyvenime, nes visos šios humanizmo lytys yra nebegrįžtamai praėjusios. Mėginti jas atgaivinti reiškia duoti milžinišką šuolį atgal į stabmeldiškąją istoriją, vadinasi, iš dienos, kurią Kristus išaušdino, į gūdžią tiek pažinimo, tiek elgimosi naktį (plg. *Rom 13, 12*).

Kas yra tačiau krikščioniškojo buvimo erdvė? Kur turi būti vykdomas anas vilkėjimas Kristumi? Kristaus būsenos prisiėmimo nereikia suprasti kaip vienkartinio veiksmo, kuris visiem laikam krikščioniškąjį buvimą įtvirtintų ir užbaigtų. Tai greičiau vyksmas, trunkąs visą asmens gyvenimą ir visą žmonijos istoriją. Tiesa, Krikšto sakramentu esame įjungiami į Kristų tarsi skiepo spurgelė į vaismedžio stiebą. Šakelės ir kamieno palyginimu pats Kristus yra išreiškęs šį nuostabiai glaudų santykį tarp Jo ir krikščionies: „Aš vynmedis, jūs vynmedžio šakelės" *(Jn 15, 5)*. Bet kaip tik šis palyginimas ir nurodo, jog krikščionies kaip šakelės gyvenimas Kristuje kaip kamiene yra visą laiką trunkąs vyksmas, kyląs iš syvų apykaitos, tekančios iš kamieno į šakelę: „Kaip vynmedžio šakelė negali nešti vaisiaus pati savaime, jei nepasilieka vynmedyje, taip ir jūs, jei nepasiliekate manyje" *(Jn 15, 4)*. Ir priešingai, „kas pasilieka manyje ir aš jame, tas neša daug vaisiaus" *(Jn 15, 5)*. Vaisiaus nešimas sudaro krikščioniškojo buvimo turinį. Žmogus, apiplautas Krikšto vandeniu, auga: iš spurgelės į šakelę, iš šakelės į medį, didesnį už visus kitus, „taip kad net dangaus paukščiai atskrenda gyventų jo šakose" *(Mt 13, 32)*. Krikščioniškasis buvimas pradeda vykdyti Bažnyčią atskiro asmens gyvenime. Krikščionis skleidžia savą vilkėjimą Kristumi į visas plotmes. Tai ir yra tasai Kristaus minimas vaisiaus nešimas kaip Dievo garbinimo apraiška, nes „tuo mano Tėvas garbinamas, kad nešate labai daug vaisiaus" *(Jn 15, 8)*. Garbinti Dievą reiškia vykdyti Jo paveikslą, kaip jis Kristuje yra apsireiškęs.

Šis gi paveikslas yra apsireiškęs kaip dievažmogiškoji pilnatvė. Kristuje gyvena tiek visa Dievybė (plg. *Kol 1, 19*), tiek visa žmogybė (plg. *Fil 2, 7—8*). Juo vilkėti reiškia vilkėti šia pilnatve. Krikščioniškasis buvimas yra pilnutinis gyvenimas; pilnutinis tiek turinio, tiek būdo atžvilgiu. Jis apima visas sritis ir visą asmenybę. Krikščioniui nėra jokios uždraustos srities. „Visa yra

jūsų: ar Paulius, ar Apolas, ar Kefas; ar pasaulis, ar gyvenimas, ar mirtis; ar dabartiniai dalykai, ar būsimieji. Taip, visa yra jūsų" *(1 Kor 3, 22)*. Iš krikščioniškojo buvimo negali būti nieko išskirta, nes „visa, ką Dievas sukūrė, yra gera ir nėra nieko atmestino" *(1 Tim 4, 4)*. Tai tinka ne tik gyvenimui šalia mūsų, bet ir gyvenimui mumyse pačiuose. Krikščioniškasis buvimas anaiptol nereikalauja išsižadėti asmeninio savitumo. Vilkėjimas Kristumi yra pilnatvė, išreikšta asmenine ir todėl nepakartojama būsena. Niekas nėra tiek priešingas žmogiškųjų skirtybių sulyginimui, kaip krikščioniškasis buvimas: „Kuris valgo, tegul neniekina nevalgančiojo, ir kuris nevalgo, teneteisia valgančiojo; <...> tegul kiekvienas esti pilnai įsitikinęs savo nuomonės tikrumu" *(Rom 14, 2—5)*. Ne tikinčiųjų sulyginimo siekia Evangelija, bet Kristaus spindėjimo asmeninėse skirtybėse: „Kas daro skirtumą tarp dienų, jis tai daro Viešpačiui; kas valgo, valgo Viešpačiui; kas nevalgo, nevalgo Viešpačiui" *(Rom 14, 6)*. Kristus yra bendras pagrindas mums visiems, „nes nė vienas negali dėti kito pamato, kaip tik tą, kuris yra Jėzus Kristus" *(Kor 3, 10)*. Tai esmine krikščioniškojo buvimo sąlyga. Betgi toliau, „ar kas stato ant to pamato auksą, sidabrą, brangius akmenis, medžius, šieną, šiaudus" *(1 Kor 3, 12)*, tai yra jau jo paties reikalas. Objektyvinę šios jo statybos vertę išaiškins, kaip šv. Paulius sako, „Viešpaties diena" *(1 Kor 2, 13)*, tai yra paskutinis teismas galutine Kristaus ištarme. Tada „ugnis ištirs, koks yra kiekvieno darbas" *(1 Kor 3, 13)*. Pastato kūrimas ant Kristaus kaip pagrindo, objektyviai žiūrint, gali ir nepasisekti, nes žmogus gali ant jo statyti ne tik auksą bei brangakmenius, bet ir šieną bei šiaudus. Tačiau jei šio — tegu ir šiaudinio — pastato statytojas jį kūrė ant Kristaus kaip pamato, jis „bus išganytas", nors jo „darbas sudegs" *(1 Kor 3, 14—14)*. Krikščioniškoji etika tuo ir skiriasi nuo komunistinės etikos, kad ji žmogaus likimą atremia ne į jo darbų vertę istorijoje, bet į vidinį jo apsisprendimą Kristaus atžvilgiu. Užtat Krikščionybė ir turi dvi etikos normas — artimąją (sąžinė) ir tolimąją (dieviškasis įstatymas) — ir du teismu — asmeninį (po mirties) ir paskutinįjį (istorijos pabaigoje). Šių teismų mastai kaip tik ir yra anos dvi normos: sąžinės sprendimas asmeniniame teisme ir dieviškasis įstatymas paskutiniajame teisme. Krikščioniš-

kasis buvimas yra pilnutinis tiek savo eiga, tiek savo atbaiga. Joks vienašališkumas čia neranda teisėtos vietos.

Ši krikščioniškojo buvimo pilnatvė kaip tik ir rodo, kad krikščionies gyvenimo bei veikimo erdvė, kurioje jam lemta vilketi Kristumi, yra ne kas kita, kaip pasaulis. Tik pasaulyje krikščionis auga Kristuje kaip šakelė vynmedyje; tik pasaulyje jis neša vaisiaus ir tuo garbina Dievą; tik pasaulyje jis ryškina Viešpaties paveikslą, statydamas savą pastatą ant Kristaus. Apaštalų išsiuntimas į visą pasaulį *(Mk 16, 15)* yra ne tik erdvinė, bet ir esminė pasiuntinybė. Visas pasaulis čia yra ne tik visas žemės rutulys su visomis jo tautomis, bet ir visas gyvenimas su visu istoriniu jo turiniu. Pasaulis ir krikščionis yra apspręsti vienas kitam. Pasaulis be krikščionies yra gyvenimas prieš Kristų; tai nakties metas. Krikščionis be pasaulio yra Kristus prieš savo įsikūnijimą: tai neprieinama Šviesa. Bet kaip Šviesa atėjo, kad naktis pasibaigtų, taip krikščionis eina į pasaulį, kad jį perkeistų. Kaip Amžinasis Logos troško nusileisti į žmogiškąją prigimtį, kad ją išvaduotų iš jo klydinėjimų, taip krikščionis trokšta leistis į pasaulį, kad jam perteiktų Kristaus būseną, kurią jis pats yra apsivilkęs. Perskirti krikščionį ir pasaulį reiškia giliausia prasme perskirti Kristų, atjungiant Jo Dieviškąją prigimtį nuo žmogiškosios. Tai mintis bei ryžtas, kuriuos šv. Jonas vadina, kaip aukščiau sakyta, antikristo užmačia (plg. *1 Jn 4, 3*).

Bet vos tik ištariame žodį „pasaulis", tuojau išnyra prieš mūsų dvasios akis šiurpi priešingybė. Pasaulis krikščioniškojoje sąmonėje nešioja gilios dialektikos žymę. Iš vienos pusės, jis yra nepaprastos Dievo meilės objektas. „Dievas taip mylėjo pasaulį, kad davė savo viengimusįjį Sūnų", kuris atėjo ne „pasaulio teistų, bet kad pasaulis būtų per Jį išgelbėtas" *(Jn 3, 16—17)*. Jis atėjo, „kad būtume per Jį gyvi" *(1 Jn 4, 9)*. Ši gelbimoji Kristaus pasiuntinybė bus mums dar labiau suprantama, jei prisiminsime, kad pasaulis yra Kristaus nuosavybė ontologine šio žodžio prasme. Šv. Jonas aiškiai skelbia, kad Kristus kaip Logos „buvo pasaulyje" ir prieš savo įsikūnijimą, nes „pasaulis per Jį padarytas" *(Jn 1, 10;* plg. *Žyd 1, 2)*; padarytas ne tik per Jį, bet „ir Jam" *(Kol 1, 16)*. Kristus nėra pasauliui kažkas svetimo, kas būtų į jį nužengęs grynai iš aukšto. Greičiau galėtume teigti, kad Kristus iškilo iš pasaulio esmės, kurią Jis neša „savo jėgos žodžiu" *(Žyd 1, 3)*. Pranašo Izaijo mal-

davimas, kad rasotų dangūs ir debesys išlytų Teisingąjį, kad atsivertų žemė ir duotų šį Teisingąjį tarsi vaisių (plg. *Iz 45, 8*), yra daugiau negu tik poetinis dūsavimas. Tai kreipimasis į daiktuose esantį Logos kaip kūrinijos pirmavaizdį, kad Jis iškiltų iš būties gelmių į žmogiškojo gyvenimo paviršių ir ateitų pas mus jau nebe kaip visa kuriančioji Galybė, bet kaip mūsų Gelbėtojas, nešinas mūsų prigimtimi. Nuosekliai tad Kristaus įsikūnijimas buvo ne kas kita, kaip atėjimas „pas savuosius" *(Jn 1, 11)*. Tai buvo regimas atsiėmimas pasaulio kaip nuosavybės, kurią nuodėmė išplėšė iš Logos — irgi tik regimai, tik istoriškai, tik egzistenciškai, nes ontologiškai joks žmogaus puolimas negali pajėgti atitraukti pasaulio nuo Kristaus kaip kuriančiosios bei palaikančiosios Jėgos. Kristus pasirodė pasaulyje kaip tikrasis jo Savininkas, kaip „pasaulio šviesa", kuria sekdamas niekas „nevaikščioja tamsybėje" *(Jn 8, 12)*. Po Kristaus pasaulis yra Jo ne tik ontologiškai, bet ir istoriškai bei egzistenciškai. Juk net ir išaukštintas bei sėdėdamas Tėvo dešinėje, Kristus laiko pasaulį savu, pasilikdamas ir toliau „permaldavimas už mūsų nuodėmes" (asmeninis egzistencinis atžvilgis); „ne tik už mūsų, bet taip pat ir už viso pasaulio" (istorinis atžvilgis) *(1 Jn 2, 2)*. Pasaulis kaip Kristaus nuosavybė yra tokia didžiulė vertybė, jog jam grąžinti į Dievą bei vadovauti istoriniame jo kelyje net kryžiaus kančia bei mirtis nebuvo per didelė kaina.

Iš kitos tačiau pusės, pasaulis yra ir Dievo teismo objektas. Kristus atėjo į pasaulį kaip Šviesa, bet „pasaulis Jo nepažino" *(Jn 1, 10)*. Jis atėjo į jį kaip į savo nuosavybę, bet „savieji Jo nepriėmė" *(Jn 1, 11)*. Pasaulis nepažino nei Kristaus Tėvo (plg. *Jn 17, 25*), nei nepriėmė jo Dvasios (plg. *Jn 14, 17*). Jis nekentė ir nekenčia tiek paties Kristaus (plg. *Jn 7, 7; 15, 18*), tiek Jo ištikimųjų bei mokinių (plg. *1 Jn 3, 3*). Dar daugiau: pasaulis yra antikristo veiklos erdvė. „Daug netikrų pranašų" *(1 Jn 4, 2)* ir „daug suvedžiotojų išėjo į pasaulį" *(2 Jn 7)*, kad suklaidintų daugelį (plg. *Mt 24, 5*). Kadangi „jie yra iš pasaulio", todėl „pasaulis jų klauso" *(1 Jn 4, 5)*. Ir priešingai, kadangi Kristaus ištikimieji yra „ne iš pasaulio", todėl jie yra nekenčiami, persekiojami ir žudomi (plg. *Mk 24, 9; Jn 15, 18—19; Apr 13, 15)*. Užtat „teismas pasauliui" jau vyksta. Jo kunigaikštis, tai yra pasaulio užgrobikas, plėšiąs jį iš Kristaus, bus pasmerk-

tas ir „išmestas laukan" *(Jn 12, 31)*. Krikščioniui nevalia mylėti pasaulio „nė to, kas yra pasaulyje", nes pasaulio ir Dievo meilė yra nesuderinamos: „Jei kas myli pasaulį, jame nėra Tėvo meilės" *(1 Jn 2, 15)*. „Kas norėtų būti pasaulio draugas, tas pasidarytų Dievo priešu" *(Jok 4, 4)*. Dievas juk yra aukščiausias Gėris, tuo tarpu „visas pasaulis guli piktenybėje" *(1 Jn 5, 19)*.

Ši priešingybė tarsi raudona gija eina per visą Naująjį Testamentą, per visą krikščioniškąjį mokslą, per krikščioniškąją dorovę bei askezę. Iš vienos pusės, Kristus „buvo pasaulyje" *(Jn 1, 10)* jau prieš savo įsikūnijimą, iš kitos, kaip pats pasisako, Jis yra „ne iš pasaulio" *(Jn 17, 16)*. Iš vienos pusės, Kristus maldauja Tėvą už pasaulį kaip šiojo užtarėjas danguje (plg. *1 Jn 2, 1*), iš kitos — Jis sąmoningai ir pabrėždamas išskiria pasaulį iš savo kaip Vyriausiojo Kunigo maldos: „Ne už pasaulį meldžiu, bet už tuos, kuriuos man davei" *(Jn 17, 9)*. Iš vienos pusės, Jis siunčia savo mokinius „į visą pasaulį" *(Mk 16, 15)*, iš kitos — pastebi, kad tiesos Dvasios „pasaulis priimti negali" *(Jn 14, 17)*. Jeigu tad pasaulis yra krikščioniškojo buvimo kaip pilnutinio gyvenimo erdvė, kurioje šis gyvenimas turi būti vykdomas, tai savaime kyla klausimas: koks pasaulis? Tasai, už kurį Kristus kentėjo ir mirė, ar tasai, už kurį Jis nesimeldė ir kurio kunigaikštis yra teisiamas? Klausimas labai svarbus ir vis dėlto — klaidingai keliamas bei reiškiamas.

Naujasis Testamentas, kalbėdamas apie pasaulį kaip Dievo meilės ir Dievo teismo objektą, anaiptol neturi galvoje dviejų pasaulių, kurie stovėtų šalia vienas kito. Tai yra vienas ir tas pats pasaulis: viena gamta, viena istorija, viena kultūra, viena žmonija. Kristus ir Jo ištikimieji yra ne ta prasme „ne iš pasaulio" *(Jn 17, 14)*, kad jie būtų kažkaip išimti iš mūsų laiko, iš mūsų erdvės, iš mūsų rūpesčių bei reikalų. Toks išskyrimas iš pasaulio paverstų tiek patį Kristaus įsikūnijimą, tiek krikščionies vilkėjimą Kristumi apgaule (doketizmo erezija), o Bažnyčios veiklą aprėžtų grynai dvasine vidine sritimi (spiritualizmo klaida). Tokiu atveju nei pats Kristus nebūtų „atėjęs kūne" *(2 Jn 7)*, vadinasi, nebūtų tikras žmogus, nei Jo mokinių veikla nebūtų vykdoma regimais pavidalais, apsireiškiančiais konkrečiais darbais bei kūriniais. Tai būtų greičiau budistiškas nusisukimas nuo pasaulio, o ne Kristaus pabrėžiamas vaisiaus nešimas, kuriuo garbinamas Tėvas. Jeigu Dievo garbė glūdi vai-

siaus nešime, tai ši garbė gali būti reali tik tada, kai ano vaisiaus nešimas yra vykdomas pasaulyje regimos ir mus apsupančios tikrovės prasme. Iš kitos pusės, Kristaus priešininkai ir tuo pačiu žmonijos suvedžiotojai ne todėl yra „iš pasaulio" *(1 Jn 4, 5)*, kad jiems būtų pavesta tam tikra mūsų tikrovės dalis ar kai kurios jos sritys. Toks pasaulio padalinimas tarp Kristaus ir antikristo reikštų Kristaus visuotinės valdžios aprėžimą ir Jo kaip pasaulio Savininko nušalinimą. Pasaulio priešingybė, padaranti jį čia Dievo meilės, čia Dievo teismo objektu, yra visiškai kitos rūšies. Ji liečia ne pasaulio objektyvinį turinį, bet subjektyvinį žmogaus apsisprendimą, kuris patraukia paskui save ir turinį.

Savo kančios išvakarėse Kristus šitaip išreiškė savo mokinių santykį su pasauliu, melsdamasis už juos į savo dangiškąjį Tėvą: „Aš neprašau atimti jų iš pasaulio, bet apsaugoti nuo pikto" *(Jn 17, 15)*. Apaštalai turi pasilikti pasaulyje; dar daugiau, jie turi eiti į jį ir skelbti Evangeliją „visam sutvėrimui" *(Mk 16, 15)*. Dangiškasis Tėvas betgi turi juos apsaugoti nuo pikto, kuriame, kaip sakyta, pasaulis guli. Tai yra tas pats prašymas, kaip ir mums Kristaus paliktoje maldoje „Tėve mūsų", kurią baigiame žodžiais: „Bet gelbėk mus nuo pikto". Visa ši malda savo turiniu yra ne kas kita, kaip mūsų pasilikimas ir įsitvirtinimas pasaulyje: mes ja prašome, kad ateitų Dievo Karalystė į mūsų gyvenamą ir keičiamą žemę; kad Jo Valia įvyktų joje, kaip kad ji vyksta ir anapusinėje tikrovėje; kad turėtume kasdieninės duonos, kad atleistume vienas kitam kaltes, vadinasi, gyventume meilėje bei taikoje. Tačiau visi šie prašymai būtų neprasmingi, jei Viešpats negelbėtų mūsų nuo pikto. Tai reiškia: tiek apaštalų, tiek visų krikščionių buvimas pasaulyje yra grasomas ne šio pasaulio turinio, bet pikto, glūdinčio visuose jo turiniuose bei vertybėse. O šį piktą gali pergalėti tik Dievas. Būti „ne iš pasaulio" reiškia nesusitaikinti su piktu, pasaulyje viešpataujančiu ir jį apvaldžiusiu ligi gelmių. Štai ko prašė Kristus savo Tėvą apaštalam, ir štai ko prašome mes patys sau kiekvieną rytą bei vakarą.

Pasaulyje glūdįs piktas yra tačiau ne koks nors turinys ar kokia nors sritis, bet mūsų pačių buvimo linkmė, einanti tolyn nuo Dievo arba net atsikreipianti prieš Jį. Gilus plyšys yra perskėlęs visą mūsų būtybę. Aštrus ginčas vyksta mūsų prigimties gelmėse. Mes gėrimės

„Dievo įstatymu" ir kartu jaučiame savyje „kitą įstatymą", besipriešinantį „proto įstatymui" ir todėl padarantį mus belaisvius „nuodėmės įstatymo" *(Rom 7, 22—23)*. Kartais apsisprendžiame už Dievo įstatymą ir pasukame savo buvimą jo linkui; kartais vėl paklūstame nuodėmės įstatymui ir žygiuojame tolyn nuo Dievo arba skelbiame Jam net kovą. Taip svyruojame kiekvienas. Taip svyruoja visos tautos, visi amžiai ir galop visa žmonija. Kol esame pakeliui arba, kaip krikščionių rašytojai sako, *„in via"*, tol šis svyravimas graso net ir švenčiausiom asmenybėm. Tik mirtis asmeniškai ir antrasis Kristaus atėjimas istoriškai užbaigs šį svyravimą. O tuo tarpu visi turime iškęsti šio mumyse esančio skilimo tragiką, nors tektų dėl to ir karčiai skųstis šv. Pauliaus žodžiais: „Nelaimingas aš žmogus" *(Rom 7, 24)*.

Pasaulis kaip Dievo meilės objektas yra tad ne kas kita, kaip mūsų buvimo linkmė Dievop. Atsikreipę į Dievą patys, mes į Jį atkreipiame ir visą gyvenimo turinį, kuris mums yra duotas mūsų istorijos. Viskas yra mūsų, mes gi Kristaus (plg. *1 Kor 3, 23)*, todėl ir viskas yra Kristaus. Per mūsų buvimo linkmę Dievop Kristus pasiima pasaulį kaip savo nuosavybę. Štai kodėl Kristus yra reikalingas tikinčiojo žmogaus, nes tik per jo buvimą sklinda Kristaus išganymas laikų tėkmėje. Jeigu betgi mes nusikreipiame nuo Dievo, tai tuo pačiu nukreipiame nuo Jo ir pasaulio turinius su visa jų istorija bei kultūra. Šiuo atveju taip pat viskas yra mūsų, bet mes patys nesame Kristaus, tuo pačiu ir viskas nėra Kristaus. Per mūsų buvimo kryptį, einančią tolyn nuo Dievo ar net prieš Jį, Kristus yra ištremiamas iš pasaulio kaip iš savo nuosavybės. Šiuo atveju savieji Jo nepriima. Pasaulis tad esame mes patys savo santykiuose su Kristumi. Mes patys esame aukščiau minėta priešingybė bei dialektika. Pasaulis kaip Dievo meilės ir kaip Dievo teismo objektas yra mūsų pačių dvejopa būsena Dievo ir Jo Kristaus atžvilgiu. Virtusi gyvenimą apipavidalinančiu pradu, ši dvejopa būsena kaip tik ir gimdo aną šiurpią priešingybę, perskeldama pasaulį į dvi viena su kita kovojančias sroves, apie kurias kalba šv. Jonas apreiškimų knygose (plg. *Apr. 19, 11—21*) ir kurios yra taip būdingos visai mūsų žemės istorijai.

Klaida tad yra „iš pasaulio" laikyti, kaip tai dažnai įprasta, žmogiškąją kūrybą: filosofiją, mokslus, menus, valstybę, ūkį, techniką, — ir visa tai statyti prieš Dievo

Karalystę kaip esančią „ne iš pasaulio". Dar sykį pabrėžiame: pasaulis yra ne žmogiškojo buvimo turinys, bet šio buvimo linkmė ryšium su Dievu. Jei ši linkmė krypsta Dievop, tai ir visa žmogiškoji kūryba, kilusi iš šios linkmės, telpa Dievo Karalystėje. Jei žmogaus buvimo linkmė eina tolyn nuo Dievo, tai ji ištrauk̨ia iš Dievo Karalystės net tokius grynai dvasinius dalykus, kaip maldą, išmaldą ir pasninką. Kalno pamoksle Kristus juk griežtai skiria maldą „sinagogose ir gatvių kampuose", kad besimeldžiantieji „būtų žmonių matomi", nuo maldos savame kambarėlyje tik vieno dangiškojo Tėvo akivaizdoje, „kuris mato slaptoje" *(Mt 6, 5—6)*. Kristus taip pat skiria išmaldą, duodamą dideliu garsu, kad jos davėjai „būtų žmonių gerbiami", nuo tylios išmaldos, kada „kairioji nežino, ką dešinioji daro" *(Mt 6, 2—3)*. Kristus galop skiria pasninką, kai pasninkautojai „perkreipia savo veidus, kad pasirodytų žmonėm pasninkaują", nuo pasninko patepta galva ir nupraustu, t. y. pradžiugusiu veidu *(Mt 6, 16—17)*. Šie pavyzdžiai rodo, kad viskas gali virsti „iš pasaulio", ir viskas gali būti „ne iš pasaulio". Gyvenimo turiniai virsta Dievo Karalystės priešingybe ne iš savęs, bet dėl žmogaus apsisprendimo, kuris pašventčia arba suteršia kiekvieną turinį. Pasaulis ir Dievo Karalystė yra ne dvi savarankiškos, šalia viena kitos stovinčios objektyvinės sritys ar plotmės, bet dvi linkmės vieno ir to paties žmogiškojo buvimo. Tiek pasaulis, tiek Dievo Karalystė yra visuma: juodu abu apima visą žmogų ir visą Jo gyvenimą. Dievo Karalystė juk neturi kitokio turinio negu pasaulis. Nėra jokių piktų objektyvinių sričių iš savęs, kurias Viešpats atmestų, nes nėra, kaip aukščiau sakėme, „nieko atmestino", ką Viešpats yra sukūręs (plg. *1 Tim 4, 4*). Laikydami kurią nors objektyvinę sritį (kūną, moterystę, turtą, meną ir t. t.) bloga savyje, tik pakartotume senovės manichiejų kliedėjimus, su kuriais taip aštriai kovojo jau šv. Augustinas ir kuriuos Bažnyčia visados yra smerkusi, nors ir nepajėgdama jų visiškai pašalinti iš savo askezės. Dabar tačiau, atrodo, ateina laikas šia manichiejine atgyvena pagaliau nusikratyti. II Vatikano susirinkimui paskelbus, kad „žmonijos laimėjimai laikytini Dievo didybės ženklu ir Jo paslaptingo plano vaisiais" (I, 202), netenka pagrindo bet koks žmogiškosios kūrybos įtarinėjimas ar niekinimas.

2. SEKULIARIZACIJOS DVIPRASMIŠKUMAS

Pasaulio kaip krikščionies buvimo erdvės priešingybė savaime atsispindi ir pasaulio sekuliarizacijos sampratoje: pasaulio dialektikos šviesoje ir sekuliarizacija darosi dialektinė. Kaip pasaulis yra čia Dievo meilės, čia Dievo teismo objektas, taip ir sekuliarizacija gali būti ir iš tikro yra arba šios meilės, arba šio teismo plėtimas istorijos eigoje. Šie du atžvilgiai padaro sekuliarizaciją dviprasmę ir apsunkina jos vertinimą. Tačiau negalima praeiti pro juos negirdomis, nes jie glūdi tiek pačiame termine, tiek juo reiškiamame vyksme, kuris šiuo metu vis gilėja bei platėja, grėsdamas užlieti visą mūsų gyvenimą ir persunkti jį ligi pačios jo esmės.

Terminas „sekuliarizacija" yra kilęs iš lotynų kalbos žodžio „saeculum", kuris savo ruožtu yra graikiškojo žodžio „aion" vertinys. Kasdienine savo prasme abu žodžiai reiškia „amžių" tam tikro laikotarpio prasme. Savo gelmėse tačiau graikiškasis „aion" pažymi ne tik laiko tėkmę, bet kartu ir savotišką šios tėkmės būdą, būtent kartojimąsi arba ėjimą ratu. Laikas graikams ėjo ne į kokį nors tikslą, bet grįžo vis į tą patį tašką. Todėl Heraklitas ir apibūdino „aioną" kaip kauliukais žaidžiantį vaiką: „Kas yra Aionas? Tai žaidžiantis, kauliukus dėstantis ir vėl juos ardantis vaikas" [5]. Juos dėstydamas ir vėl griaudamas, Aionas kaip tik ir vykdo laiko sukimąsi ratu, kai viskas grįžta į seną savo padėtį ir todėl nieko negema iš esmės nauja. „Vaikiškame Aiono žaidime" Heraklitui reiškė tą patį bet kokia laiko kaita (t. p., p. 78). Aiono kaip amžiaus tekėjimas buvęs betikslis ir todėl beprasmis.

Šitokiai laiko sampratai griežtai pasipriešino Krikščionybė, nes jai laiko tekėjimas turi pradžią (pasaulio sukūrimas), centrą (pasaulio atpirkimas) ir tikslą arba galą (pasaulio perkeitimas). Jokio kartojimosi, jokio grįžimo į tą patį tašką čia nėra ir negali būti. Tikrasis „aionas" yra vienkartinis. Laikas Krikščionybei yra ne žaidimas kauliukais juos statant ir vėl griaunant, bet vienkartinis žmogaus buvimas Viešpaties akivaizdoje. Todėl yra suprantamas šv. Pauliaus įspėjimas krikščionims nesitaikinti „šiam aionui" (toi aioni toutoi), bet atsinaujinti dvasia, ištiriant, „kas yra Dievo Valia" *(Rom 12, 2)*. Ištirti betgi, kas yra Dievo Valia, galima tik tada, kai laiko tekėjimas yra šios Valios vykdymas; vadinasi,

kai jis išsivelka iš ano beprasmio sukimosi ratu ir virsta žygiavimu atbaigos linkui pagal Viešpaties nubrėžtą planą. Nesitaikinti šiam „aionui" reiškia prisiimti naują laiko sampratą, atneštą Kristaus, kuris kaip tik todėl ir atėjo žemėn, kad išvaduotų mus „iš dabartinio aiono" *(Gal 1, 4)*, vadinasi, iš betikslybės ir beprasmybės. Origenas užtat ir teigė, esą Kristus nuvainikavo „aioną".

Ši Kristaus paneigta „aiono" tekėsena kaip tik ir buvo krikščionių įimta į lotynišką „saeculum" vertinį. Klasikinei lotynų kalbai „saeculum" reiškė paprastą žmogaus amžių, dažniausiai šimtą metų, kartais dar šio amžiaus turinį papročių pavidalu, bet niekados ne šio amžiaus kokybę vertės ar nevertės, prasmės ar neprasmės atžvilgiu. Tuo tarpu bažnytinei lotynų kalbai „saeculum" jau yra — šalia paprastos laiko tėkmės — ir nevertybė nuodėmingos bei žlungančios būsenos prasme. Pora pavyzdžių. Anksčiau buvusių gedulingųjų Mišių sąrangoje skaitėme arba giedojome giesmę (sequentia) „Dies irae", kurioje sakoma, kad pastaroji istorijos diena paversianti pasaulį pelenais: „Solvet saeculum in favilla". Laidotuvių giesmėje „Libera me, Domine", kuri Lietuvoje būdavo giedama bažnyčioje, smilkant bei švęstu vandeniu šlakstant mirusiojo karstą, girdime žodžius: „Dum veneris judicare saeculum per ignem — kai ateisi ugnimi teistų pasaulio". Šitokių pavyzdžių galima būtų pririnkti iki valios. Visi jie turi tą pačią prasmę, būtent: žodis „saeculum" krikščioniškojoje kalboje reiškia ne tik paprastą laiką bei amžių, bet ir santalką viso to, kas praeina, žlunga, priešinasi Dievui ir todėl yra Jo teisiama bei atmetama. Graikiškojo „aiono" betikslybė bei beprasmybė iškilo krikščioniškojoje sąmonėje labai ryškiai ir buvo įglausta į vertinį „saeculum". Krikščioniui svarbiau ne tai, kad „saeculum" yra laiko tarpas, kiek tai, kad šis tarpas yra pilnas priešinimosi Viešpaties Valiai. Išvertus „saeculum" į kitų tautų kalbas, laiko tėkmės reikšmė dar sumenkėjo, o šios tėkmės nevykęs būdas dar sugriežtėjo. Tokie vertiniai, kaip lotyniškasis „mundus", vokiškasis „Welt", rusiškasis „mir", lietuviškasis „pasaulis", vargu ar beįtaigoja, kad jais reiškiamas laiko tekėjimas; visi jie jau taip toli nuo laiko sąvokos, jog jais suprantame tiktai žemiškąją būseną, dažniausiai neigiamą arba bent maža vertingą. Todėl ir aukščiau minėtame šv. Pauliaus įspėjime „nolite conformari huic saeculo — nesitaikinkite prie šio pasaulio" *(Rom 12, 2)* jau

nebegirdime graikiškojo „aiono" pradžios tėkmės, o tik atgrasą nuo jos nuodėmingo, Viešpaties Valiai besipriešinančio būdo.

Ši dvilypė „saeculum" prasmė — laiko tėkmė ir nevykęs šios tėkmės būdas — išeina aikštėn ir sekuliarizacijos sampratoje. „Sekuliarizacija", išvertus šį žodį lietuviškai, reiškia „supasaulinimą". Pasaulio sekuliarizacija yra pasaulio supasaulinimas. Pirmu žvilgsniu tai skamba tarsi tautologija. Juk pačioje pasaulio sąvokoje jau glūdi jo pasauliškumas. Tad kam reiktų jį dar pasaulinti? Ir kaip būtų galima pasaulį padaryti dar pasauliškesnį? Iš sykio atrodo, kad „sekuliarizacija" esąs tik madinis šūkis, svetimžodžiu nusakąs tai, kas pasaulis yra pačia savo esme, būtent ne kas kita, kaip pasaulis. Jeigu betgi prisiminsime, kad pasaulis krikščioniškajai sąmonei yra dviprasmis, tai sekuliarizacija kaip pasaulio supasaulinimas nebeteks tautologinio pobūdžio ir virs dvejopa elgsena pasaulio atžvilgiu. Bendriausia juk prasme, kaip pradžioj sakyta, sekuliarizacija yra pasaulio nudievinimas. Pasaulio supasaulinimas vyksta tuo būdu, kad jį nudieviname, paneigdami jam dieviškumo ar net ir šventumo pobūdį. Ir štai šis nudievinimas gali būti dvejopas — pagal tai, ar jis pasaulį pasaulina Dievo meilės, ar Dievo teismo linkme. Kitaip tariant, pasaulio nudievinimas gali reikšti jo palenkimą Kristui kaip Galvai, bet jis gali reikšti ir pasaulio išveržimą iš Kristaus kaip jo Savininko valdžios. Pirmu atveju sekuliarizacija virsta pasaulio pašventimu, antru atveju — pasaulio suprofaninimu.

Kad sekuliarizacija kaip pasaulio nudievinimas gali būti ir iš tikro yra pasaulio pašventimas, paverčiant jį Dievo meilės objektu,— šis teiginys iš sykio atrodo esąs beveik išmonė. O vis dėlto jis yra nepaneigiama tiesa, išreikšta jau pačiu pirmuoju Viešpaties įsakymu: „Neturėk kitų dievų, o tik mane vieną" *(Iš 20, 3)*. Šis įsakymas yra pati seniausia ir sykiu pati giliausia sekuliarizacijos išraiška pirmąja prasme. Pasaulyje juk yra buvę ir tebėra aibė netikrų dievų arba stabų, stojančių vienintelio Dievo vietoje ir neretai žmogui Jį atstojančių. Pirmoje eilėje čia eina gamtos padarai. Jau esame minėję šv. Pauliaus papeikimą, nukreiptą į stabmeldžius, esą šie „nemaraus Dievo garbę" pakeitė „paukščių, keturkojų ir šliužų paveikslo panašumu" *(Rom 1, 23)*, vadinasi, sudievino gamtos daiktus ir teikė jiem dieviško-

sios garbės, tuo paversdami „Dievo tiesą melu" *(Rom 1, 25)*. Žmogaus nenugalimas linkimas ieškoti Dievo regimu pavidalu yra, kaip sakėme, pasaulio sudievinimo pagrindas. Ir taip buvo ne tik šv. Pauliaus laikais. Taip yra ir šiandien vadinamosiose „gamtinėse" religijose. Taip yra net tokio aukšto lygio religijose kaip induizmas, kuriam karvė yra šventas, vadinasi, neliečiamas dalykas: jį sekuliarizuojant (karvę papjaunant, uždarant tvartan, melžiant ir t. t.), kyla Indijoje vaidų ir net muštynių tarp induistų ir mahometonų. Jeigu tad sekuliarizacija yra pasaulio nudievinimas, tai visų gamtos daiktų nudievinimas yra paties Viešpaties įsakytas. Nes nėra ir neprivalo būti jokio kito dievo šalia tikrojo Dievo; jokiam daiktui neprivalo būti teikiama dieviškojo garbinimo, kaip tik vienam Dievui. Visi gamtiniai daiktai — vis tiek ar jie būtų gamtos jėgos, ar pati žemė, ar gyvūnai, ar galop visata — turi būti nudievinti, vadinasi, sekuliarizuoti, nes tik tokiu būdu anasai šv. Pauliaus minimas melas gali būti atstatytas į „Dievo tiesą". Indijos keliais bei gatvėmis besivalkiojančių „šventų" karvių vieta iš tikro yra ne šventykla, o tvartas; jų paskirtis yra būti žmogaus tarnybos, bet ne jo pagarbos objektu. Šia prasme gamtos sekuliarizacija yra krikščionies pareiga ir vienas iš istorinių jo uždavinių. Gamtai turi būti nuimta stabo kaukė. Ji turi būti parodyta tokia, kokia yra ji savyje — kaip kūrinys, bet ne kaip Kūrėjas.

Šitokio melo esama ne tik žmogaus santykiuose su gamtos daiktais, bet ir jo santykiuose su kultūros kūriniais, vadinasi, su jo paties padarais. Ir kultūros srityje pilna netikrų dievų arba stabų. Ir su jais žmogus mezga tokį ryšį, kokį jis turėtų megzti tik su Dievu. M. Scheleris savo metu yra teisingai pastebėjęs, kad „kiekviena lygstama dvasia tiki arba į Dievą, arba į stabą"[6]. Šio tikėjimo turinys esąs, pasak Schelerio, visados absoliutinis; čia žmogus neturįs „jokio pasirinkimo" (p. 263). Kitaip tariant, žmogus tiki tiktai į Absoliutą. Tačiau jis gali kokiam nors lygstamam dalykui teikti nelygstamų savybių, kokią nors reliatyvybę paversti Absoliutu ir tuo būdu susikurti stabą. Tokiais stabais galinčios tapti, pasak Schelerio, įvairios kultūrinės gėrybės, kaip mokslas, menas, valstybė, pinigas ir t. t. (plg. p. 262). Šiuo atveju kultūros sekuliarizacija yra taip lygiai reikalinga kaip ir gamtos sekuliarizacija: ji yra vienintelis ke-

lias netikriem kultūros dievam nuplėšti dievybės kaukę. Žmogui, kuris lygstamas kultūros gėrybes yra pavertęs Absoliutu, reikia, sako Scheleris, parodyti, „kad jis Dievo vietoje <...> yra pasistatęs lygstamą gėrį, kad jis šį gėrį yra sakytume, „sudievinęs", kad jis yra į jį „kvailai įsimylėjęs" (vergafft)" (p. 261—262). Jam reikia parodyti, kad jo garbinamas dalykas priklauso ne absoliutinei plotmei, bet šiam mūsų lygstamam pasauliui. Kitaip tariant, tokiam žmogui reikia nudievinti jo stabą, atskleidžiant šiojo pasauliškumą; šį stabą reikia sekuliarizuoti arba supasaulinti. Tada žmogus savaime pastebės savo klaidą ar melą ir grįš prie Dievo tiesos.

Šia prasme kultūros gėrybių sekuliarizacija kaip pasaulinio jų pobūdžio atskleidimas turi tokios pat Dievo Karalystę statančios reikšmės kaip ir gamtos daiktų nudievinimas. Aukščiau minėtas pranašo Jeremijo įspėjimas žydam, esantiem babiloniečių nelaisvėje, negarbinti „sidabrinių, auksinių ar medinių dievų" *(Bar 6, 3)*, kadangi jie yra „skulptorių bei auksakalių padarai" *(Bar 6, 45)*, yra ne kas kita, kaip kultūros sekuliarizacijos išraiška, pratęsianti pirmąjį Dievo įsakymą į kultūros sritį. Kaip gamta — tiek savo visuma, tiek atskirais savo padarais — nėra Absoliutas ir todėl negali atsistoti Dievo vietoje, taip lygiai Absoliutas nėra nė kultūra. Tai reikia šiandien ypač pabrėžti, kai gamtos mokslai bei technika pradeda atnaujinti Prometėjo mitą, esą žmogus pasiglemžęs dieviškąją ugnį, kurios pagalba galįs susikurti pasaulyje gerovę, laimę, prasmę ir galop net nemirtingumą. Žmogus kaip kultūros kūrėjas vis įžūliau užima Dievo Kūrėjo vietą ir virsta naujuoju stabu. Šis stabas stebina mus savo galia, kaip izraelitus stebino Babilono stabai savo baisa (plg. *Bar 6, 69*). Jį ir jo veikalus nedievinti yra dabar toks pat svarbus krikščionies uždavinys kaip ir kovoti su stabmeldiškuoju gamtos sudievinimu. Tikėti į vieną tikrąjį Dievą galima juk tik tada, kai nėra jokių kitų dievų — nei gamtoje, nei kultūroje. Šitaip nudievinus pasaulį, jis pasitraukia iš Kūrėjo vietos, virsdamas Jo kūriniu; jis nusikrato Absoliuto savybėmis, virsdamas lygstamu, vadinasi, praeinančiu savo esmėje; jis atsisako fariziejaus išdidumo ir prisipažįsta esąs nuodėmingas muitininkas, prašąs Viešpatį jo pasigailėti. Ir tik šitaip suprastas, pergyvenamas bei vertinamas pasaulis yra Dievo meilės objektas. Tik į šitokį pasaulį Dievas siuntė savo Sūnų, ir tik už šitokį pasaulį

Dievo Sūnus kentėjo ir mirė. Sekuliarizacija pirmąja prasme yra tad prigimtoji sąlyga, kad Viešpats atsikreiptų į pasaulį kaip jo Gelbėtojas: tai prigimtoji išganymo sąlyga, atidaranti Kristui kelią į Jo nuosavybę.

Tačiau pasaulis, kaip sakyta, yra krikščioniškajai sąmonei ne tik Dievo meilės, bet ir Dievo teismo objektas, nes jis, kaip tai skelbia jau Senasis Testamentas, „sukyla <...> prieš Viešpatį ir Jo Kristų" *(Ps 2, 2)*, pergyvena savo ryšius su Dievu kaip „grandines bei pinkles" *(Ps 2, 3)* ir todėl mėgina jas traukyti žmogaus laisvės vardu. „Pasaulio kunigaikščio" prasmenimi pats Kristus yra apibūdinęs šią sukiliališką pasaulio būseną (plg. *Jn 14, 30*). Nors „pasaulio kunigaikštis" su Kristumi ir „neturi nieko bendro" (t. p.), vis dėlto Naujasis Testamentas kalba apie jį nuolatos kaip apie Kristaus priešininką ir iš šios priešybės kilusią būseną vadina „pasaulio nuodėme" *(Jn 1, 29)*. Naujieji egzegetai teisingai yra atkreipę dėmesį į tai, kad šv. Jonas Krikštytojas, rodydamas žmonėm pajordanėn atėjusį Kristų, pasakė: „Štai Dievo Avinėlis, štai tasai, kuris pasiima ant savęs pasaulio nuodėmę (peccatum mundi)" (t. p.). Prieš priimdami Komuniją, mes kartojame šiuos Jono žodžius, tačiau žodį „nuodėmė" vartojame daugiskaitoje: „Kuris naikina pasaulio nuodėmes". Taip pat daugiskaitą vartoja ir kunigas, priimdamas Mišių metu Kristaus Kūną ir Kraują. Šia daugiskaita norime pasakyti, kad Kristus kaip aukos Avinėlis prisiima ant savęs visų žmonių bei visų laikų nuodėmes ir jas naikina savo krauju. Kiekviena asmeninė nuodėmė yra Kristaus nešama ir už kiekvieną yra maldaujamas dangiškasis Tėvas. Šia prasme šv. Jonas apaštalas ir guodžia krikščionis: „Jei kas ir nusidėtų, tai mes turime pas Tėvą užtarėją Jėzų Kristų Teisųjį: Jis yra permaldavimas už mūsų nuodėmes; ne tik už mūsų, bet taip pat ir už viso pasaulio" *(1 Jn 2, 1—2)*. Šioje vietoje ir pats šv. Jonas vartoja žodį „nuodėmė" daugiskaitoje („pro peccatis nostris").

Vis dėlto kasdieninė nuodėmės daugiskaita nepasiekia ir neišreiškia tos gelmės, kurią ji turi, išsakyta vienaskaita. Kristus neša ant savęs ne tik asmenines tiek mūsų, tiek viso pasaulio nuodėmes; Jis neša ir aną „pasaulio nuodėmę" kaip visų asmeninių nuodėmių — ne sumą, bet esmę. O šios „pasaulio nuodėmės" esmė kaip tik ir glūdi minėtame sukilime „prieš Viešpatį ir Jo Kristų" *(Ps 2, 2)*. Savo apmąstymuose apie Jėzaus Kristaus

asmenį bei Jo gyvenimą R. Guardini pakartodamas vadina Kristaus atmetimą „antruoju žmonijos puolimu", kuris pirmąjį užantspaudavo, užuot jį atšaukęs[7]. Šis antrasis puolimas padaręs, kad jį įvykdęs žmogus jau nebebuvo toks pat kaip prieš Kristaus atmetimą, kai Kristus jam skelbė Dievo Karalystę: jis jau buvo Kristaus mirties kaltininkas (plg. 120 p.). Čia Guardini turi galvoje ne tik anuos žmones, kurie Piloto akivaizdoje reikalavo Kristaus mirties, šaukdami: „Jo kraujas tekrintie ant mūsų ir ant mūsų vaikų" *(Mt 27, 25)*, bet ir mus visus, nes, iš vienos pusės, Kristaus nužudymas yra tapęs visų mūsų kalte (plg. 469 p.), iš antros — mes visi esame tykomi pavojaus, kad „antrasis puolimas galįs pasikartoti ir mumyse" (131 p.), vadinasi, kad ir mes galime sąmoningai įsijungti į Kristaus atmetimą, savu nusistatymu jį pratęsdami ir vykdydami istorijos eigoje.

Papildydamas šias Guardini'o mintis, olandų teologas P. Schoonenbergas pastebi, kad Kristaus atmetimas „įsikūnijo Jo nužudyme" ir kad tuo būdu „Jam buvo užsklęstas priėjimas prie visos žemiškojo mūsų buvimo tikrovės", nes, Jo atmetėjų akimis žiūrint, Kristus buvęs „iš šios tikrovės galutinai pašalintas" būtent mirtimi ant kryžiaus[8]. Į Jo prisikėlimą juk niekas iš Jo atmetėjų netikėjo ir nebetiki. Ir labai nuoseklu! Sukilimas prieš Viešpatį ir Jo Kristų baigiasi Kristaus nužudymu, o nužudymas išbraukia Jį iš mūsų buvimo. Miręs ir neprisikėlęs Kristus yra pralaimėjęs kovą su „pasaulio kunigaikščiu" nebeatšaukiamai. Mirusio ir neprisikėlusio Kristaus akivaizdoje pasaulio savininkas yra „pasaulio kunigaikštis": jis pasiima pasaulį kaip savo nuosavybę. Giliausia tad prasme „pasaulio nuodėmė" yra ne kas kita, kaip buvimas be Kristaus. Visa, kas Kristų iš buvimo išskiria, yra „pasaulio nuodėmės" vykdymas bei jos skleidimas. Kaip Kristaus priėmimas įsikūnija tikėjime į Jo prisikėlimą ir susitelkia Bažnyčioje, taip ir Jo atmetimas įsikūnija Jo išbraukime iš mūsų tikrovės ir virsta taip pat istoriniu vyksmu. Šiuo atveju „pasaulio nuodėmė" paverčia pasaulį erdve, kurioje vyksta Kristaus išskyrimas iš buvimo.

Šios mintys turi sprendžiamąją reikšmę tolimesnei sekuliarizacijos sampratai. Juk jeigu galima pasaulį nudievinti taip, kad jis kaip tik todėl būtų vertas Dievo meilės, atsisakydamas stoti Viešpaties vietoje ir nusikratydamas visokiais stabais, tai kodėl nebūtų galima

nudievinti pasaulio taip, kad jis virstų buvimu be Kristaus ir irgi kaip tik todėl pasidarytų vertas Dievo teismo? Pasaulio nuodėmė — taip lygiai kaip ir pasaulio išganymas — glūdi istorijos vidurkyje, kurį sudaro Kristus[9]. Nusistatymas Kristaus atžvilgiu teikia šiai istorijai, kaip minėta, dvejopą būseną, arba palenkdamas viską Kristui kaip Galvai, viską, „kas yra danguje ar žemėje" *(Ef 1, 10)*, arba išveržđamas viską iš Kristaus valdžios ir persekiodamas tuos, kurie šią valdžią pripažįsta ir jai paklūsta (plg. *Apr 13, 1—17*). Kaip tikrovės palenkimas Kristui vyksta, pasaulį nudievinant arba sekuliarizuojant, tai yra atskleidžiant netikrų dievų ar pranašų bei mesijų melą (plg. *Mt 24, 4—4*), taip lygiai tikrovės išveržimas iš Kristaus vyksta irgi, pasaulį nudievinant arba sekuliarizuojant, bet jau visiškai priešinga prasme, būtent: išstumiant Dievą iš buvimo ir pasikeliant viršum visko, „kas yra garbinama" *(2 Tes 2, 4)*.

Šia prasme pasaulio sekuliarizacija visados slepia savyje ateistinių bruožų, nes tarp Kristaus išstūmimo ir Dievo neigimo esama vidinio ryšio. „Kiekvienas, kuris atsitraukia nuo Kristaus ir nepasilieka Jo moksle, neturi Dievo" *(2 Jn 9)*, nes Kristus mūsojoje istorijoje yra vienintelis kelias į Dievą, vienintelė Dievo apsireiškimo vieta, iš kurios Jis kalba žmonijai. Atmesti Kristų reiškia paneigti šį vienintelį kelią į Dievą, paneigti šią vienintelę Dievo apsireiškimo vietą ir todėl arba atkristi į senąją stabmeldiškąją istoriją, kas krikščioniui iš viso nebeįmanoma, arba pereiti į visiškai kitokią istoriją, būtent į istoriją be Dievo, apie kurią kalba F. Nietzsche[10] ir kuri mūsų laikais yra vadinama istorija po Dievo mirties. Tai istorija, prasidėjusi Kristaus nužudymu, plevenusi visą laiką įvairių klaidatikybių pavidalu ir dabar sąmoningai ar nesąmoningai ugdoma sekuliarizacijos lytimi. Amerikoje gimusi vad. „Dievo mirties teologija" kaip prasmingai pastebi O. Semmelrothas, „yra tik išraiška to, kas sekuliarizacijos teologijai yra prielaida", būtent „Dievo palaidojimas pasaulyje"[11]. Dievui mirus, nebėra nieko, kas būtų šventa. Istorijoje be Dievo nebėra vietelės, apie kurią būtų galima pasakyti: „Nusiauk batus, nes vieta, kurioje stovi, yra šventa" *(Iš 3, 5)*. Čia viskas yra profaniška arba nusakralinta. Šia prasme pasaulio sekuliarizacija yra pasaulio nusakralinimas,— tačiau ne todėl, kad vietoje stabo būtų pastatytas tikrasis Dievas, bet todėl, kad nebėra jokio Dievo ir tuo

pačiu jokios šventybės. Šiuo atveju žmogus yra viso ko sprendėjas ir apsprendėjas. Jis savaime iškyla į aukščiausią būties sąrangos laipsnį, gaivinamas sąmonės, esą galįs visa apimti ir visa tvarkyti.

Ši sąmonė labai ryškiai išėjo aikštėn jau Piloto žodžiuose Jėzui: „Ar nežinai, kad aš turiu valdžios prikalti Tave ant kryžiaus ir turiu valdžios paleisti Tave?" *(Jn 19, 10).* Tai reiškia: Kristaus buvimas ar nebuvimas istorijoje priklauso nuo pasaulio malonės. Žydai skundė Jėzų Pilotui religiniu pagrindu: „Jis turi mirti, nes skelbėsi esąs Dievo Sūnus" *(Jn 19, 7).* Politiniai priekaištai — „kelia sumišimą tautoje, draudžia mokėti mokesčius ciesoriui ir sakosi esąs Kristus karalius" *(Lk 23, 2)* — buvo tik priedanga, kurią Pilotas greitai perprato ir todėl netikėjo, kad Jėzus būtų politinis nusikaltėlis (plg. *Lk 23, 14; Jn 18, 38).* Ir vis dėlto jis Kristų nuteisė mirti, nes jautėsi turįs galios tai padaryti. Čia nesvarbu, kad Pilotas nė nenujautė, kam jis šią savo galią taiko. Čia svarbu tai, kad valstybės atstovas jautėsi galįs visa apimti ir visa apspręsti — ne tik ūkio reikalus (mokesčiai ciesoriui), ne tik politinius reikalus (sąmyšis tautoje), bet ir religinius dalykus (Dievo Sūnus). Pasaulio totalizmas prasiveržė Piloto elgesyje labai akivaizdžiai. Ir šis totalizmas šiandien kaip tik susiklosto sekuliarizacijos pavidalu. Sekuliarizacija yra pasaulio viršenybės sąmonė arba anas šv. Pauliaus minimas pasikėlimas viršum viso, „kas vadinama Dievu" *(2 Tes 2, 4).* Tai „pasaulio kunigaikščio" sąmonė, kad pasaulis yra ne Kristaus, o jo nuosavybė. Jis tad ir stengiasi išveržti visas pasaulio sritis iš Kristaus valdžios. Tuo būdu sekuliarizacija — šia antrąja prasme — virsta „pasaulio kunigaikščio" kaip Kristaus priešininko atėjimu į pasaulį kaip į savo nuosavybę. Štai kodėl ji yra antikristinis bei ateistinis istorijos vyksmas, kuris, laikui bėgant, vis gilėja ir platėja. Jis gilėja ta prasme, kad nuo nežymių bei nereikšmingų dalykų (pav., bažnytinių žemių bei pastatų sekuliarizacija) eina per Bažnyčios išstūmimą iš socialinės bei kultūrinės srities (pav., Bažnyčios atskyrimas nuo valstybės, pasiimant valstybei savon žinion labdarą, auklėjimą bei mokymą, mokslo bei meno įstaigas ir t. t.) ir baigiasi paties Kristaus bei Dievo supasaulinimu, suprantant Kristų ne kaip Išganytoją, bet kaip tam tikrų idėjų skelbėją, o Dievą ne kaip transcendentinę Būtį ir Kūrėją, bet kaip tarpusavio žmonių santykius taikos bei meilės

pagrindu. Jis platėja ta prasme, kad pasaulio viršenybę skleidžia ne tik ūkio bei politikos srityse, bet braunasi į dorovę, ją suistorindamas ir palenkdamas vad. „viešajai nuomonei", ir galop net į religiją, perimdamas tvarkyti dvasininkų veiklą, jų gyvenimo būdą ir tikinčiųjų santykius su hierarchija, kaip tai ryškiai matome komunistinėje valstybėje, kur yra aukščiausias anos „pasaulio kunigaikščio" sąmonės susiklostymas istorine lytimi. Nubažnytinimas, nukrikščioninimas, nudievinimas yra trys pagrindiniai šios sekuliarizacijos tarpsniai, kurių slinktis atskleidžia nuostabų antidieviškos istorijos nuoseklumą.

Sekuliarizacijos dviprasmiškumas, kaip matome, yra neabejotinas. Kaip pasaulio nudievinimas ji yra giliai dialektinė. Galima pasaulį nudievinti, kad jis nebūtų Dievas, bet galima jį ir nudievinti, kad jis nebūtų Dievo. Tai esminis skirtumas [12].

Šio skirtumo įtakoje ir sekuliarizacijos vertinimas darosi nevienodas. Būdama dialektinė pati savyje, ji virsta dialektine ir vertinama. Apskritai į sekuliarizaciją žiūrima kaip į tokį reiškinį, kuris įgalina apibūdinti naujosios istorijos, ypač mūsojo amžiaus, dvasios pobūdį: tai esąs mastas laiko diagnozei [13]. Visi sutinka, kad pastarųjų amžių istorijos slinktis, pradedant Renesansu, ėjo sekuliarizacijos linkme. Kokios betgi vertės turi ši slinktis? Šiuo klausimu nuomonės labai įvairuoja. Iš vienos pusės, vis didėjanti pasaulio sekuliarizacija laikoma pagrindine priežastimi pastarojo istorijos nuosmukio ir net jos katastrofų (pasauliniai karai) bei nusikaltimų (masinės nacionalsocializmo ir bolševizmo žudynės), iš kitos — daug vilties teikiančia atrama atstatyti vaisingiem santykiam tarp Bažnyčios ir pasaulio.

Jau beveik prieš pusę šimto metų (1926) kat. filosofas P. Wustas laikė sekuliarizacijos vyksmą „keliu žemyn", būtent „dvasios nuosmukio keliu", vedančiu „į dvasinę žmogaus savižudybę" (p. 107) ir „į Vakarų kultūros žlugimą" [14]. Sekuliarizacija esanti „vis didėjąs pasaulio ir visų prigimtųjų dalykų nusakralinimas (Entweihung), vis labiau priekin žengiąs nusakralinimas žmogaus, jo kūno, jo sielos, jo dvasios, jo logikos, jo mokslo, jo meno, jo religijos ir visos jo kultūros"; trumpai tariant, „tai Dievo nuvainikavimas visatoje" (p. 108); tai „protinio nesusivaldymo nuodėmė" arba „pažinimo sukilimas prieš metafizinį būties šventumą" (p. 148); tai

„pirmykštės rojaus nuodėmės pakartojimas didingiausiu pavidalu" (p. 150). Šio vyksmo, trunkančio jau kokius tris keturis šimtmečius (plg. p. 300), pasėkos esančios, pasak Wusto, tiesiog tragiškos, „nes ten, kur žmogaus tikėjimas į teigiamas idėjas pasirodo esąs bejėgis (versagt), daiktai pradeda nustatinėti išsivystymo dėsnius" (p. 301). Kitaip tariant, tokiu atveju asmuo esti pavergiamas daiktui, vis tiek ar šis būtų gamtos padaras, ar kultūros kūrinys: tada jis, o ne laisvas žmogus pradeda apspręsti istorijos eigą. Istorija išsprūsta iš žmogaus galios ir rieda dūžties keliu, ką pastarieji sąmyšiai Europoje kaip tik ir patvirtinę: tai, ką dabar gyvename, esą ne kas kita, kaip „galutinis trijų šimtmečių sekuliarizacinio sąjūdžio tarpsnis" [15]. Šie Wusto žodžiai, parašyti netrukus po Pirmojo pasaulinio karo, kai Europoje iš tikro vyravo žlugties nuotaika, pažadinta ekonominės suirutės Vakaruose bei komunistinės revoliucijos Rytuose ir sustiprinta O. Spenglerio veikalo „Vakarų žlugimas" (1918), nėra koks nors praeinantis vieno žmogaus įspūdis. Tai iš tikro laiko diagnozė, pakartota lygiai ta pačia prasme ir po Antrojo pasaulinio karo. Ir šiuo metu sekuliarizacijai buvo suversta kaltė už pastarąją katastrofą. Ir šiuo metu ji tarnavo kaip mastas laiko dvasiai apibūdinti [16]. Trumpai tariant, sekuliarizacija kaip laiko diagnozė yra laikoma neigiama, vedančia į kultūros žlugimą, ypač į Vakarų kultūros, išaugusios iš Krikščionybės ir persunktos jos dvasia.

Iš kitos betgi pusės, ta pati pasaulio sekuliarizacija pastaruoju metu pradeda būti vertinama vis teigiamiau, būtent ta prasme, kad ji kaip laiko diagnozė virsta tikėjimo diagnoze. Pasaulio nudievinime pradedama įžiūrėti „religinės sąmonės blaivėjimą", kai „dievas, buvęs *deus ex machina*, darosi tikras Dievas Kūrėjas", nes „mokslas ir technika ne Dievą stumia į užpakalį, bet žmogų traukia į priešakį. Tuo būdu Dievas nustoja buvęs žmogaus pažinimo bei veikimo plyšių bei negalių kamšytoju ir todėl gali būti laisviau bei blaiviau suvokiamas kaip Dievas Kūrėjas" [17]. Užuot visur pasaulyje regėjus Dievo veiklą, dabar pradedama regėti žmogaus darbus. Užtat, pergyvenus pasaulį kaip amžinai pastovią tvarką, dabar pradedama laikyti jį žmogaus kūrybos medžiaga, kurią žmogus keičia pagal savo valią. Tai esąs „perėjimas nuo sudievinto pasaulio į sužmogintą pasaulį"; perėjimas, kuriame regimas „ne tik didžiulis pavojus mūsų tikėji-

mui", bet „taip pat ir krikščioniškoji galimybė laimėti bei krikščioniškasis uždavinys" [18]. Pasaulio nudievinimas, stumiąs žmogų priekin, anaiptol nereikalaująs iš mūsų užsisklęsti „aukšto kambaryje", kaip tai darė apaštalai, laukdami Šv. Dvasios (plg. *Apd 1, 13*); priešingai, jis skatinąs mus eiti į šį nudievintą pasaulį ir įsijungti į jo veiksmus [19]. Nuosekliai tai atgemanti viltis, kad šiame sužmogintame arba nudievintame pasaulyje Krikščionybė ryškiau sublizgėsianti ir giliau įsišaknysianti negu anksčiau, kai pasaulis dar nebuvo sekuliarizuotas. Sekuliarizacija tampanti „didele Krikščionybės laimėjimo galimybe", ir pasaulio nukrikščioninimas virstąs „padrąsinančiu reiškiniu" bei įgyjąs „teigiamą prasmę" [20]. Tai, kas „dar prieš keletą metų buvo didžios Bažnyčiai nelaimės ir pasauliui gresiančios katastrofos ženklu, dabar staiga darosi vilties ir palankios ateities nurodymu" [21].

Paviršium žiūrint atrodo, kad šiedu vertinimai prieštarauja vienas kitam. Iš tikro tačiau juodu tik išreiškia aną aukščiau minėtą pačios sekuliarizacijos dviprasmiškumą. Kai pasaulis taip supasaulinamas, kad jis tampa nebe Dievo, tuomet sekuliarizacija yra neabejotinas kelias į viso gyvenimo nuosmukį; gyvenimo, virtusio buvimu be Kristaus ir tuo pačiu netekusiu masto saviems veiksmams ir gairės savam keliui. Juk jeigu Kristus yra „kelias, tiesa ir gyvenimas" *(Jn 14, 6)*, tai Jo išskyrimas yra tuo pačiu išskyrimas kelio, tiesos ir gyvenimo; kitaip sakant, tai klydinėjimas nežinioje mirties linkui. Kai šis klydinėjimas virsta istorijos linkme bei lytimi, jis savaime slenka, kaip Wustas teisingai teigia, į dvasinę žmogaus savižudybę. Šia prasme sekuliarizacija gali ir turi būti vertinama neigiamai. Jeigu betgi pasaulis taip supasaulinamas, kad jis tampa nebe Dievu, tuomet sekuliarizacija yra religinis laimėjimas, nes, išvilkus pasaulį iš dieviškųjų pavidalų, tikrasis Dievas sušvyti skaidriau negu kad į šiuos pavidalus įvilktas ir todėl jų temdomas. Tai tinka ne tik stabmeldybei. Tai tinka didele dalimi ir Krikščionybei, nes ir joje yra išsilikę nemaža stabmeldiškųjų pradų pasaulio sudievinimo prasme. Laisvas bei bičiuliškas santykis tarp Kristaus ir tikinčiojo — „Jūs mano bičiuliai" *(Jn 15, 14)* — ne kartą esti pakeičiamas maginiu santykiu, teikiant daiktui (dažniausiai pinigui arba turtui apskritai) antgamtinę galią: taip yra buvę jau pačioje Krikščionybės pradžioje, kai Simonas už pinigus norėjo įgyti malonės teikti Šv. Dvasią (plg. *Apd*

8, 18—20); taip yra buvę protestantizmo pradžioje, kai atlaidų malonė buvo pardavinėjama; taip yra dar ir šiandien, kai pomirtiniai palikimai Bažnyčiai turį laiduoti sielai vietelę danguje. Visa tai yra ne kas kita, kaip stabmeldiškai maginiai atoliepiai krikščioniškojoje sąmonėje bei krikščioniškojoje praktikoje. Tokių atoliepių galime užtikti tiek sakramentų pergyvenime, tiek maldoje, tiek liturgijoje, tiek kasdieniniame krikščionių elgesyje. Šia prasme pasaulio sekuliarizacija iš tikro gali ir turi būti laikoma viltimi, kad Krikščionybė, nusikračiusi visomis stabmeldiškomis liekanomis, skaidriau apreikš savo esmę. Tai teigiamoji sekuliarizacijos vertinimo pusė.

Ir vis dėlto šis formalinis sekuliarizacijos — jos sampratos bei jos vertinimo — dviprasmiškumas neišsprendžia esminio klausimo: kur yra pasaulio nudievinimo ribos? Kad pasaulis nėra Dievas, tai krikščioniui savaime aišku. Todėl jis ramia sąžine sveikina sekuliarizaciją, kuri pasaulį išvelka iš dieviškųjų savybių. Tačiau krikščioniui taip pat savaime aišku, kad pasaulis yra Dievo reiškimosi erdvė: Dievo Kūrėjo, Dievo Atpirkėjo ir Dievo Atbaigėjo. Kaip toli tad gali eiti anas pasaulio išvilkimas iš dieviškųjų savybių, kad jis neišstumtų Dievo visiškai iš pasaulio? Kitaip sakant, kaip toli gali būti išvystytas teiginys „pasaulis nėra Dievas", kad jis nevirstų teiginiu „pasaulis nėra Dievo"? Iš kitos pusės, krikščionis taip pat pripažįsta, kad pasaulyje esama nemaža sričių, kurios iš tikro nėra Dievo, bet žmogaus padarai. Pripažinti, kad pasaulis yra Dievo, dar anaiptol nereiškia viską laikyti tiesioginės Dievo veiklos vaisiumi. Kitaip paneigtume žmogaus kūrybiškumą ir laisvą bei atsakingą jo paties veikimą. Kaip toli tad gali eiti šis žmogaus (kartu ir gamtos) savarankiškumas? Kaip toli galime išvystyti teiginį „pasaulis yra Dievo", kad jis nevirstų teiginiu „pasaulis nėra žmogus"? Dievo ir žmogaus veikimas pasaulyje yra tiek ankštai susipynę, jog jų išskirti neįmanoma. O vis dėlto reikia juos skirti vieną nuo kito. Štai čia kaip tik ir kyla didžiulių sunkenybių sekuliarizacijos atžvilgiu — vis tiek ar ją suprasime kaip teiginį „pasaulis nėra Dievas", ar kaip teiginį „pasaulis nėra Dievo", nes kiekvienu atveju esama joje tiesos ir kiekvienu atveju esama joje pavojaus patekti į netiesą.

Kaip šios sunkenybės konkrečiai atrodo, gali pavaizduoti paprastas pavyzdys. Atvykęs į Aziją ar į Afriką, krikščionis misininkas ne tik skelbia Gerąją Naujieną,

bet ir moko žmones geriau įdirbti žemę, kad ji neštų gausesnių vaisių ir tuo būdu gelbėtų gyventojus nuo bado. Jis moko juos arti, tręšti, tiesti vandentiekį, laistyti želmenis, ravėti piktžoles, žodžiu, įjungti žmogaus veiklą į žemės vaisingumą. Pirmiau šių kraštų gyventojai visa tai patikėjo dievams, prašydami jų malonės bei pagalbos tam tikromis apeigomis bei maldomis. Dabar jie regi, kad krikščionys misininkai visa tai pasiekia žmogaus pastangomis. Didesnis derlius gaunamas ne dėl gausesnių maldų bei apeigų, bet dėl geresnio žemės įdirbimo žmogaus pasigamintais įrankiais ir žmogaus sumanumu. Žemės našumas yra nudievinamas [22]. Bet kaip tik todėl krikščionis misininkas ir atsiduria keblioje padėtyje. Juk jeigu derlius priklauso nuo žmogaus pastangų, tai kokia prasmė yra laiminti sėją? Kokia prasmė dėkoti Viešpačiui už gerą pjūtį? Nudievinęs žemės vaisingumą stabmeldiškų dievų atžvilgiu, krikščionis misininkas negali šauktis savo Dievo ir į Jį suvesti derliaus gausumą. Ne! Jis turi aiškiai pripažinti, kad derlius yra ne Dievo, o žmogaus padaras. Ar tad beprasmės bei bereikšmės tampa sėjos bei pjūties maldos? Ar jos irgi yra tik klaidingo pasaulio sudievinimo liekana? Tai visiškai konkretus klausimas, kuris pasaulio nudievinimą padaro painų abejopa sekuliarizacijos prasme. Todėl šiandien dažnai ir teigiama — vėliau regėsime, kad tai tiesa,— jog sekuliarizacija yra pačios Krikščionybės pažadinta ir iš jos kilusi [23]. Bet kaip tik todėl ji ir yra vienas iš painiausių reiškinių Bažnyčios santykiuose su pasauliu.

3. SEKULIARIZACIJOS PAGRINDAS IR ESMĖ

Kame glūdi sekuliarizacijos pagrindas? Kodėl yra galima pasaulį nudievinti? Kodėl pasaulis yra ne tik ne Dievas, bet tam tikra prasme net ir ne Dievo? — Į tai atsakymą yra davęs II Vatikano susirinkimas, kalbėdamas pastoracinėje konstitucijoje apie Bažnyčią dabartiniame pasaulyje. Pasaulį Susirinkimas supranta visų pirma kaip „žmonių pasaulį, tai yra ištisą žmonijos šeimą su visa tikrove, kurioje ji gyvena". Pasaulis — tai „žmonių giminės istorijos scena, paženklinta jos pastangomis, pralaimėjimais ir pergalėmis" [24]. Nors Susirinkimas apie gamtą tiesiog ir nekalba, tačiau vadindamas pasaulį „visa tikrove", kurioje žmonija gyvena, ir „istorijos sce-

na", kurioje ji veikia, savaime išplečia pasaulio sąvoką ir į gamtą, nes žmonija kaip tik gyvena gamtinėje tikrovėje, į ją kreipdama visų pirma savo pastangas, ją visų pirma keisdama ir todėl laimėdama ir pralaimėdama. Pagrįstai tad galime prileisti, kad pasaulio samprata Susirinkimo mintyje apima ne tik gryną istoriją, bet ir gamtą, nes juodvi sudaro nedalomą tikrovę. Ši pastaba yra reikalinga todėl, kad Susirinkimo nusistatymą žemiškųjų dalykų atžvilgiu suprastume ne tik istorijos, bet ir gamtos prasme; tai, ką Susirinkimas sako apie žmogaus kūrinius, tinka ir gamtos padarams.

Koks vaidmuo tenka Bažnyčiai šioje žmonių giminės tikrovėje ir jos istorijos scenoje? Susirinkimas aiškiai skelbia, kad Bažnyčia pasaulyje „siekia tik vieno dalyko: Šventosios Dvasios vadovaujama tęsti darbą, kurio ėmėsi Kristus", būtent tarnauti pasauliui jo išganymo prasme (I, 171). Tuo nepasakoma nieko naujo, ko Bažnyčia nebūtų skelbusi ir anksčiau. Išganomoji Bažnyčios tarnyba pasauliui juk yra paties Kristaus apibrėžta (plg. *Mt 20, 28; Mk 10, 45*) ir sudaro Bažnyčios veiklos esmę visą istorijos metą. Jau žymiai naujoviškiau skamba Susirinkimo pasisakymas, kaip Bažnyčia šią savo tarnybą pasauliui konkrečiai atlieka: „Minėtam uždaviniui atlikti Bažnyčia visuomet privalo žvelgti į laiko ženklus ir, Evangelijos apšviečiama, juos aiškinti" (I, 171). Tai būdinga pastaba. Juk šie „laiko ženklai", kuriuos Bažnyčia aiškina, nėra kažkokie stebuklingi apreiškimai; tai patiės pasaulio reiškiniai, kilę iš istorinės jo eigos, iš gamtos apvaldymo mokslu bei technika, iš žmogaus sąmonėjimo, iš jo įžvalgos į savo teises bei kilnumą. Nuosekliai tad Susirinkimas minėtos konstitucijos pradžioje ir apibūdina „svarbesnius dabartinio pasaulio savumus" (t. p.). Tai nėra, kaip galėtų kai kam atrodyti, sociologinė ar psichologinė, ar kultūrinė šiandienos charakteristika, nepilna savo apimtimi ir ne vienur ginčytina savo turiniu [25]. Tai tik keletas būdingesnių apybraižų, turinčių Bažnyčiai padėti „įžvelgti, kas mūsų meto žmonijos įvykiuose, reikalavimuose, troškimuose <...> ženklina Dievo pėdsakus ir planus" (I, 178), nes Bažnyčia yra įsitikinusi, „kad žmonijos laimėjimai laikytini Dievo didybės ženklu ir Jo paslaptingo plano vaisiais" (I, 202). Kitaip tariant, Bažnyčia, vykdydama savo tarnybą pasauliui, žvelgia į jį ne tiek kaip į apčiuopiamą tikrovę (kosmologinę, antro-

pologinę, sociologinę ir t. t.), kiek kaip į ženklą, parodantį Dievo Valią bei Jo planą.

Tai nuostabiai gili pasaulio samprata. Pasaulis Bažnyčiai nėra vieno matavimo arba vienos dimensijos dalykas; jis yra dviejų matavimų arba dviejų dimensijų, nes jis ne tik paprastai būna, bet ir reiškia. Pasaulis Bažnyčiai yra ne tik būtis, bet ir reikšmuo. Jis yra perregimas; už jo matyti kita plotmė, būtent dieviškoji. Alainas de Lille'is (1120—1202), viduramžių teologas ir poetas, yra suėmęs šią pasaulio sampratą į gražų trieilį:

Omnis mundi creatura
Quasi liber et pictura
Nobis est et speculum:

„Kiekvienas pasaulio padaras yra mums tarsi knyga, paveikslas ir veidrodis"; knyga, kurioje skaitome apie Viešpaties darbus; paveikslas, kuris šiuos darbus vaizduoja; veidrodis, kuris juos atspindi. Tai nėra tik viduramžiškas pasaulio pergyvenimas, vadinasi, grynai istorinis ir todėl praeinantis. Tai iš esmės krikščioniškas pergyvenimas, nes pasaulis Krikščionybei yra Viešpaties kūrinys, vadinasi, turįs būtinį santykį su savo Kūrėju ir todėl galįs būti savo gelmėse suprastas tik ryšium su Juo. Iš kitos pusės, kūrinys byloja apie Kūrėją — ir tai ne tik krikščioniui, bet ir kiekvienam tikinčiajam. „Visi tikintieji, kokiai religijai bepriklausytų, kūrinijos kalboje visuomet girdėjo apsireiškiantį Kūrėjo balsą' (I, 204). Pasaulio kūriniškumas yra pagrindas, kodėl jo reiškiniai gali būti suprasti kaip ženklai, per kuriuos Dievas reiškia savo Valią bei savo planą. Be abejo, konkrečiu atveju net ir Bažnyčia sunkiai tegali nuspręsti — ji čia nėra neklaidinga, — ar kuris nors pasaulio įvykis bei ištisa jo istorijos linkmė yra Dievo ženklas ir ką jis reiškia. Kultūros pažanga ir jos nuosmukis, technikos ir mokslų išsivystymas, tautų gerovė ir jų skurdas, gamtos apvaldymas, žmogaus įsibrovimas į visatos erdvę, galop karai, revoliucijos, sąmyšiai, — vis tai pasaulio įvykiai bei reiškiniai, kurie nesileidžia vienaprasmiškai suvokiami kaip ženklai, nurodantieji į Dievo planą. Aiškinant „laiko ženklus", reikia visados turėti prieš akis aukščiau minėtą pasaulio dialektiką: pasaulis kaip ženklas gali reikšti ne tik Dievo meilę, bet ir Dievo teismą; per jį gali byloti ne tik dieviškasis atpirkimas, bet ir dieviškasis pasmerkimas. Nepaisant tačiau visų šių

neaiškumų bei dviprasmiškumų, iškylančių konkrečiu atveju aiškinant „laiko ženklus", pasaulis Bažnyčiai visados yra buvęs ir tebėra daugiau negu tik gryna regimybė: jis buvo ir tebėra ženklas į anapus.

Bet kaip tik ši pasaulio kaip ženklo arba reikšmens samprata ir apsunkina Bažnyčios santykius su pasauliu. Juk ženklas arba reikšmuo niekados nėra savarankiškas. Jis esmingai priklauso nuo to, ką jis reiškia ir į ką nurodo. Kelrodis, stovįs kryžkelėje, gyvena ne sau ir ne savyje, bet tam, kad rodytų kelią į tą ar kitą vietovę, kad praneštų keliaujančiam žmogui jo ieškomą kryptį bei atstumą. Ženklo buvimas išsisemia jo reikšme. Jeigu tad pasaulis yra ženklas, nurodąs į dieviškąją sritį, tai jis ir gyvena ne sau ir ne savyje, o tam, kad šią sritį reikštų. Tada ir jo buvimą apsprendžia bei tvarko ne jo paties vidiniai dėsniai, o anos dieviškosios antpasaulinės srities nurodymai, reikalavimai, įstatymai. Pasaulis, suprastas kaip reikšmuo, nustoja savarankiškumo ir virsta savotišku Dievo hieroglifu, kurį Bažnyčia išskaito ir paskui skelbia žmonėms jo turinį. Medžiaga, kurioje šis hieroglifas yra įspaustas, netenka vertės. Vertingas čia yra tik pats ženklas ir tai, ką jis sako. Juk nesvarbu, ar kelrodis medinis, ar geležinis, ar akmeninis; ar jis meniškai išgražintas, kaip Bavarijoje, ar sukaltas iš nenugludintų lentelių, — svarbu tiktai, kad jis rodytų tikrą kelią ir pasakytų tikrą šio kelio ilgį. Taip yra ir su pasauliu, jeigu jis ne tik būna, bet ir reiškia. Jo buvimas tokiu atveju esti tiek palenkiamas jo reikšmei, jog įvairios šio buvimo sritys suniekėja ligi visoms joms lygaus menkavertingumo.

Kebliausia betgi čia yra tai, kad pasaulis kaip reikšmuo yra pajungiamas Bažnyčiai visu savo plotu. Juk Bažnyčia yra vienintelė, kuri pasaulį kaip reikšmenį supranta, vadinasi, kuri skaito „laiko ženklus" pasaulio įvykiuose bei reiškiniuose. Bažnyčia tad ir nustato, kaip turėtų būti tvarkomi šie įvykiai bei reiškiniai, kad jie iš tikro taptų ženklais į anapus. Juk jeigu kiekvienas pasaulio padaras yra Viešpaties knyga, paveikslas ir veidrodis, tai Bažnyčia kaip Dievo plano vykdytoja žemėje ir apsprendžia šios knygos, šio paveikslo ir šio veidrodžio sąrangą. Kitaip sakant, Bažnyčia nustato, kaip pasaulio sritys — mokslas, menas, ūkis, visuomenė, šeima — turi būti kuriamos, kad jos įsijungtų į Dievo planą, šį planą savimi reikštų ir virstų jo dalimis. Išgano-

inoji Bažnyčios tarnyba įsiskverbia šiuo atveju į pasaulinę sritį neišvengiamai. Bažnyčios žinion patenka ne tik pasaulis kaip ženklas, bet ir visa tai, kame šis ženklas esti įspaustas ir kas jį savimi neša. Štai kodėl ir pats II Vatikano susirinkimas pripažįsta, jog „daugelis mūsų amžininkų bijo, kad glaudesnis ryšys tarp žmogaus veiklos ir religijos neužgniaužtų pavienių žmonių, bendruomenių ar mokslų savarankiškumo" (I, 203). Kad ši baimė nėra be pagrindo, liudija viduramžiai ir naujųjų laikų pradžia, kai Bažnyčia stropiai saugojo savo įtaką pasaulinėms sritims ir todėl ne kartą susikirto su šių sričių atstovais, kitaip jas aiškinančiais negu Bažnyčia (plg. Galilėjaus atvejį)[26].

Šiai baimei išsklaidyti II Vatikano susirinkimas kaip tik pasisakė už pasaulio savarankiškumą, būtent už „teisėtą kultūros, ypač mokslų, autonomiją" (I, 236), skelbdamas: „Jei žemiškųjų dalykų autonomija laikoma tai, kad kūriniai ir pačios bendruomenės turi savo dėsnius bei vertę, kuriuos žmogui reikia palaipsniui įžvelgti, panaudoti ir tvarkyti, tokios autonomijos yra visiškai pagrįsta reikalauti" (I, 204). Šios autonomijos pagrindas yra tai, kad „kultūra kyla tiesiog iš protaujančios ir visuomeninės žmogaus prigimties. Todėl jai yra be paliovos reikalinga derama vystymosi laisvė ir teisėtas gebėjimas savarankiškai veikti pagal jos pačios reikalavimus. Tad pagrįstai ji gerbtina ir savo būdu neliečiama" (I, 235). Susirinkimas užtat ir „pareiškia, kad Bažnyčia nedraudžia žmogaus meno ir mokslo kultūrai savo srityje vadovautis savais dėsniais ir metodais" (I, 246).

Šie žodžiai yra didžiulis posūkis Bažnyčios santykiuose su pasauliu. Jais Bažnyčia atsisako žiūrėti į pasaulį tik kaip į reikšmenį ir saugoti atskiras pasaulio sritis, kad jos šio reikšmens nepaneigtų ar neaptemdintų. Skelbdama žemiškųjų dalykų autonomiją, vadinasi, teisę turėti „savą patvarumą, tiesą, gėrį, savus įstatymus ir tvarką" (I, 204), Bažnyčia paleidžia juos iš savo globos. Dar daugiau: ji net apgailestauja „tam tikrą dvasios laikyseną, kurios kartais netrūko ir krikščionim, nepakankamai įžvelgiančią teisėtą mokslo autonomiją" (t. p.). Nors šis apgailestavimas yra išreikštas tik trumpai ir gana atitrauktai, tačiau jo turinys apima tiek Bažnyčios sankirtį su mokslais praeityje, tiek savotišką laidą ateičiai, kad Bažnyčia savo praktikoje paisys žemiškųjų dalykų sava-

rankiškumo ir nelenks jų pasaulio kaip reikšmens uždaviniam.

Štai kodėl Bažnyčios santykis su pasauliu ir laikomas po II Vatikano susirinkimo pasikeitusiu. Šis santykis apibūdinamas šiandien kaip „pasaulio atleidimas <...> nuo jo tiesioginio palenkimo tikėjimui ir Bažnyčiai", atleidimas „nuo prižiūrinčios ir vadovaujančios bažnytinės kompetencijos" [27]. Krikščioniškasis mąstymas, sakoma, pradeda žiūrėti į pasaulį ne kaip „į belytę, pasyvią medžiagą, laukiančią būti apipavidalinama Krikščionybės, to vienintelio aktyvaus bei tvarkančio veiksnio, bet pripažįsta pasauliui savą vertę ir savą veiklumą" [28]. Trumpai tariant, ankstesnis pasaulio apibūdinimas: „pasaulis ne tik būna, bet ir reiškia" pačios Bažnyčios dabar yra apgręžiamas: „pasaulis ne tik reiškia, bet ir būna". Kiek pirma buvo pabrėžiama pasaulio reikšmė, tiek dabar svorio centras perkeliamas į pasaulio būtį. Pasaulis nebeišsisemiąs savo ženkliškumu; jis turįs ir savą būtiškumą savos tiesos, savo gėrio, savų įstatymų bei savos tvarkos pavidalu. Pasaulis nėra tik tam, kad būtų grynas reikšmuo, vadinasi, kad rodytų tik į anapus. Jis yra ir savarankiška būtis, kuriai išvystyti bei ištobulinti žmogus yra pašauktas iš pat pradžios: „Subjicite terram et dominamini — pajunkite žemę ir apvaldykite ją" *(Pr 1, 28)* yra patys pirmieji Apreiškimo žodžiai žmonijai. II Vatikano susirinkimas juos primena (plg. I, 202) ir, kreipdamasis į visus žmones (1962), ragina juos nesišalinti „nuo žemiškų pareigų bei rūpesčių" (III, 38), bet „dar griežčiau" rūpintis „pasaulio statymu" (I, 203).

Vaizdingai kalbant, galima būtų pasakyti, kad šiandien akmeninis kelrodis kryžkelėje pradeda būti pastebimas ne tik kaip ženklas, rodąs kelio kryptį bei jo atstumą, bet ir kaip akmuo, reikalingas priežiūros: apvalyti nuo apaugusių samanų bei plyšiuose prisirinkusio purvo, nes kitaip ir jo ženklai greitai bus nebeišskaitomi. Pasaulis kaip reikšmuo laikosi juk pasaulyje kaip būtyje. Jei ši būtis nyksta, ir ženklas temsta. Todėl Susirinkimas, kaip minėta, žmonijos laimėjimus ir vadina „Dievo didybės ženklais" (I, 202). Šiems laimėjimams esant menkiems ar iškreiptiems, ir Dievo didybė negali tinkamai prasiveržti bei būti pastebima. Juk viena iš gražiausių psalmių kaip tik gretina Dievo vardo nuostabą su žmogaus kilnumu bei galia: Viešpaties vardas yra garbinamas „visoje žemėje" *(Ps 8, 2)* tuo.

kad po žmogaus kojomis guli visa Jo kūrinija (plg. *8, 7*) ir kad todėl žmogus yra apvainikuotas „garbe ir šlove" *(8, 6)*. Vargu tad buvo teisi praeities moralinė, o ypač asketinė teologija, regėdama Dievo didybę žmogaus menkybėje, pagal dėsnį: „koks mažas yra žmogus ir koks didis yra Dievas" (B. Welte). Šios teologijos klaida buvo ta, kad ji palygino tai, kas iš viso negali būti palyginama. Būdamas kūrinys, žmogus būna visiškai kitoje plotmėje — ir tai visais atžvilgiais — negu Dievas. Kaip tad galėtų jis būti palyginamas su Dievu? Kiekvienas palyginimas juk reikalauja bendros plotmės. Argi turi kokios nors prasmės posakis: „Kokia menka devintoji simfonija ir koks didingas Beethovenas"? Šventasis Raštas eina kaip tik priešingu keliu: žmogaus kaip kūrinio didybė jam skelbia Dievo kaip Kūrėjo didybę. Atrodo, kad šiuo keliu yra pasukęs ir II Vatikano susirinkimas.

Pritaikant nūn šias mintis pasauliui, galima teigti, kad pasaulio būties tobulinimas yra tuo pačiu ir jo reikšmens ryškinimas. Nuvalytame kryžkelės kelrodyje ir jo ženklai spindi akivaizdžiau. Be abejo, net ir didžiausio pasiekęs tobulumo, pasaulis vis tiek pasilieka tik ženklas į antpasaulinę tikrovę, niekad nevirsdamas pačia šia tikrove. Dievo Karalystė nėra pasaulio pažangos padaras. Užtat Susirinkimas ir įspėja krikščionis nelaukti naujos žemės, Viešpaties pažadėtos (plg. *2 Pt 3, 13; Apr 21, 1*), iš pasaulio būties tobulinimo: „Žemiškąją pažangą turime rūpestingai skirti nuo Kristaus Karalystės augimo" (I, 207). Sykiu tačiau Susirinkimas čia pat pabrėžia, kad žemiškoji pažanga „yra labai svarbi Dievo Karalystei" (I, 208) [29]. Pasaulio statymas, apie kurį Susirinkimas kalba ir kuriam atsidėti jis žmones skatina (plg. I, 203), nėra Dievo Karalystės augimas. Tačiau nestatant pasaulio, neauga nė Dievo Karalyste, nors ji „slėpiningu būdu jau yra žemėje" (I, 208). Tarp Dievo Karalystės augimo ir pasaulio tobulinimo esama vidinio ryšio, kaip apskritai tarp malonės ir prigimties. Kaip malonės skleidimasis asmenyje reikalauja prigimtų sąlygų (pav., psichiškai nesveikas žmogus niekad negali tapti šventuoju), taip Dievo Karalystės įvykimas žemėje reikalauja kultūrinių sąlygų. Todėl Susirinkimas ir sako, kad „naujos žemės laukimas turi ne silpninti, o kaip tik pažadinti rūpinimąsi darbuotis šioje žemėje"

(I, 207), kad tuo būdu būtų paruoštos prigimtos sąlygos atbaigiamajam Viešpaties veiksmui [30].

Bet kaip tik šio žemiškųjų dalykų ir apskritai visos pasaulinės žmogaus veiklos savarankiškumo akivaizdoje ir išnyra sunkus klausimas, keliamas ir paties Susirinkimo: „Kaip pripažinti teisėtu kultūros reikalaujamą savarankiškumą, kad nebūtų prieita prie grynai žemiško, net pačiai religijai priešingo humanizmo?" (I, 232). Juk jeigu pasaulis ne tik reiškia, bet ir būna, dar daugiau: jeigu ši jo būtis turi savą tiesą bei savą gėrį, tai visiškai įmanoma susitelkti tiktai apie šią tiesą bei šį gėrį, juos tirti bei vykdyti, nepaisant pasaulio kaip reikšmens. Pamiršus gi pasaulį kaip reikšmenį, esam i pavojaus, kad „žmogus gali manyti pats sau pakankąs ir jau nebeieškoti aukštesnių dalykų" (I, 234). Šis Susirinkimo keliamas pavojus yra ne tik gryna galimybė, bet sykiu jau ir tikra dabartinio žmogaus padėtis. Juk kultūrai vis labiau kylant bei plintant, žmogus vis akivaizdžiau susiduria su savo paties veikalais, iš kurių byloja nebe Dievas, o tik jis pats. Žmogus pradeda jaustis, kaip šią padėtį gražiai apibūdina protestantų teologas H. Thielicke, tarsi būtų „uždarytas Versalio veidrodžių salėje. Stiklo sienos aprėžia mano akiratį. Aš negaliu nieko matyti, kas yra lauke, kas anapus ir ar iš viso yra dar kas nors šalia manęs. Iš visų pusių žiūri į mane tik mano paties vaizdas. Čia nėra nieko, kas tikrai stovėtų prieš mane. Aš esu vienintelis manąme pasaulyje. Visur tik aš pats" [31]. Tai giliaprasmis palyginimas, kuris mums atskleidžia pasaulio kaip reikšmens pradingimą žmogaus perdirbtoje pasaulio būtyje. Juo labiau jis šią būtį perkuria, juo dažniau užtinka joje tik save. Gali jo kūriniai būti ir labai nuostabūs, vis dėlto jie yra jo veikalai, o ne Dievo. Mes pagrįstai stebimės žmogaus kelionėmis į mėnulį. Tačiau mums nė į galvą neateina rasti ten kažką dieviška. Kultūra pirmoje eilėje gamtos mokslai ir technika, savaime užtrina Viešpaties pėdsakus pasaulyje, pakeisdami juos žmogaus pėdsakais. Kitaip tariant, kultūros pažanga neišvengiamai pasaulį sekuliarizuoja. Štai kodėl anksčiau ir esame sakę, kad sekuliarizacija reiškia perėjimą nuo sudievinto į sužmogintą pasaulį.

Šitokion padėtin kaip tik ir yra atsidūręs dabartinis žmogus. Jau maždaug prieš penkiolika metų minėtas šveicarų teologas H. U. von Balthasaras rašė, kad „mo-

derniam žmogui atsitiko kažkas baisaus: jam Dievas mirė gamtoje. Kur pirmiau religija siūbavo lyg žydintis laukas, dabar beliko tik išdžiūvęs molynas" [32]. Kaip tai atsitiko, išsamiai mums pavaizduoja vokiečių teologas J. M. Metzas, žinomas vad. „politinės teologijos" kūrėjas bei skleidėjas. „Ligi pat nesenos praeities,— rašo jis,— žmogus žinojo, kad savo veikimu pasaulyje jis yra įglaustas į platų ryšį su gamta; jis žinojo, kad gamtinė visuma jį gaubia ir neša, sykiu betgi jam graso ir jį reliatyvina; kad ji jį prašoksta ir kad jai todėl jis be niekur nieko nusilenkia. Jo „kultūra" buvo tik menka, išskirtinė išpjova, apsupta didžiulės neapvaldytos gamtos. O ši gamta išsprūsdavo jam kiekvieną sykį iš rankų tarsi neliečiama, „rytmetinė" jo patyrimo paslaptis. Ji buvo jam „įsčios" ir „motina", kurios globoje jis jautėsi maloniai saugus, kartu betgi ir „keršijanti deivė", persekiojanti jį savomis katastrofomis ir šaltakraujiškai naikinanti visa, ką jis buvo sukūręs. Taip tad klostėsi pasaulyje žmogaus būtis, persunkta patyrimu gamtos, savarankiškai viešpataujančios ir todėl nešiojančios dieviškų bruožų. Ji buvo žmogui jo savimonės akiratis: jis suvokė save kaip „mikrokosmą", vadinasi, kaip atvaizdą šio visa apimančio ir iš anksto nustatytoje tvarkoje gyvenančio gamtinio kosmo. Gamta jam buvo galop kartu ir puikus religinio patyrimo tarpininkas. Atviras žmogaus išstūmimas į neapvaldytą gamtą teikė jai beveik apčiuopiamos asmenybės išvaizdą. Tikinčiam žmogui ji turėjo atrodyti tarsi didybė (numinosum), atspindinti šventą Dievo žėrėjimą; tarsi paties Dievo apsireiškimas ir pratęsimas. Šitokios gamtos veikimas, vykstąs pagal nekintamus dėsnius, galėjo jam atrodyti tarsi paties Dievo viešpatavimas santalkos pavidalu. Tuo būdu žmogus galėjo gana lengvai išganymo istoriją patirti kosmo istorijos fone ir kaip tik čia regėti tiesioginį perėjimą nuo gamtos veikimo į išganomąjį Dievo veikimą. Šia prasme žmogus gyveno ir save bei religinę savo patirtį aiškinosi dieviškų bruožų nešiojančios gamtos šviesoje (im Horizont); trumpai sakant, jis gyveno sudievintame ir dieviškais ženklais persunktame (numinisierten) pasaulyje" (p. 47). Tuo tarpu šiandien pradeda viskas kisti. Jeigu anksčiau, kaip Metzas sako, gamtoje atsispindėjo žmogui Dievo buvimas ir jo viešpatavimas, tai dabar „ši gamta, užuot buvusi visa apimanti, virto pati apimama; užuot buvusi didinga, ji pasidarė pajungiama; jos dėsniai pateko į mūsų rankas.

Dabar yra taip, tarsi būtume pažiūrėję į jos kortas ir tarsi kaip tik todėl būtų iš pasaulio pradingę visi dieviškieji ženklai ir visi tabu. Šiandien jau nebe žmogus su savo buvimu pasaulyje yra perleistas gamtos žinion, bet priešingai, gamtinis pasaulis yra patekęs žmogaus valdžion... Žmogus suvokia save ryšium su gamta jau kaip demiurgą, kaip pasaulio architektą, kuris iš gamtinės medžiagos kuria savą pasaulį, žmogaus pasaulį, sužmogintą pasaulį" (p. 48). Trumpai tariant, dabartinis žmogus „iš pasaulio stebėtojo pasidarė pasaulio formuotojas" [33].

Galimas daiktas, kad šis apibūdinimas yra stipriai romantiškas, kiek jis liečia ligšiolinį žmogaus santykį su pasauliu: net ir žiloje senovėje žmogus nesijautė gamtoje jau taip „maloniai saugus", kaip Metzui atrodo. Gamta jam niekad ir niekur nėra buvusi „motina", bet greičiau žiauri ir negailestinga „pamotė", kiekviename žingsnyje grėsusi jam ligomis, nuodingais augmenimis, plėšriais žvėrimis, klimato negandais ir t. t. Dabartinės egzistencinės filosofijos iškeltas nesaugumas (insecuritas), kaip esminis žmogiškojo pasaulyje buvimo bruožas, pirmykščiam žmogui buvo ne tik ontologinis apsprendimas, bet tiesiog kasdieninis patyrimas. Ne gamtoje, bet kaip tik savo paties susikurtoje kultūroje, tegu ji būtų buvusi ir labai menkutė didžiulės bei galingos gamtos išpjova (bambuko stiebų ir palmės lapų trobelė, iš medžio kamieno išduobta valtis, lankas ir strėlė), šis žmogus jautėsi kiek saugus. Todėl greičiau kaip tik nesaugumas pasaulyje, o ne paties pasaulio didingumas paskatino žmogų ieškoti antgamtinės tikrovės, kuria jis galėtų pasitikėti ir kuri jį gintų nuo gamtinių jėgų bei daiktų siautėjimo. Išganymas — net ir pirmykščiam žmogui — visados buvo laukiamas iš aukšto, o ne patiriamas kaip kosmo istorija, nes ši istorija jam reiškėsi tiktai kaip žūtis. Tad vargu ar teisinga yra Metzo mintis, kad anksčiau žmogus gamtos didingumą laikęs tarsi Dievo pratęsimu ir gamtoje regėjęs „tiesioginį perėjimą" nuo kosmo į Dievą. Skirtumas tarp Dievo ir pasaulio yra buvęs žinomas visais laikais, ypač krikščioniškoje istorijoje. Iš kitos betgi pusės, Metzas teisingai įžvelgia, kad gamtinė aplinka yra buvusi — ir tai „ligi pat nesenos praeities" — Dievo reiškimosi vieta ir kad todėl žmogus gyvenęs „dieviškais ženklais persunktame" pasaulyje. Reiktų čia tik pridurti, kad šitokiame pasaulyje krikščionis gyvena ir dabar, nes net ir pats II Vatikano susirinkimas, kaip minėta, yra įsitiki-

nęs, jog žmonijos (nuosekliai ir gamtos) įvykiai „ženklina Dievo pėdsakus ir planus" (I, 178). Svarbiausia tačiau Metzo mintis yra ta, kad mūsų dienomis šitoks pasaulio pergyvenimas esąs iš pagrindų pasikeitęs; kad dieviškieji ženklai yra iš pasaulio pradingę; kad dabartinis žmogus, jausdamasis esąs „pasaulio statytojas", gamtą ir istoriją suvokia jau tik kaip medžiagą saviems planams, kuriuos jis vykdo be atodairos į pasaulį kaip reikšmenį.

Sutraukiant Metzo apibūdinimą, kokiu būdu moderniam žmogui Dievas pasaulyje mirė, galima būtų pasakyti: Dievas gamtoje ir istorijoje mirė todėl, kad pasaulis nustojo buvęs reikšmenimi. Pažinęs pasaulio dėsnius, veikiančius būtinu būdu, žmogus suvokė, kad gamta neturi jokių asmenybės bruožų. Skverbdamasis vis gilyn į pasaulio erdvę bei į jo daiktų vidų, jis niekur neužtiko Dievo. Mes dažnai šypsomės girdėdami, kaip sovietų kosmonautai giriasi, esą savo kelionėse aplinkui žemę jie niekur ten aukštai „danguje" Dievo neradę. Raidiškai suprastas, šis posakis iš tikro yra juokingas. Savo esme betgi jis yra išraiška viso moderninio žmogaus santykio su pasauliu. Jeigu didis švedų botanikas C. Linné (1707—1778) galėjo dar didžiuotis, jo suklasifikuotoje augmenijos sąrangoje regėjęs „ką tik praėjusio Dievo pėdsakų", tai dabar šių žodžių nebepakartotų joks šiandienos mokslininkas. Joks mokslininkas negalėtų teigti savo tyrinėjimais radęs Dievo ženklų pasaulyje. Pasaulis kaip ženklas į anapus yra moksliniam žvilgiui galutinai dingęs: šiam žvilgiui pasaulis tik būna, bet nieko nereiškia. Užuot skaitęs pasaulį kaip knygą, žiūrėjęs į jį kaip į paveikslą ir regėjęs jame tarsi veidrodyje aukštesnės tikrovės atspindžių, mokslinis žvilgis mato tik nebylius daiktus kaip žmogaus pažinimo bei veikimo medžiagą. Patys daiktai yra pasilikę tokie pat kaip ir anksčiau. Pasikeitęs yra tik žmogaus santykis su šiais daiktais. „Pirmuoju atveju,— sako H. U. von Balthasaras,— žmogaus dvasia žvelgia pro daiktus aukštyn, antruoju atveju ji žvelgia iš išdidžios savo aukštybės į daiktus žemyn" [34]. Pirmuoju atveju daiktai yra, kaip sakyta, skaidrūs: pro juos matyti kažkas kita, kas nėra pasaulis. Antruoju atveju daiktai yra tamsūs: žmogaus žvilgsnis atšoka nuo jų, ir jie rodo tik tai, kas jie yra. Pirmuoju atveju daiktai nereikalauja būti moksliškai tyrinėjami: jie byloja žmogui savaime, kai tik jis į juos žvelgia, kaip šv. Pranciškus Asyžietis į saulę, kurią jis pergyveno kaip Aukščiausiojo ženklą: „*De*

Te, Altissimo, porta significatione" [35]. Antruoju atveju daiktai yra reikalingi ilgo bei kantraus tyrimo, kad žmogus mokslo bei technikos priemonėmis įsiskverbtų į jų būtį ir atskleistų jos sąrangą bei jos dėsningumą, nes grynas jų regimumas apie tai beveik nieko nesako.

Šis antrasis atvejis kaip tik žymi moderninio žmogaus santykį su pasauliu: žmogus žvelgia į pasaulį iš aukšto, pergyvena daiktus kaip nieko nesakančius ir verčia juos techninėmis priemonėmis atskleisti savo vidų, tačiau ne ženklo, o paprastos būties prasme. Šios gi būties mokslinis atskleidimas jam Dievo nerodo. Pasaulio nureikšminimas padaro, kad modernus žmogus Dievo pasaulyje neberegi ir niekur jo pėdsakų neberanda. Nes, būdamas tik būtis, o nebe ženklas, pasaulis nebetenka ryšio su Dievu ir tampa nebe Dievo. Kol pasaulis pergyvenamas kaip reikšmuo, tol jis yra, kaip sakyta, palenktas tam, ką jis reiškia ir į ką nurodo, nes ženklas gyvena ne sau, o ženklinamajam, šiuo atveju Dievui. Netekęs betgi savo reikšmingumo, pasaulis netenka kartu ir savo priklausomybės Dievui kaip ženklinamajam. Nureikšmintas pasaulis yra kartu ir nudievintas pasaulis — ne tik ta prasme, kad jis yra ne Dievas, bet ir ta prasme, kad jis yra ne Dievo. O pasaulis, virtęs nebe Dievo, yra sekuliarizuotas pasaulis. Sekuliarizacijos esmė užtat ir glūdi pasaulio kaip būties pabrėžime ir pasaulio kaip reikšmens paneigime. Pasaulis kaip dviejų plotmių tikrovė čia nyksta. Sekuliarizacijai jis yra nebe dviejų, o tik vienos plotmės: tik būtis, bet ne ženklas; tik daiktas, bet ne reikšmuo.

Nuosekliai tad ir žmogaus santykis su šiuo vienaplotmiu pasauliu darosi taip pat vienaplotmis. Pasaulis nebekreipia žmogaus dvasios žvilgio aukštyn; priešingai, jis kreipia šį žvilgį tik žemyn — į daiktus. Saulė sekuliarizuotam žvilgiui yra tik fizinis kūnas, tik dujų kamuolys, tik viena iš milijardų žvaigždžių, bet ne Aukščiausiojo reikšmuo, kaip ją pergyveno šv. Pranciškus Asyžietis. Augmenijos sąranga yra jų išsivystymo pasėka, o ne Dievo sukurta tvarka, atskleidžianti Jį patį, kaip galvojo Linné. Ir pats žmogus galop yra šio išsivystymo vaisius, kuriame evoliucija esą pasiekusi savisąmonės ir kuris todėl turįs galios atsigrįžti tiek į pasaulį, tiek į save patį, kad savo veikla tvarkytų bei keistų ir pasaulį, ir save. Žmogaus gi atsigrįžimu pasaulis esti užsklendžiamas ir virsta uždara sistema, kurioje nėra jokio plyšio į anapus. Pasaulis, kaip K. Rahneris apibūdina dabartinę jo sam-

pratą, „yra virtęs atbaigtu dydžiu. Jis nėra tam tikruose taškuose atviras ir nepereina į Dievą; jis nepatiria tam tikruose taškuose Dievo priežastingumo stūmio" [36]. Žmogus gyvena pasaulyje ne tam, kad pro jį regėtų kažką kitą, kas nėra pasaulis, bet kad atsidėtų pasaulio būčiai keisti bei tobulinti ir, kaip šiandien nuolatos pabrėžiama, jaustųsi atsakingas už savo veiklą. Štai kodėl O. Semmelrothas sekuliarizaciją ir vadina „praktiniu esminio žmogaus dviplotmiškumo neigimu"; neigimu dvejopos žmogaus linkmės, būtent „linkmės į pasaulį ir kartu linkmės į Dievą" [37]. Sekuliarizacija pripažįsta ir laiko tikrovišką tik vieną linkmę, būtent linkmę į pasaulį.

Tuo būdu ji yra žymiai gilesnis dalykas negu tik kova už pasaulio savarankiškumą Bažnyčios atžvilgiu. Tai mėginimas paversti žmogaus buvimą vienaplotmiu — ne tik praktiškai, lenkiant jį atsidėti pasaulio rūpesčiam bei vargam, bet sykiu ir teoriškai, suprantant ir patį žmogų kaip pasaulio būties apraišką, kurios prigimtis iš pasaulio kyla ir kurios pašaukimas pasaulyje išsisemia. Kadangi šios apraiškos būtis yra sąmoninga, todėl ji stovi visų kitų pasaulio apraiškų viršūnėje, ir po jos kojomis guli visa pasaulio įvairybė. Sekuliarizuotas žmogus yra taip lygiai apvainikuotas garbe ir šlove, kaip ir krikščioniškasis žmogus. Tačiau šio apvainikavimo pagrindas yra iš esmės skirtingas. Krikščioniškajam žmogui pasaulis guli po jo kojomis kaip Viešpaties veikalas ir todėl rodo į Jį ir tuo garbina Jo vardą. Tuo tarpu sekuliarizuotam žmogui pasaulis guli po jo kojomis kaip niekieno daiktas *(res nullius)*. Žmogus yra vienintelis jo savininkas, nes jis pasiima jį savo pažinimu ir savo veikimu. Tai, ką sovietinis gruzinų rašytojas G. Tabidze savo eilėraštyje „Liaudis" yra pasakęs apie komunistinio žmogaus santykį su pasauliu, tinka ir visam moderniam santykiui: „Pažvelki į miškus, į pievas ir į laukus! Pažvelki į kalnus, skęstančius rožiniame rūke! Tu esi visų jų laimingas valdovas! Tu esi pasaulyje tarsi savuose namuose. Tavo nuosavybė yra kalnynų turtai, apsnigtų viršūnių žėrėjimas ir neaprėpiamos dangaus platybės. Visur tu esi vienintelis šeimininkas (vsemu chozjain ty odin)" [38]. Žmogus kaip vienintelis pasaulio šeimininkas — štai posakis, giliausiai atskleidžiąs sekuliarizacijos esmę ir sykiu nurodąs, kokiu būdu pasaulis tampa nebe Dievo.

Žmogaus kaip vienintelio šeimininko samprata bei pergyvenimas nušviečia mum ir aukščiau minėtą buvi-

mą be Kristaus, kurį pavadinome pasaulio nuodėme, padarančia pasaulį vertą Dievo teismo. Gyvendamas pasaulyje tarsi savuose namuose ir laikydamas save vieninteliu šių namų šeimininku, sekuliarizuotas žmogus negali pakelti, kad Krikščionybė skelbtų, esą Kristus atėjęs į pasaulį kaip į savo nuosavybę. Pasaulis juk esąs žmogaus nuosavybė, ir Kristui čia nėra ko ieškoti. Išganymas, Kristaus atneštas pasaulin, galįs būti suprastas tik kaip žmogiškojo sugyvenimo pakilninimas, bet ne kaip viso ko palenkimas Kristui kaip Galvai. Kristus Išganytojas ontologine prasme, kuriam visa yra sukurta, virsta tuo būdu sekuliarizuoto žmogaus varžovu. Galimas daiktas, kad šios varžytinės ne visados esti sąmoningos. Galimas daiktas, kad sekuliarizuotas žmogus ieškosi įvairių priedangų, kad pateisintų priešišką savo nusiteikimą. Esmėje tačiau Kristaus stūmimas iš pasaulio yra ne kas kita, kaip išvada sampratos, kad pasaulis yra gryna būtis, o ne reikšmuo, ir kad žmogus yra vienintelis šios būties valdovas, ją sau palenkęs savo mokslu ir technika. Kas tad skelbia, esą pasaulis rodąs į anapus, tas atima jį iš žmogaus ir paverčia šį nebe šeimininku, bet tik patikėtiniu, tik užvaizda, apie kurį kalba Evangelija ir kuris turįs duoti apyskaitą tikrajam talentų Savininkui (plg. *Mt 25, 19—30).* Sekuliarizuotas žmogus tokios apyskaitos duoti kaip tik nenori, nes jam patikėtus talentus laiko ne skola, bet savu pinigu. Todėl jis nekenčia ano Didžiojo Savininko ir mėgina Jį išstumti legendoje, kai inkvizitorius atidaro Sevilijos kalėjimo duris ir sako suimtam Kristui: „Eik ir daugiau nebegrįžk! Niekados, niekados" [39], — ši scena kartojasi visą istorijos metą. Sekuliarizacijos vyksmu ji yra virtusi visų mūsų padėtimi.

4. SEKULIARIZACIJOS TIESA

Lig šiol kalbėjome apie sekuliarizaciją daugiau aprašomuoju būdu, aptardami jos dviprasmiškumą, jos galimybes ir galop jos esmę. Tačiau liko neatsakytas pats svarbiausias klausimas, būtent sekuliarizacijos tiesos klausimas. Kiek sekuliarizacija yra teisi, šaukdamasi gamtos ir kultūros sričių savarankiškumo? Kiek ji teisi, nepaisydama pasaulio kaip ženklo? Ir ar iš tikro pasaulis yra ženklas į anapus? Jei taip, tai kur šis jo ženkliškumas reiškiasi ir ką jis mum sako? Jei ne, tai kokiu būdu pasaulis vis dėlto yra Dievo? — Štai klausimai, kurie savaime kyla ir prie kurių norėtume valandėlę stabtelti,

nes tik juos išsiaiškinus atsiskleis mums ir sekuliarizacijos tiesa.

Pirmasis dalykas, kuris iš esmės rišasi su sekuliarizacija, yra klausimas: ar pasaulis yra Dievo apsireiškimo vieta? Kitaip sakant, ar per gamtos ir istorijos reiškinius byloja Dievas, skelbdamas žmonijai savo Valią, skleisdamas amžinąjį savo planą, duodamas įsakymų bei nurodymų ir vesdamas ją išganymo keliu? Šį klausimą keliame išeidami anaiptol ne iš subjektyvaus pergyvenimo. Subjektyviai žmogus visais laikais yra Dievą pasaulyje radęs. „Jis girdi, kaip laukai Jį kužda; jis regi, kaip žvaigždės Jį dainuoja; jis niekur negali Jo pamiršti, nes visa yra tik Jo apsiaustas" (R. M. Rilke). Šiuo pergyvenimu rėmėsi viduramžiška pasaulio kaip knygos, kaip paveikslo ir kaip veidrodžio samprata; juo rėmėsi romantinis santykis su gamta kaip motinos įsčiom; juo gyveno net ir filosofinis pasaulio tikslingumo bei darnumo svarstymas, vedęs žmogų į Dievą kaip asmeninį ir absoliutinį Protą. Subjektyvus pasaulio pergyvenimas yra žmogaus kelias į Dievą. Tačiau ne šiuo keliu norime eiti klausdami, ar pasaulis yra Dievo apsireiškimo vieta. Šį klausimą keliame išeidami iš Dievo objektyvaus atsiskleidimo žmonijai; atsiskleidimo, kuriuo yra grindžiamas jos santykis su Dievu arba religija. Kitaip tariant, čia norime suvokti, ar pasaulis yra Dievo kelias į žmogų.

Būdama santykis, religija iš esmės yra dvipolė, vadinasi, apimanti tiek žmogų, tiek Dievą. Nėra jokios nei grynai dieviškos, nei grynai žmogiškos religijos. Visokios kalbos apie vad. humanistinę religiją pagal L. Feuerbacho mintį „homo homini Deus est — žmogus žmogui yra Dievas" [40] yra nesusipratimas. Tai suvokė jau didis marksizmo teoretikas G. Plechanovas, kritikuodamas rusiškuosius „dievadirbius" (bogostroiteli) ir savo mintį sutraukdamas į šiuos būdingus žodžius: „Nėra jokios religijos be Dievo; kur yra religija, ten turi būti ir Dievas" [41]. Iš kitos pusės, nėra jokios religijos ir be žmogaus; kur yra religija, ten turi būti ir žmogus kaip sąmoninga bei veikli būtybė Dievo atžvilgiu. Todėl nesusipratimas yra ir kalbos apie ateistus kaip apie anoniminius krikščionis, kurie, padoriai gyvendami ir gera darydami artimui, jau tuo pačiu, tegu ir nesąmoningai, tikį į Dievą ir vykdą Krikščionybę, nors savo žodžiais bei elgesiais savo tikėjimą ir neigtų [42]. Religija kaip santykis negali būti nei Dievo užsisklendimas savo didybėje, nei žmogaus užsi-

darymas savo vienatvėje. Religijos nėra tol, kol Dievas gyvena „neprieinamoje garbėje", kaip apie Jį sako vienas bizantinės liturgijos himnas, arba kol žmogus slepiasi „nuo Viešpaties po sodo medžiais", kaip apie pirmuosius nusidėjėlius kalba Šventasis Raštas *(Pr 3, 8)*. Religija gali kilti tik tada, kai Dievas apsireiškia žmogui ir kai žmogus atsiveria Dievui, vadinasi, kai Dievas palieka savo transcendenciją ir nusileidžia žmogaus plotmėn ir kai žmogus palieka savo imanenciją ir eina Viešpaties pasitiktų. Religija yra Dievo ir žmogaus susitikimas pakeliui į vienas kitą. Tai nėra koks nors grynai vidinis pergyvenimas, bet tai visiškai objektyvus vyksmas, kurio metu susieina žmogus nusidėjėlis su Dievu Išganytoju, tuo būdu pradėdami ir vykdydami atpirkimo istoriją.

Kur yra šio susitikimo vieta? Kur žmogus pasitinka Dievą, palikęs savo slėpynę „po sodo medžiais" ir išėjęs Viešpaties ieškotų? Kur apsireiškia Dievas, palikęs savo „neprieinamą garbę" ir išėjęs nusidėjėlio ieškotų?

Pati pirminė Dievo apsireiškimo vieta, kurioje žmogus Dievą objektyviai randa ir todėl užmezga su Juo religinį santykį, gali būti tiktai gamta, vadinasi, šalia žmogaus (asmenine ir visuomenine prasme) esąs pasaulis su savo apraiškomis, įvykiais ir dėsniais. Šiandieninė evoliucijos teorija gali būti, kaip matysime trečiame šios knygos skyriuje, gana stipriai kritikuojama filosofiniu bei teologiniu atžvilgiu, kiek ji pati, peržengusi gamtamokslio ribas, virsta filosofija ir net teologija (pav., Teilhard'o de Chardino atveju). Tačiau jokiu būdu negalima neigti jos atskleisto fakto, kad žmogus yra išsivystanti būtybė, vadinasi, kad jo buvimas pasaulyje ne visados yra buvęs toks, koks yra dabar. Be abejo, šio išsivystymo eiga gamtamoksliui yra tokia spragota, jos pradžia tokia tamsi ir jos priežastys tokios neaiškios, jog šiandien, kaip teisingai pastebi P. Overhage'as, vis labiau įsitikinama, kad „viena biologija savomis tyrimo priemonėmis neįstengia išaiškinti atsiradimo naujos buvimo lyties, kurią regime žmoguje"[43]. Nepaisant betgi visų šių sunkenybių bei negalių, pats išsivystymas yra neabejotinas. Jo esmė glūdi tame, kad žmogus, atsiradęs pasaulyje (kaip jis atsirado, evoliucijos teorija pasakyti negali[44]), iš lėto, tačiau pastoviai bei ryžtingai vadavosi iš gamtos priklausomybės, pamažu kurdamas naują savo gyvenimo aplinką, kurią vadiname kultūra. Evoliucija

žmogiškojoje būtyje reiškia nuolatinį perėjimą nuo gamtos prie kultūros arba gamtos palenkimą savo reikalam. Tai betgi kaip tik ir rodo, kad pradinis žmogus yra buvęs gamtai tiek stipriai palenktas, jog ši iš tikro jam buvo tiesioginė gyvenamoji jo aplinka — tegu ir neromantine prasme kaip „aukso amžius" ar „motinos įsčios". Pirminio žmogaus ypatingas susijimas su gamta yra buvęs neišvengiamas ir jo išsivystyme visiškai suprantamas dalykas [45].

Betgi ir šis pirminis žmogus turėjo religiją, vadinasi, santykiavo su Dievu. Krikščionybė, atsiremdama į Dievo kaip Meilės sampratą, yra įsitikinusi, kad „bereliginis žmonijos istorijos tarpsnis yra gryna išmonė ir kad religija savo esme nėra priklausoma nuo kultūros laipsnio" [46]. Tai reiškia, kad religija yra buvusi ir tada, kai žmogus gyveno dar kuo mažiausiai perkeistoje gamtoje. Ir tada Dievas jam reiškėsi kaip jo Gelbėtojas. Ir tada žmogus ieškojo To, kuris atleistų jam kaltes ir saugotų jį nuo negandų. Ir tada jis tikėjo į anapusinį gyvenimą, ką rodo visų amžių laidosenos palaikai. Tačiau kas buvo tasai laukas, kur anas pirminis žmogus galėjo Dievo apsireiškimą objektyviai užčiuopti ir todėl suprasti, kad Viešpats yra netoli jo (plg. *Apd 17, 27*)? Kokiais ženklais bylojo Dievas į šį žmogų, tebegyvenantį laukinį gyvenimą? Juk kad žmogus pajėgtų Dievą pasitikti, pats Dievas turi nužengti į žmogaus plotmę, nes į Dievo plotmę žmogus pakilti negali. Kiekvienas Dievo apsireiškimas turi būti šitoks nužengimas. Jis turi būti susižmoginimas ir net susidaiktinimas, vadinasi, įsikūnijimas į žmogui prieinamus bei suprantamus dalykus. Dievas byloja žmogui ne dieviškai, bet žmogiškai. Tai pagrindinis apsireiškimo dėsnis, kuriame slypi ne tik jo sėkmingumas sielovadiniu atžvilgiu, bet kartu ir jo priklausomumas nuo žmogaus išsivystymo laipsnio ir tuo pačiu nuo jo istorijos pobūdžio. Apsireiškimo būdas kinta, nes kinta žmogus su visa savo aplinka [47]. Dievas kalba į žmogų visados, nes Jis yra Meilė. Bet kaip tik todėl, kad Dievas yra Meilė, Jis kalba į žmogų kiekvieną sykį taip, kad šis Jo kalbą suprastų — ne kaip subjektyvią savo vidaus nuotaiką, bet kaip objektyvų jam iš viršaus duotą ženklą. Objektyvinis ženkliškumas yra kiekvieno apsireiškimo būdas, tegu šis būdas ir labai įvairuotų. Dievas kalba „tūleriopu būdu" *(Žyd 1, 1)*, bet Jis kalba kiekvieną sykį objektyviai ir suprantamai.

Kokiais tad ženklais galėjo Dievas prabilti į patį pirminį žmogų? Į kokią šiam žmogui prieinamą bei suprantamą jo būsenos plotmę galėjo nusileisti Dievas kaip Apreiškėjas? Atsakymą į šį klausimą mėgina duoti kardinolas J. Daniélou, ieškodamas vaidmens, kurį stabmeldybė vaidina išganymo istorijoje [45]. Išganymo istorija juk prasideda žmogaus puolimu, kuriuo prasideda ir jo žemiškoji istorija apskritai. Kiekvienas santykis su Dievu arba religija dalyvauja šioje išganymo istorijoje. Nuosekliai tad joje dalyvauja ir stabmeldybė. Tačiau kaip? Koks yra jos vaidmuo šiame dalyvavime? Šio klausimo išsprendimą Daniélou regi Nojaus istorijoje. Nojų Viešpats, kaip žinome, išgelbėjo nuo tvano ir sudarė su juo sąjungą, vadinasi, jam apsireiškė nužengdamas į Nojui prieinamą bei suprantamą plotmę, atitinkančią jo būseną. Ir štai ši plotmė, iš kurios Viešpats Nojui bylojo, buvo grynai gamtinė: tvanas kaip gamtinė katastrofa yra Dievo bausmės išraiška (plg. *Pr 7, 4—6*), vėjas kaip gamtinis reiškinys yra šios bausmės užbaigėjas (plg. *Pr 8, 1*), vaivorykštė irgi kaip gamtinis reiškinys yra Dievo pažado ženklas, kad daugiau žemės tvanu nebebausiąs (plg. *Pr 9, 11—16*). Visoje šioje istorijoje Dievas apsireiškė ir kaip Teisėjas bei Baudėjas, ir kaip Gelbėtojas bei Vadovas ateičiai. Tačiau visais atžvilgiais Jis apsireiškė per gamtą. Gamtos reiškiniai — tvanas, vėjas, vaivorykštė — buvo Nojui Viešpaties ženklai, skelbę jam Dievo rūstybę, Jo pasigailėjimą ir Jo pasilikimą su žmonija amžiam: „Kai tik vaivorykštė pasirodys debesyse, aš pažvelgsiu į ją ir prisiminsiu amžiną sąjungą tarp Dievo ir kūninių padarų žemėje" *(Pr 9, 16)*.

Nuosekliai tad Daniélou Nojaus religiją laiko gamtine religija, nes visi Nojui Dievo duoti ženklai buvo gamtiniai reiškiniai. Ir pats Dievas, tvanui pasibaigus, atrodo, labiau gailėjosi sunaikintos gamtos negu žuvusių žmonių, šie esą „pikti savo širdyje nuo pat jaunystės" *(Pr 8, 21)*, tuo tarpu gamtos padarai yra nekalti. Kodėl tad jie turėtų būti baudžiami kartu su žmogumi? Užtat Dievas ir kalbėjo pats sau: „Aš nebeprakeiksiu daugiau žemės žmogaus dėlei... Jokio gyvo padaro daugiau nebebausiu taip, kaip dabar padariau" *(Pr 8, 21)*. Nuosekliai tad ir sąjunga, apie kurią Dievas kalbėjo po tvano, buvo sudaryta ne tik su Nojumi bei jo palikuonimis (plg. *Pr 9, 9*), bet ir „su kiekvienu žemės gyvūnu" *(Pr 9, 10)*. Vaivo-

rykštė kaip šios sąjungos ženklas buvo duotas ne tik žmogui, bet ir gamtai: „Aš lenkiu savo lanką debesyse. Jis bus ženklas tarp manęs ir šitos žemės" *(Pr 9, 13)*. Nojaus atveju Dievas iš tikro apsireiškė kaip gamtos Viešpats, per ją kalbėdamas ir ją globodamas. Gamta buvo toji plotmė, į kurią Dievas nužengė, kad apsireikštų žmogui, esančiam su gamta dar ypatingai susietam.

Nojaus įvykis meta, pasak Daniélou, šviesos ir visom kitom gamtinėm religijom suprasti. Nojaus religija nebuvo išimtis ano meto žmonijos istorijoje. Visos religijos tuo laiku buvo gamtinės, ir visose jose Dievas reiškėsi per gamtinius įvykius. Nojus buvo tik dorinė — anaiptol ne religinė — išimtis: jis „buvo teisingas, nebaustinas žmogus tarp savo amžininkų", taip jį apibūdina Senasis Testamentas *(Pr 6, 9)*. Todėl Viešpats jo ir pasigailėjo, o kitus nubaudė — ne todėl, kad jų religija būtų buvusi Dievui nepriimtina, bet todėl, kad jie buvo doriškai sugedę, vadinasi, nepaisė jiem Dievo duodamų per gamtą ženklų. Nojus jų klausė ir todėl „vaikščiojo su Dievu" *(Pr 6, 9)*. Tai reiškia, kad ir gamtinė religija gali padaryti žmogų teisų Viešpaties akivaizdoje. Jeigu gamtinę religiją vykdąs žmogus doriškai smunka, tai kalta čia yra ne ši religija, bet pats žmogus. Nojaus teisumas todėl ir leidžia Daniélou daryti išvadą, kad „gamtinėse religijose esama tiesos" ir kad „jos atitinka pirmykštę sąjungą, būtent sąjungą su Nojum, kai Dievas apsireiškė gamtinio ritmo taisyklingume", liudijančiame „Jo ištikimybę" [49]. Gamta pirminiam žmogui buvo sakralinė, nes Dievas tikrai joje gyveno: ji buvo Jo šventykla, ir žmogaus santykis su šia Dievo šventykla buvo pilnas pagarbos ir net baimės. Pirminis žmogus jautė Dievo artumą „gamtiniame ritme, žvaigždžių skriedime, metų laikų eigoje"; visi šie dalykai teikė jam galimybės „šiek tiek pažinti Dievą; visi jie buvo šventybės atskleidimas" (t. p.) Šiai minčiai patvirtinti Daniélou cituoja šv. Pauliaus žodžius, esą Dievas „praeitais laikais leido visom tautom eiti savais keliais, tačiau nepaliko savęs be liudijimo, gera darydamas iš dangaus, duodamas lietaus ir derliaus, maitindamas ir pripildydamas mūsų širdis linksmybės" *(Apd 14, 15—16)*. Vadinasi, tokios gamtinės apraiškos, kaip lietus ir derlius, maistas ir džiaugsmas, turėjo liudyti Dievą ir tuo būdu leisti žmogui pajausti Jo artumą. Be abejo, gamtinės religijos keliai buvo labai įvairūs. Kiekviena tauta turėjo kitokių gamtinių reiškinių, per kuriuos

Dievas kalbėjo. Bet nė viena tauta neliko be Dievo apsireiškimo arba savęs liudijimo. Daniélou neslepia, kad gamtinės religijos mus pasiekė išsigimusios. „Tačiau tai nereiškia, kad jų pagrindas nebūtų buvęs teisingas" (p. 25). Tai patvirtina ir II Vatikano susirinkimas sakydamas, kad „nuo pat senovės iki mūsų dienų įvairiose tautose buvo vienaip ar kitaip įžvelgta paslaptinga jėga, glūdinti pasaulio būvyje ir žmogaus gyvenimo įvykiuose. Kartais užtinkame jose net aukščiausios Būtybės arba ir Tėvo pripažinimą. Tas pažinimas ir pripažinimas pripildo jų gyvenimą gilaus religinio jausmo" [50]. Kitaip sakant, Dievo apsireiškimas per gamtą yra buvęs tikras apsireiškimas, ir žmogaus santykis su šiuo per gamtą bylojančiu Dievu buvo tikra religija. Išganymo istorijoje gamtinė religija buvo pirmas konkretus šios istorijos tarpsnis, atitinkąs ano meto žmogaus išsivystymą. Nereikia stebėtis, kad šis tarpsnis truko ilgai, nes ir žmogus labai ilgai buvo „laukinis". Pasiekęs aukštesnio kultūros laipsnio, vadinasi, labiau išsivadavęs iš gamtos, jis susikūrė kitokią savo buvimo pasaulyje plotmę, kurioje ir Dievas jam kitaip apsireiškė. Tuo būdu kilo nauja religija kaip tolimesnė išganymo istorijos lytis.

Šios naujos religijos pradžią tiek Daniélou, tiek kiti religijų istorikai regi Dievo sąjungoje su Abraomu (plg. *Pr 15).* Dievas siuntė Abraomą iš savo krašto į nežinomą šalį kaip būsimą jo palikuonių tėvynę (plg. *Pr 12, 1*—3); Jis siuntė jį į nežinomą ateitį, ir Abraomas keliavo „vis toliau ir toliau" *(Pr 12, 9),* neturėdamas nuovokos, kur jis eina ir ką galėtų savo klajonėmis pasiekti, juo labiau kad buvo bevaikis (plg. *Pr 15, 2*). Bet jis paklusoo Viešpaties Valiai ir bastėsi iš vieno krašto į kitą, sutikdamas karalių bei kunigų ir kovodamas su nedraugingomis gentimis (plg. *Pr 14, 11—20*). Kur tik naujai atvykdavo, tuoj pat statydavo aukurą ir šaukdavosi Viešpaties Vardo (plg. *Pr 12, 7—8; 13, 4; 13, 18*). Mūsų laiko teologai, sekdami Soerenu Kierkegaard'u [51], laiko Abraomą tikinčio žmogaus pavyzdžiu: jis tiek atsiveria Dievui, jog ne tik neklausia, kur ir kam jį Viešpats siunčiąs, bet ir be jokio murmėjimo sutinka paaukoti net savo sūnų (plg. *Pr 22*). Todėl labai dažnai (jau nuo B. Pascalio laikų) „Abraomo Dievas" yra laikomas priešingybe „filosofijos Dievui": pirmasis esąs tikėjimo, antrasis — žinojimo Dievas. Galimas daiktas, kad Abraomo elgsena iš tikro yra pavyzdinga ir kad Dievas jo pergyvenime iš tikro yra

religinis Dievas, vadinasi, paliečiąs pačią mano būtį, o nepasiliekąs suvoktas tik kaip loginė išvada, kilusi svarstant pasaulio sąrangą. Ši įžvalga gali būti laikoma visiškai teisinga. Ir vis dėlto ji liečia ne naują religiją, kilusią iš Dievo sąjungos su Abraomu, o tik paties Abraomo nuotaiką arba jo religingumą, vargu kuo nors iš esmės besiskiriantį nuo Nojaus religingumo. Tuo tarpu subjektyvinė Abraomo nuotaika — jo gilus klusnumas Dievo valiai ir beatodairinis jo sekimas kasdienoje — dar nepasako, kuo gi Nojaus religija objektyviai skiriasi nuo Abraomo religijos.

Susitelkęs apie vidinį Abraomo religingumą, Kierkegaard'as bei jo sekėjai nepastebėjo, kad, sudarydamas naują sąjungą su Abraomu, Dievas savo apsireiškimą arba aną šv. Pauliaus minimą savęs liudijimą iš gamtos perkėlė į visuomenę bei jos istoriją, būtent į iš Abraomo kilsiančią tautą (plg. *Pr 17, 4—8*). Abraomas su savo žmona Sara turėjo tapti protėviais „tautų ir karalių" *(Pr 17, 5, 16)*, kuriem Dievas pažadėjo „visą Kanaano kraštą kaip amžiną jų nuosavybę" *(Pr 17, 8)*; Kanaaną nebe kaip gamtos gabalą, bet kaip erdvę valstybei su visa jos kultūra ir istorija. Pats Dievas pakartodamas primygtinai sakėsi būsiąs šios tautos — jos kultūros ir istorijos — „globos Dievas" *(Pr 17, 7)*. Ši tauta bus Jo tauta; Jis gyvens joje ir jai vadovaus; visi jos žygiai esmėje bus Jo žygiai kaip ženklai, per kuriuos Jis kalbės žmonijai, duos savo įsakymus ir skelbs savo Valią. Visi šios tautos vadai kalbės ir veiks ne savo, bet Jo vardu. Šios tautos istorija su visais savo įvykiais bus tikroji Viešpaties apsireiškimo erdvė. Todėl ji bus sakralinė, nes tai bus paties Dievo gyvenvietė. Dievo sąjunga su Abraomu užtat ir reiškia didžiulį posūkį išganymo istorijoje. Ji reiškia Dievo apsireiškimo plotmės pakitimą. Nuo Abraomo Dievas liudija save ne per gamtą — jos daiktus bei reiškinius, bet per išrinktosios tautos žmones bei įvykius. Nuo Abraomo nebe gamta yra tasai laukas, kur žmogus pasitinka Dievą, bet Izraelio istorija. Santykis su Dievu arba religija kinta: užuot gamtinės religijos ateina istorinė religija; istorinė ta prasme, kad žmogaus tiesioginis gyvenimas — jo bendruomenė ir jo kūryba — virsta tąja plotme, į kurią nužengia Dievas, norėdamas būti žmogaus apčiuoptas ir suprastas, kaip esąs netoli jo. Kol iš Abraomo kilusi tauta buvo klajoklė dykumoje, tol Dievas kišosi į jos istoriją tiesiog. Tapusi sėsli Kanaano žemėje ir

susikūrusi valstybę, ji Dievo apsireiškimą vykdė per savo kunigus, karalius ir pranašus. Naujoji religija įgijo valstybinės religijos lytį: visa Izraelio tautos kultūra — poezija, filosofija, politika, šeima — buvo sakralinė, nes tai buvo Dievo reiškimosi laukas. Kiekvienas šio lauko supasaulinimas arba sekuliarizacija buvo laikomas neištikimybe Dievui arba laužymas sąjungos su Dievu iš žmogaus pusės. Visa tai yra mums daugiau ar mažiau žinoma, nes apie visa tai plačiai pasakoja Senasis Testamentas — iš Izraelio kultūros bei istorijos, sykiu tačiau ir Dievo apsireiškimo knyga, kadangi šiuodu dalyku — Izraelio istorija ir Dievo apsireiškimas per ją — yra neatskiriami.

Mažiau mums betgi aišku, kas atsitiko su gamtine religija, sudarius Dievui su Abraomu naują sąjungą ir tuo būdu pagrindus naują religiją. Pasirinkęs Izraelio tautą — jos istoriją, jos kultūrą, jos vadovus — savo apsireiškimo plotme, Dievas pasitraukė iš gamtos kaip savęs liudijimo lauko. Gamta nustojo buvusi Viešpaties gyvenviete arba Jo šventykla. Dievas per ją nebekalba. Ji nebėra Dievo ženklas. Dievas nebesirodo žmonėms šventuose medžiuose ar miškeliuose, žaibuose ar perkūnijoje, lietuje, vaivorykštėje ar metų laikų eigoje. Jis rodosi tik Izraelio tautoje. Tiesa, ir jai Dievas ne sykį yra reiškęsis dar per gamtinius dalykus: Mozei degančiame krūme (plg. *Iš 3, 2—4*), izraelitam, keliaujantiem per dykumas, debesyse dieną ir ugnies stulpe naktį (plg. *Iš 13, 21*), visai tautai, susiėjusiai prie Sinajaus kalno, ugnyje ir dūmuose (plg. *Iš 19, 16—19*). Gamta ne staiga nustojo buvusi Viešpaties savęs liudijimo sritis. Ir vis dėlto Mozė, primindamas Izraeliui visus šiuos gamtinius reiškinius kaip Dievo ženklus, pabrėžia: „Viešpats kalbėjo į jus iš ugnies. Žodžių skambesį Jūs girdėjote, bet tik skambesį. Jūs neregėjote jokios išvaizdos" *(Pat 4, 12)*. Ir kaip tik dėl to, kad Dievas neapsireiškė jokiu pavidalu, Mozė uždraudė Izraeliui gamintis Viešpaties paveikslų, vaizduojančių „vyrą ar moterį, ar kokį nors žemės galviją, ar sparnus ištiesusį paukštį, lekiantį ore, ar kokį nors žemės šliužą, ar kokią nors žuvį" *(Pat 4, 16—17)*. Visos gamtinių daiktų lytys — žmogaus kūnas irgi yra gamtinė lytis — neturinčios būti Dievo ženklas. Dievas yra neregima Jėga, kalbanti ne per kurį nors regimą pavidalą, bet neregimu būdu: mes girdime Jo žodį, bet neregime Jo paties. Istorinėje religijoje daikto vietą užima žodis. Jis yra

Dievo priemonė apreikšti žmogui savo Valią. Nuosekliai tad Mozė ir įspėja izraelitus: „Žiūrėk, kad, pakėlęs galvą į dangų ir regėdamas saulę, mėnulį ir žvaigždžių aibę, nesusigundytum ir nepultum prieš juos ant kelių. Nes juos Viešpats, tavo Dievas, sukūrė visom tautom. Jus gi Viešpats išsirinko, išvedė iš Egipto tirpyklos, kad būtumėte Jo tauta, kaip kad dabar esate" *(Pat 4, 19—20)*. Tuo Mozė ir pabrėžė skirtumą tarp Izraelio ir kitų tautų. Izraelio santykio su Dievu pagrindas yra ne gamtinis, bet istorinis pasaulis, Izraelio istorija, kurią pats Dievas pradėjo, sudarydamas sąjungą su Abraomu, ir kurią pats Dievas toliau vedė.

Kas tad yra gamtinė religija ryšium su šia istorine Izraelio religija? J. Daniélou ją vadina pirmatake, regėdamas kaip tik čia jos tiesą, kartu jos tragiką ir netiesą. Prieš sąjungą su Abraomu gamtinė religija buvo vienintelis teisingas žmogaus santykis su Dievu, nes gamta buvo vienintelis Viešpaties apsireiškimo arba savęs liudijimo laukas. Ji atitiko anuometinį žmogaus išsivystymo laipsnį ir todėl buvo teisinga. Tačiau ji buvo tik kelio paruošėja naujai religijai, prasidėjusiai su Abraomu. Po Abraomo sąjungos atėjo tokia religija, kurioje Dievas reiškėsi ne per gamtą, bet per istoriją. Tiesa, istorija neišskiria gamtos, todėl ir gamtiniai reiškiniai kaip Dievo ženklai buvo žinomi ir Izraelyje. Tačiau istorija duoda gamtai naują prasmę; ji neima gamtos kaip tokios, bet įtraukia ją į žmogaus egzistenciją, teikdama jai naują pavidalą. Todėl ir gamtiniai reiškiniai Izraelio religijoje buvo Dievo apsireiškimo vieta ne kaip tokie, bet tik kaip erdvė, iš kurios suskambo Viešpaties žodis. Tai, kaip minėta, Mozė pabrėžė izraelitam labai aiškiai, norėdamas, kad jie skirtų savą religiją nuo Kanaano gyventojų religijos, kuri tebebuvo gamtinė Nojaus prasme. Gamtiniai reiškiniai, iš kurių izraelitai Dievo žodžio negirdėjo, nebebuvo Viešpaties ženklai, o tik nebylūs Jo padarai. Gamta po sąjungos su Abraomu buvo nusakralinta. Ji nebebuvo šventa, nes ji nebebuvo Viešpaties apsireiškimo plotmė. Jos uždavinys liudyti Dievą buvo baigtas. Po jos atėjo aukštesnis Viešpaties liudytojas, būtent Izraelis su sava kultūra bei istorija. Gamtinė religija kaip istorinės religijos pirmatakas turėjo užsibaigti ir išnykti.

Bet ji neišnyko. Ji gyveno šalia istorinės Izraelio religijos. Ji tebegyvena ir šiandien šalia Krikščionybės. Ir štai čia Daniélou kaip tik ir regi jos tragiką. Gamtinės

religijos nelaimė yra ne ta, kad ji yra išsigimusi, bet ta, kad ji nėra išnykusi. „Nojaus sąjunga,— sako Daniélou,— buvo tikra žmonijos religija ligi sąjungos su Abraomu. Bet kaip tik šios sąjungos ji buvo pralenkta. O Evangelijos ji yra pralenkta dar sykį. Ji tad yra pasenusi dvigubai. Stabmeldiškųjų religijų klaida yra ta, kad jos neišnyksta apreikštosios religijos akivaizdoje" (p. 25). Čia Daniélou primena mums šv. Jono Krikštytojo vaidmenį ryšium su Kristumi. Šv. Jonas buvo Kristaus pirmatakas, ir kaip tik čia glūdėjo jo didybė. Tačiau jis suprato savo vaidmenį, todėl tylomis pasitraukė Kristaus akivaizdoje, pastebėdamas, kad jam reikią mažėti, o Kristui augti (plg. *Jn 3, 30*) [52]. Tuo tarpu gamtinės religijos šios savo paskirties būti pirmatakėmis nesuprato. Jos nepasitraukė nuo žmonijos išganymo scenos. Jos laikėsi ir toliau, nors jų uždavinys jau buvo atliktas. „Pirmatako pagunda,— pastebi Daniélou,— kaip tik ir glūdi atsisakysime išnykti" (t. p.). Pirmatakas, kuris nenori eiti mažyn, užleisdamas savo vietą aukštesniajam, „priešinasi istorijai, mėgina sulaikyti Dievo planą, kuriam kaip tik pats atstovauja, ir todėl virsta nebe pirmataku, bet priešininku" (t. p.). Tai didžiai prasminga pastaba. Įsivaizduokime, kas būtų įvykę, jei šv. Jonas Krikštytojas būtų pasidavęs šiam gundymui ir, užuot užleidęs Kristui savo veiklos dirvą, būtų ėmęsis pats kurti savą religinę mokyklą. Jono veikla šalia Kristaus būtų buvusi nebe kelio tiesimas Aukščiausiajam, kaip šią veiklą apibūdino Zacharijas Jono gimimo dieną (plg. *Lk 1, 7*), bet ėjimas savu keliu ir tuo būdu pačios pasiuntinybės išdavimas.

Šitoks išdavimas kaip tik įvyko gamtinių religijų atveju. Perkėlus Dievui savo apsireiškimo plotmę iš gamtos į Izraelio istoriją, gamtinės religijos pasidarė tuščios: jos regėjo Viešpatį ten, kur jo objektyviai nebebuvo. Galimas daiktas, kad subjektyviai šios religijos ir toliau galėjo padaryti žmogų, kaip kadaise Nojų, „teisingą ir nebaustiną". Čia yra pagrindas krikščioniškos pažiūros, kad kiekvienas žmogus, gyvenąs pagal savo sąžinę, gali pasiekti išganymo. Objektyviai tačiau visas šis stabmeldiškasis teisingumas po Abraomo rėmėsi klaida, nes Dievas per gamtą nebebylojo. Po Abraomo bet kokia gamtinė religija buvo klaidinga — ne tik tuo, kad ji ne kartą garbino kūrinį, užuot garbinusi Kūrėją, bet klaidinga pačia savo esme, būtent tuo, kad ji gamtą laikė ir toliau Dievo apsireiškimo plotme, tuo tarpu ši plotmė jau buvo

Izraelio istorija. Po Abraomo nebebuvo prasmės klaustis gamtos įvykių — audros, žaibų, paukščių skridimo,— kad jie mums atskleistų Viešpaties Valią, nes Dievas per juos nebebylojo, kaip tai buvo daręs anksčiau. Po Abraomo nebebuvo prasmės melstis miškuose, prie šaltinių, kalnų olose, nes ten Dievas nebegyveno: Jo gyvenvietė buvo Izraelis. Gamta neteko savo ženkliškumo, ji gyveno gryną būties gyvenimą su savais nepermaldaujamais dėsniais, virtusi medžiaga žmogaus veiklai. Abraomo sąjunga su Dievu buvo gamtos supasaulinimas visuotine prasme. Po Abraomo gamta yra sekuliarizuota. Jai yra nutraukta sakralinė uždanga; ji yra palikta gryname savo pasauliškume. Jeigu tad žmogus ir toliau stebi gamtą kaip Viešpaties savęs liudijimo ženklą, jis klysta ir tuo pačiu stumia gamtinę religiją vis toliau išsigimimo keliu. Ieškodamas Dievo Valios gamtos reiškiniuose, žmogus po Abraomo rado joje tik savo paties valią. Burtininkų, žynių, magų ir kunigų spėjimai iš gamtos ženklų apreiškė žmogui nebe Dievo, bet tiktai šių nepasitraukusių pirmatakų mintis. Bet koks mėginimas laikyti sekuliarizuotą gamtą ir toliau sakraline keršijo žmogui, žalodamas jo santykį su Dievu ir tuo pačiu jį patį. Štai kur yra pagrindas, kodėl gamtinės religijos istorijos eigoje taip labai išsigimė. Nes kai tik žmogus Dievo vardu kalba ten, kur Dievas tyli, atsidaro durys sauvalei kuo plačiausiai.

Dievo sąjunga su Abraomu betgi nebuvo paskutinė išganymo istorijos vyksme. Todėl ir Dievo apsireiškimas bei savęs liudijimas Izraelio tautoje nebuvo paskutinė plotmė, kurion Viešpats nužengė, kad pasitiktų nusidėjusį žmogų. Nuo pat pradžios Dievas skelbė, kad sudarysiąs naują sąjungą, šį sykį jau nebepakeičiamą ir nebeišardomą, būtent asmeninės vienybės sąjungą. Sąjunga su Nojumi buvo daugiau sąjunga su jo gyvenamąja gamtine aplinka, kurioje Dievas buvo jaučiamas esąs arti žmogaus gamtos jėgų bei reiškinių pavidalu. Sąjunga su Abraomu buvo daugiau sąjunga su tauta, kurią Dievas išsirinko kaip savo liudytoją ir per kurios istorijos įvykius bei kultūros lytis jis jai kalbėjo ir ją vedė. Tačiau abi šios sąjungos nebuvo asmeninio pobūdžio. Abiejose sąjungose Dievas pasiliko kaip veikiantį, bet neregima Jėga. Šios Jėgos galią Nojus jautė gamtos reiškiniuose, Abraomas ir vėliau visa Izraelio tauta — savo istorijos įvykiuose ir bendrame jos likime. Kiekvienu betgi atveju

Dievas nebuvo tarp žmonių kaip vienas iš jų, kaip jų brolis, būnąs taip, kaip ir visi kiti. O kol šitokios sąjungos Dievas nebuvo sudaręs, tol bet kuri kita sąjunga negalėjo būti galutinė ir neperžengiama. Štai kodėl ir sąjunga su Abraomu buvo tik laikinė. Štai kodėl ir Izraelis kaip Viešpaties apsireiškimo plotmė irgi buvo tik pirmatakas būsimai asmeninei sąjungai.

Asmeninė Dievo sąjunga su žmogumi įvyko — tai visiem mum žinoma — Logos kaip antrojo Šv. Trejybės Asmens įsikūnijimu žmogiškoje prigimtyje ir Jo gimimu iš Mergelės Marijos. Jėzus Kristus tapo šios naujos sąjungos išraiška, šio naujo žmogaus santykio su Dievu arba naujos religijos grindėju. Būdamas tikras Dievas ir tikras žmogus viename asmenyje, Kristus yra nebepakeičiama ir nebesuardoma Dievo ir žmogaus sąjunga. Sykiu Jis yra ir paskutinė sąjunga, nes asmeninės vienybės pralenkti nebegalima. Kristus yra išganymo vyksmo atbaiga. Po Jo nėra įmanomas joks kitas žmonijos atpirkėjas. Kai Dievas apsireiškia žmonijai regimo asmens pavidalu, regimo ne kaip kokia išvaizda, bet kaip tikras žmogus, tai šis apsireiškimas yra galutinis, nes asmuo yra aukščiausia ir galutinė kategorija. Šia prasme Krikščionybė ir moko, kad Jėzus iš Nazareto yra neperžengiamas žmonijai tartas Dievo Žodis, tartas ne greitai nuskambančiu garsu, bet žmogiškąja prigimtimi, neatskiriamai sujungta su dieviškąja prigimtimi. Nuosekliai tad Krikščionybė laiko save paskutine ir neperžengiama religija. Kaip negalima peržengti asmeninės Dievo vienybės su žmogumi Kristuje, taip negalima peržengti nė žmogaus santykio su šiuo asmeniškai Kristuje gyvenančiu Dievu arba krikščioniškosios religijos. Krikščionybė yra paskutinis išganymo istorijos tarpsnis. Jokia kita religija arba kitu santykiu su Dievu Krikščionybės pakeisti nebegalima, nes nieko nebegalima pastatyti vietoje asmeninės Dievo vienybės su žmogumi. Kiekvienas bandymas pakeisti Krikščionybę reikštų atkritimą į Dievo kaip neregimos Jėgos sampratą stabmeldybės ar judaizmo prasme. Šitoks atkritimas betgi būtų priešingas pasiektam žmogaus išsivystymo laipsniui. Suvokęs save kaip nelygstamos vertės asmenį ir garbinęs Dievą kaip savąjį Tu, gyvenantį Kristaus asmenyje, žmogus nebegali grįžti atgal ir pradėti garbinti Dievą kaip kažkokią kosminę ar istorinę Jėgą. Tai reikštų atkritimą į barbarybę, nepaisant net ir labai aukštos techninės civilizacijos. Krikščionybę

pakeisti gali tik ateizmas, vadinasi, paneigimas Dievo kaip tikrovės. Štai kodėl visokios teorijos, esą Krikščionybė esanti galima ir be Kristaus kaip Dievažmogio [53], yra nesupratimas tiek išganymo istorijos apskritai, tiek Krikščionybės skirtumo nuo visų ankstesnių šios istorijos tarpsnių.

Įvykus asmeninei sąjungai tarp Dievo ir žmogaus Kristuje, istorinė sąjunga su Izraeliu nustojo buvusi Dievo apsireiškimo plotmė — taip lygiai, kaip gamta nustojo buvusi apsireiškimo plotmė po Dievo sąjungos su Abraomu. Istorinė Izraelio religija užleido vietą asmeninei Kristaus religijai. Tai skelbia Naujasis Testamentas labai aiškiai. Visas laiškas žydams yra skirtas atskleisti skirtumui tarp judaizmo ir Krikščionybės ir sykiu parodyti, kad pasilikti prie judaizmo reiškia, kaip jau šio skyriaus pradžioje minėjome, nesuprasti laiko (plg. *Rom 13, 11*) ir todėl būti išganymo istorijos pralenktam. To laiško autorius stengiasi žydam įkalbėti, esą jie turį „laikytis tų dalykų", kuriuos yra girdėję apie Kristų, nes kitaip jie bus išganymo istorijos srovės nunešti į šalį („ne forte perefluamus" *(Žyd 2, 1)*. Izraelis yra buvęs Kristaus atėjimo pirmatakas ir kelio tiesėjas. Todėl jis turįs dabar suprasti savo vaidmenį ir nepaniekinti „taip didelio išganymo" *(Žyd 2, 3)*, patvirtinto jo dalyvių ir paliudyto paties Dievo „ženklais ir stebuklais" *(2, 4)*. Kitaip Izraelis virstų tokiu pirmataku, kuris nenori eiti mažyn ir todėl tampa priešininku to, kuriam pats ruošė kelią. Tolimesnis Izraelio ir Krikščionybės santykių išsivystymas, deja, parodė, kad tame laiške išreikštas būgštavimas nebuvo be pagrindo: judaizmas atsisakė pasitraukti ir išnykti kaip Dievo santykis su žmogumi ir kaip Viešpaties savęs liudijimo plotmė. Jis pasiliko ir po Kristaus, kaip gamtinės religijos pasiliko po Abraomo. Tuo pačiu jis virto objektyviai klaidinga religija, nes po Kristaus Dievas kalba žmonijai nebe per Izraelio istoriją bei kultūrą, bet tik per savo Sūnų. Izraelio istorija virto nebyle, kaip ir gamta po Abraomo, nes Dievas šios istorijos įvykiuose nebesireiškia. Jo gyvenvietė dabar yra ne Izraelis, bet Kristus: „Visai Dievo pilnybei patiko apsigyventi Jame ir per Jį suderinti visa su savimi" *(Kol 1, 19)*. Po Kristaus jokia galia — nei gamtinė, nei istorinė — neturi teisės kalbėti Dievo vardu. Dievo vardu dabar kalba tik pats Kristus arba Jo išrinktieji bei pasiųstieji.

Visa tai mums yra daugiau ar mažiau žinoma. Tai,

apie ką galbūt nė nepagalvojame, yra pasėkos, kurių atsirado, Kristui pasirodžius išganymo istorijoje ir pagrindus naują žmogaus santykį su Dievu arba naują religiją. Izraelio istorija ir kultūra buvo, kaip sakyta, sakralinės, nes per jas reiškėsi Viešpats: jos buvo Dievo nužengimo plotmė. Izraelio tautos kultūra iš esmės neturėjo kitokio uždavinio, kaip būti žmogui suvokiamas pavidalas, per kurį byloja Dievas. Po Kristaus betgi visa tai pakito iš pagrindų. Kadangi Dievas po Kristaus nebekalba ne tik per Izraelio, bet nė per kurios kitos tautos istoriją ar kultūrą, todėl jokia istorija ir kultūra dabar nėra sakralinės. Kultūros sakrališkumas po Kristaus yra taip lygiai dingęs, kaip gamtos sakrališkumas po Abraomo. Po Kristaus istorija visu savo kultūriniu turiniu Dievo nebereiškia, nebėra Jo ženklas ir savęs liudijimo plotmė. Dievo apsireiškimo ir Jo gyvenvietės perkėlimas iš Izraelio istorijos į Kristaus asmenį buvo nepaprasta kultūros sekuliarizacija. Kultūra buvo išvilkta iš sakralinių pavidalų ir supasaulinta. Po Kristaus ji išsivysto pagal savo pačios vidinius dėsnius, nebūdama tiesiog Viešpaties vadovaujama, kaip tai yra buvę Izraelyje.

Štai kodėl Krikščionybė jau pačiu savo buvimu yra nuostabus pasaulio sekuliarizacijos veiksnys. Juo labiau ji sklinda pasaulyje, juo labiau ji jį nusakralina arba supasaulina, nes Evangelijos dėsnis, kad Kristus yra vienintelis, per kurį Dievas reiškiasi bei kalba, nepakenčia šalia savęs jokios kitos Dievo apsireiškimo vietos. Krikščionybė naikina ne tik šventus miškelius bei šaltinius, bet ir pranašus, išminčius bei karalius, kurie tariasi ir toliau galį kalbėti Dievo vardu ir per savo darbus bei veikalus reikšti Viešpaties Valią. Krikščionybė sekuliarizuoja tiek gamtinius daiktus, tiek kultūrinius, nurodydama jiems vietą — pasaulinę žmogaus būties sritį. Kas tad mėgina kultūrinę kūrybą lenkti bažnytiniam autoritetui, tas atkrinta į judaizmą, kuriame sinagogos vyresnieji apsprendė Izraelio kultūros linkmę bei dvasią, arba į stabmeldybę, kurioje gamtos vyksmas tarėsi esąs palenktas magų bei burtininkų galiai. Štai kodėl šiandien ir sakoma, kad „klerikalinimas ir sakralinimas Krikščionybės istorijoje amžių amžius eina ranka rankon" [54]. Klerikalizmas Krikščionybėje yra lygiagretė apraiška su fariziejizmu judaizme ir su magizmu stabmeldybėje: kiekvienu atveju čia norima išlaikyti pasaulio sakrališkumą ten, kur šio sakrališkumo jau nebėra.

Kaip ši trumputė išganymo istorijos apžvalga rodo, į klausimą, ar pasaulis yra Dievo apsireiškimo vieta, galima duoti tiktai dinaminį atsakymą: savo išsivystymo eigoje pasaulis pamažu nustojo buvęs Dievo savęs liudijimo plotmė. Nei gamtos reiškiniai, nei istorijos įvykiai nebėra ženklai, per kuriuos Viešpats dabar reikštųsi. Po Kristaus yra nusakralinta visa, kas anksčiau buvo iš tikro šventa. Todėl sekuliarizacija yra teisi, kiek ji atsiremia į gamtos ir kultūros savarankiškumą, nepaisydama pasaulio kaip ženklo, nes jo ženkliškumas išganymo istorijos eigoje yra dingęs. Tuo pačiu yra atsakomas ir pačioje šio skyriaus pradžioje keltas A. E. Loeno klausimas: „Ar tiesa, kad Dievas iš pasaulio traukiasi?" [55] Taip, Dievas iš pasaulio traukiasi tuo, kad savęs liudijimą perkelia kiekvieną sykį vis į kitą plotmę: iš gamtos į istoriją, iš istorijos į Kristaus asmenį. Tuo būdu netenka tiesos tiek gamtinė, tiek istorinė religija. Vienintelė teisinga pasilieka tik asmeninė religija, atremta į Kristų kaip vienintelę Dievo apsireiškimo plotmę.

Tačiau kaip tik ši pasaulio sekuliarizacija, prasidėjusi Abraomu gamtos atžvilgiu ir Kristumi istorijos bei kultūros atžvilgiu, turi nepaprastą reikšmę žmonijos pažangai. Nes tik tada, kai Dievas pasitraukia iš pasaulio kaip apsireiškimo plotmės, kai pasaulis nebetenka savo pobūdžio kaip Viešpaties ženklas, tik tada jis virsta žmogaus nuosavybe tikra šio žodžio prasme. Kitaip sakant, tik sekuliarizuota arba nusakralinta gamta ir istorija gali būti žmogaus veiklos medžiaga arba jo tyrinėjimo bei pažinimo laukas. Nuosekliai tad sekuliarizacija yra tiek gamtos, tiek dvasios (W. Dilthey) arba kultūros (H. Rickert) mokslų pagrindas. Kol gamta yra pergyvenama kaip Dievo apsireiškimo vieta ir kol gamtos reiškiniai yra aiškinami kaip Viešpaties bylojimas žmogui, tol gamtos mokslai yra negalimi, o be jų negalimi nei technika, nei ūkis. Juk būtų piktažodžiavimas ir net nesąmonė gamintis perkūnsargį, jeigu žaibas yra Dievo pykčio išraiška. Perkūnsargis gali atsirasti tik tada, kai žaibas yra sekuliarizuotas, vadinasi, kai jis suvokiamas kaip paprastų paprasčiausias oro elektros išsikrovimas, neturįs savyje nieko antgamtiško bei sakrališko. Taip pat būtų prometėjiškas sukilimas ieškoti priemonių beskausmiui gimdymui, jeigu šis yra Viešpaties bausmė moteriai už Ievos paklusimą žalčio gundymui. Tokių priemonių galima ieškoti bei rasti tik tada, kai gimdymas yra pergyvenamas kaip grynai

biologinis vyksmas, nesąs nei Dievo bausmės, nei Jo palaimos išraiška [56].

Šiuo atžvilgiu Krikščionybė yra nepaprastas pažangos variklis. Skelbdama, kad Dievas gamtoje nebegyvena ir per ją nebesireiškia, ji nusakralina gamtą, paverčia ją grynu daiktu ir atiduoda ją į žmogaus rankas. Didžiulis tad yra nesusipratimas kalbėti apie Krikščionybę kaip apie mokslo stabdį. Stabdys čia yra ne Krikščionybė kaip asmeninė religija, vadinasi, kaip žmogaus santykis su Kristumi, vienintele Dievo gyvenviete, bet daugelio krikščionių, ypač dvasininkų, pasąmonėje vis dar tebegyvenąs priešabraominis gamtos sakrališkumas, išganymo istorijoje jau seniai pralenktas, tačiau pasilikęs gamtinėse religijose, iš kurių, jas krikščioninant, jis perėjo kaip atgyvena ir į krikščioniškąją sąmonę. Kaip mūsų laikais yra žmonių, tikinčių į žvaigždžių įtaką žmogaus likimui, į laumes bei raganas, į arklio pasagą, nešančią laimę, taip yra ir krikščionių, kurie gamtoje regi Dievą — Jo Valią, Jo galybę, Jo planą ir todėl nedrįsta gamtos daiktų bei reiškinių tyrinėti taip, kaip jie būtų tyrinėjami, nusikratę dievišku ženkliškumu. Jei šitokie žmonės turi kokios nors religinės ar pasaulinės galios, tai jie ir kitiem gamtos tyrinėjimą draudžia arba bent kliudo. Čia tad ir glūdi gamtos mokslų sankirtis su Bažnyčios atstovais naujųjų laikų pradžioje. Čia glūdi ir pagrindas, kodėl gamtos mokslai išsivystė ne Bažnyčios prieglobstyje, bet kaip tik šalia jos ir net prieš ją. Tačiau su Krikščionybe kaip Dievo apsireiškimu Kristuje tai neturi nieko bendro, kaip astrologija neturi nieko bendro su astronomija. Po Kristaus „visa yra jūsų" *(1 Kor 3, 22)*, vadinasi, visa yra pavesta žmogui, Dievas nebepasilaikė nė vienos srities, į kurią žmogui būtų uždrausta įžengti.

Tą patį tenka pasakyti ir apie kultūrą. Kol kultūra yra kuriama pagal sakralinius dėsnius, tol ji teturi vieną uždavinį — būti Dievo apsireiškimo plotme, kaip tai yra buvę Izraelyje. Visos kitos kultūros kryptys, kurių žmogaus buvime esama daugybės, esti pastumiamos šalin arba net pamirštamos. Psalmės yra nuostabūs poezijos kūriniai. Tačiau jie yra vieninteliai, kuriuos Izraelis sukūrė. Jeigu net ir prileistume, kad Izraelio tauta buvusi iš esmės lyriška, tai vis tiek negalėtume neapgailestauti, kad tokie motyvai, kaip meilė, darbas, karas, mirtis, nerado atspindžio Izraelio poezijoje, jei ir rado,— sakysime, „Giesmių giesmė", ši nuostabi meilės poema,— tai jie

buvo suprantami ne tiesiogine, bet perkelta prasme kaip Dievo apsireiškimas simbolių kalba. Sakralinė kultūra visados yra kultūros siaurinimas ir net stingdymas, kas ypač ryškiai matyti Rytų Bažnyčioje, išlaikiusioje izraelitišką pažiūrą, esą Dievas ir po Kristaus apsireiškiąs per kultūrinius kūrinius, sakysime, per ikonas, kurių tapyba, tiesa, yra pasiekusi nepaprasto aukščio, tačiau šiame aukštyje ir sustingusi. Juk jeigu ikona, kaip ją aiškina Rytų Bažnyčios teologija [57], yra Dievo apsireiškimas spalvomis, tai šio apsireiškimo turinys visados pasilieka tas pat. Mėginti savaip aiškinti Viešpaties savęs liudijimą spalvomis yra erezija. Nuosekliai tad erezija yra ir ikonas kurti kitaip, negu tai buvę pradžioje. Pagal Rytų Bažnyčią, esama ne tik žodžiu pasakytų, bet ir dažais nutapytų erezijų. Tai pavyzdžiai, kaip kultūra, būdama Dievo apsireiškimo plotmė, savo išsivystymą savaime stabdo. Kultūra gali išsiskleisti tik tada, kai ji esti kuriama ne kaip Viešpaties ženklas, bet kaip žmogaus veikalas pagal jo paties vidinius dėsnius: menas pagal meno dėsnius, mokslas — pagal mokslo, filosofija — pagal filosofijos, ūkis — pagal ūkio, technika — pagal technikos ir t. t. Sakraliniai dėsniai, įvesti į kultūrą, veikia joje tarsi svetimas raugas. Viduramžiais Petro Damiano nukaltas posakis „filosofija yra teologijos tarnaitė" tinka visai sakralinei kultūrai: visos kultūros sritys virsta religijos tarnaitėmis, jeigu jos apvelkamos sakraliniais drabužiais. Tai nepergalėjimas izraelitiškos pažiūros, kuri buvo savo metu teisinga, būtent tada, kai Dievas tikrai kalbėjo per istoriją bei jos turinį kultūrą, bet kuri virto objektyviai klaidinga, kai Dievas savo apsireiškimą perkėlė į savo Sūnaus Jėzaus Kristaus asmenybę. Tačiau kaip gamtos sakrališkumas laikėsi tūkstančius metų po Abraomo sąjungos su Dievu, taip kultūros sakrališkumas laikėsi šimtmečius po žmogaus sąjungos su Dievu Kristuje. Tokių atgyvenų išganymo istorijoje esama nemaža. Tačiau jos visos yra išganymo istorijos vyksmo pralenktos ir gyvena tik kaip praėjusiųjų šios istorijos tarpsnių liudytojos, bet ne kaip gyvastingos išganymo dabarties nešėjos bei skleidėjos.

Nuosekliai tad sekuliarizacijos vyksmas naujaisiais laikais, panaikindamas pasaulį kaip Dievo apsireiškimo vietą, ne tik kad nebuvo prieškrikščioniškas, bet tiesiog vykdė giliausią Evangelijos dėsnį — regėti Dievą nebe istorijoje (jos įvykiuose ir kūriniuose), bet vieninteliame Jėzaus iš Nazareto asmenyje. Galimas daiktas, kad kultū-

ros sekuliarizacija ne vienu atveju peržengė savo ribas, kad dėl to įvyko daug socialinių neteisybių Bažnyčios atžvilgiu; kad nesąmoningas Evangelijos tiesos vykdymas ne kartą išsigimė į sąmoningą jos neigimą. Viso to teisinti nėra reikalo. Esmėje betgi šis vyksmas buvo būtinas, nes tik jis atidarė duris tikrai kultūrinei pažangai tiek gamtos mokslų srityje, tiek žmogiškosios kūrybos plotmėje. Jeigu Bažnyčios atstovai, savo metu taip aistringai kovoję už kultūros palenkimą bažnytiniam autoritetui, būtų supratę šio vyksmo pobūdį bei reikšmę ir patys būtų kultūrą nusakralinę, paleisdami ją iš bažnytinės globos, kaip Dievas Logos įsikūnijimu ją paleido iš savo globos, tai anų išsišokimų, neteisybių bei skriaudų būtų buvę žymiai mažiau. Todėl reikia džiaugtis, kad II Vatikano susirinkimas galop tai suvokė ir žmogiškosios kūrybos savarankiškumą, kaip jau esame minėję, aiškiai pripažino. Tuo būdu jis pripažino ir sekuliarizacijos tiesą.

5. SEKULIARIZACIJOS NETIESA

Būdama dviprasmė savo esmėje, sekuliarizacija lieka dviprasmė ir savo tiesoje. Teisinga yra teigti, kad pasaulio reiškiniai bei įvykiai patys savimi nėra ženklas į anapus, kad jie vyksta pagal jų pačių vidinį priežastingumą ir todėl ne reiškia, o tik paprastai yra. Nebesirinkdamas gamtos ir istorijos savęs liudijimo plotme, Dievas tuo pačiu sekuliarizuoja pasaulį, ir žmogus šiuo atveju virsta „tikru pasaulio savininku", kaip tai skelbia II Vatikano susirinkimas (I, 205). Tačiau pasaulis neišsisemia regimais gamtos reiškiniais, istorijos įvykiais ir kultūros kūriniais. Visi šie dalykai sudaro tik jo regimybę, tik jo paviršių, bet jie anaiptol dar neišreiškia jo gelmių. Pasaulis yra daugiau negu tik gamtos tvarka su jos darna ar istorijos eiga su jos tarpsniais. Kitaip tariant, pasaulis neišsisemia kosmologine ir sociologine plotme. Krikščioniui jis turi dar vieną plotmę, būtent ontologinę, kurioje jis būna ne kaip šis ar kitas reiškinys, ne kaip šis ar kitas įvykis, bet kaip Viešpaties kūrinys.

Ši tad plotmė, svarstant pasaulį, kaip tik ir yra dažnai pamirštama arba nepakankamai pastebima. Tuo tarpu tai ji yra pati svarbiausia, nes pati giliausia. Juk būti Dievo kūriniu yra žymiai daugiau negu būti Jo apsireiš-

kimo sritimi arba Jo ženklu. Savęs liudijimą pasaulio ženklais Dievas gali reikšti įvairiopai, kilnodamas jį iš vienos srities į kitą; ir tai Jis iš tikro yra daręs laikų eigoje (plg. *Žyd 1, 1—2*). Tačiau Dievas jokiu atveju negali keisti savo santykio su pasauliu taip, jog šis nustotų buvęs Jo kūrinys, nes „kūrinys be Kūrėjo dingsta", pastebi II Vatikano susirinkimas (I, 204). Kūrinys yra visados ontologiniame santykyje su Kūrėju, vadinasi, tokiame santykyje, kuris kūrinį grindžia pačioje jo būtyje. Kaip tad galėtų Kūrėjas nutraukti šį santykį, negrąžindamas pasaulio į nebūtį, iš kurios Jis yra jį pašaukęs savo žodžiu „tebūnie — fiat" (plg. *Pr 1, 3—31*)? Kūriniškumo atžvilgiu pasaulis egzistuoja ne kaip kokia substancija, vadinasi, daiktas savyje, bet kaip santykis. Substancija pasaulis yra tik kosmologinėje savo plotmėje, todėl čia jis ir yra savarankiškas. Tačiau pasaulis yra santykis ontologinėje plotmėje, vadinasi, susietas pačiu savo buvimu su Tuo, kuris jam šį buvimą teikia. Kadangi buvimo teikimas arba kūrimas, krikščioniškąja pažiūra, yra ne vienkartinis veiksmas, bet nuolatinis vyksmas, todėl ir pasaulis kaip santykis niekados negali atitrūkti nuo savos būties šaltinio, nevirsdamas nebūtimi. Šia prasme ir reikia suvokti minėtus II Vatikano susirinkimo žodžius, kad kūrinys be Kūrėjo dingsta. Štai kodėl į šio skyriaus pradžioje keltą A. E. Loeno klausimą, gal Dievas „pasilieka pasaulyje kaip ir buvęs?", turime atsakyti: taip, Dievas pasilieka pasaulyje kaip ir buvęs ontologine prasme; pasilieka kaip jo Kūrėjas, kiekvieną akimirką šaukiąs pasaulį būti. Dievas gali pasaulį palikti kaip savo ženklą, bet Jis negali jo palikti kaip savo kūrinio.

Skirtumas tarp pasaulio kosmologinės bei sociologinės plotmės, kurioje vyksta Dievo apsireiškimas žmogui, ir ontologinės jo plotmės, kurioje vyksta kuriamoji Viešpaties galia, kaip tik ir atskleidžia mums antrąją sekuliarizacijos pusę jos tiesos atžvilgiu. Sekuliarizacija yra teisi, kiek ji pasilieka gamtinėje bei kultūrinėje pasaulio plotmėje, teigdama šios plotmės savarankiškumą ir lenkdama ją žmogui, kad šis įžvelgtų jos dėsnius ir juos taip tvarkytų, jog jie padėtų jam vykdyti savas idėjas, savus norus bei planus. Tačiau sekuliarizacija virsta netiesa, kiek ji žengia į ontologinę pasaulio plotmę ir neigia kūriniškąjį jo pobūdį, atplėšdama jį nuo Dievo Kūrėjo ir tuo būdu teigdama pačios pasaulio būties savarankiškumą. II Vatikano susirinkimas labai aiškiai, kaip jau minė-

ta, pripažino pasaulio daiktų „savus įstatymus ir tvarką" (I, 204). Šios rūšies pasaulio savarankiškumas arba autonomija turinti būti, pasak Susirinkimo, gerbiama, nebandant jos pajungti kokiam nors autoritetui, net jeigu šis būtų ir pačios Bažnyčios (plg. I, 204). Iš kitos betgi pusės, II Vatikano susirinkimas taip pat labai aiškiai pastebėjo: „Tačiau jei žodžiais „laikinųjų dalykų autonomija" laikoma, kad sukurtieji daiktai nepriklauso nuo Dievo ir gali būti žmogaus naudojami be sąryšio su Kūrėju, nėra nė vieno pripažįstančio Dievą, kuris nejaustų, kaip toks tvirtinimas yra klaidingas" (I, 204). Kitaip tariant, ontologinėje plotmėje nėra jokios pasaulio autonomijos, nes šioje plotmėje pasaulis laikosi tik ryšium su Kūrėju, todėl tik šio ryšio šviesoje ir gali būti žmogaus svarstomas bei pergyvenamas. Kiekvienas mėginimas taip nudievinti pasaulį, jog jis šį ryšį prarastų, vadinasi, nebebūtų suvokiamas kaip Viešpaties kūrinys, paverčia sekuliarizaciją netiesa.

Ana tad riba, kurios anksčiau ieškojome klausdami, ligi kol gali eiti pasaulio nudievinimas bei jo nusakralinimas, kaip tik ir yra jo kūriniškumas. Šią ribą pasiekęs, sekuliarizacijos arba pasaulio nudievinimo vyksmas turi liautis. Pasaulis kaip Viešpaties kūrinys yra tarsi anas Horebo kalno papėdėje degąs ir nesudegąs krūmas, iš kurio sklinda paties Dievo balsas: „Neik arčiau! Nusiauk batus! Nes vieta, kurioje stovi, yra šventa" *(Iš 3, 5)*. Mėgindama ir šią vietą, vadinasi, pasaulį kaip kūrinį, nusakralinti, sekuliarizacija darosi nebekrikščioniška. „Jeigu sekuliarizacija kaip nudievinimas,— prasmingai sako A. E. Loenas,— reiškia, kad pasaulis nebėra laikomas kūriniu arba kad „kūrimas" iš viso nebegali būti mąstomas, tuomet ji yra priešinga Evangelijai" [58]. Pasaulio kūriniškumo pripažinimas ar nepripažinimas yra sekuliarizacijos tiesos ar netiesos galutinis mastas. Be abejo, reikia sutikti, kaip šiandien tvirtinama, kad „pasaulis, stebimas sukurtosios jo būties atžvilgiu, nėra tinkamas mokslo objektas" [59], nes mokslas stengiasi suvokti pasaulį kaip tik jo savarankiškume. Tačiau tai dar nereiškia, kad, norint pasaulį tirti moksliškai, reiktų paneigti jo kūriniškumą, vadinasi, jį sekuliarizuoti ontologinėje jo plotmėje. Mokslui ontologinė sritis yra nereikalinga, nes jos jis nepasiekia, nepasiekdamas tuo pačiu nė pasaulio kaip Dievo kūrinio. Kiekvieno mokslo objektas yra šis ar kitas pasaulio dalykas iš kosmologinės ar sociologinės jo plot-

mės. Peržengdamas šią plotmę ir mėgindamas spręsti apie pasaulio kūriniškumą, mokslas savaime virsta pasaulėžiūra, filosofija ir net religija, vadinasi, nebe mokslu. Tai šiandien aiškiai regėti tiek tų mokslininkų veikaluose, kurie Krikščionybei palankūs (pav., Teilhard de Chardin), tiek tų, kurie yra jai priešingi (pav., Jean Rostand). Pirmieji nusikalsta mokslui tuo, kad jį paverčia teologija ir net mistika, manydami galį mokslo keliu pasaulio kūriniškumą prieiti ir jį patvirtinti; antrieji paneigia mokslą tuo, kad manosi taip pat mokslo keliu galį pasiekti ontologinę pasaulio sritį ir taip pat mokslo priemonėmis įrodyti šios srities autonomiją nuo Dievo. Iš tikrųjų tačiau nei vieni, nei kiti apie pasaulį kaip Viešpaties kūrinį negali nieko — nei teigiamo, nei neigiamo — pasakyti, kas tikrai būtų paremta mokslu.

Jeigu tad sekuliarizacija, šaukdamasi mokslo būtinybės, reikalauja taip nudievinti pasaulį, jog šis nustotų buvęs Dievo kūrinys, tai ji maišo kosmologinę bei sociologinę pasaulio plotmę su ontologine jo plotme ir tuo būdu klysta. Be abejo, kol gamtinė ar kultūrinė sritis yra sakralinė, tol, kaip jau sakyta, mokslas yra iš tikrųjų negalimas, nes yra negalimas mokslinis pasaulio kaip Dievo ženklo tyrinėjimas. Mokslas juk klausia, ne ką Dievas tuo ar kitu pasaulio reiškiniu nori pasakyti, bet kas šis reiškinys pats savyje yra. Esant gamtai ar kultūrai sakralinėms, mokslo klausimas ir Viešpaties atsakymas prasilenkia: pasaulis kaip Dievo apsireiškimo sritis liudija Jį patį, tačiau anaiptol neišreiškia pasaulio sąrangos. Pastebėjęs dykumose liepsnojantį, bet nesudegantį erškėtrožių krūmą, Mozė tarė pats sau: „Eisiu ir pasižiūrėsiu šio nuostabaus reiškinio, kodėl krūmas nesudega" *(Iš 3, 3)*. Tai buvo esmėje mokslinis klausimas, nors ir keltas smalsumo dėlei. Betgi jei Mozė iš tikrųjų būtų pradėjęs fiziškai ar chemiškai tyrinėti, kodėl anas krūmas liepsnoja ir vis dėlto nesudega, jis būtų neradęs į tai jokio atsakymo. Jo nerastų ir šiandieninis labai modernus mokslas. Visokios teorijos, kurios mėgintų tokio degančio, bet nesudegančio krūmo priežastį surasti, būtų juokingos iš pagrindų, nes aiškintų gamtinį reiškinį savyje, nė kiek nepaliesdamos jo kaip Viešpaties ženklo, kuriuo Dievas Mozei paliudijo būsimą jo pasiuntinybę. Tokių nesusipratimų moksle yra visados buvę ir šiandien jų vis dar yra, sakysime, moksliškai nusiteikusių egzegetų ar egzegetiškai nusiteikusių mokslininkų svaičioji-

mai, kas yra buvęs tasai šviesulys, atvedęs išminčius „iš Rytų" į Jeruzalę, ėjęs „pirm jų" ir galop sustojęs „viršum vietos, kur buvo vaikelis" *(Mt 2, 1—9)*. Visokie astronominiai apskaičiavimai čia šauna pro šalį, nes šis reiškinys yra buvęs Dievo ženklas, paliudijęs Mesijo gimimą. Taip jį suprato anie Rytų išminčiai ir taip jį aprašė Evangelija. Kiekvienas tad bandymas šį ženklą suvesti į kokią nors formulę yra nesusipratimas, nes mokslas Viešpaties ženklų paskaityti nepajėgia, Viešpaties ženklus suvokia tik tikėjimas, o ne mokslinis tyrinėjimas. Kol tad pasaulis kosmologine savo sritimi iš tikro yra pergyvenamas kaip Dievo reiškimosi sritis, vadinasi, kaip ženklas, tol mokslas yra negalimas. Kol, pavyzdžiui, dangaus skliautas yra Viešpaties pakojis, tol yra galima tik astrologija, bet ne astronomija. Šiuo atžvilgiu pasaulio nusakralinimas mokslui yra būtinas, ir šiuo atžvilgiu sekuliarizacija yra teisi, reikalaudama kosmologinės ir sociologinės srities nudievinimo. Bet ji pasidaro tučtuojau neteisi, kai šį reikalavimą išplečia į ontologinę sritį, nes su šia sritimi mokslas neturi nieko bendro. Kadangi tačiau šis reikalavimas sekuliarizacijos šalininkų šiandien tiesiog aistringai keliamas, tai jis rodo, kad čia kalbama nebe mokslo, o pasaulėžiūros — ir tai nekrikščioniškos pasaulėžiūros — vardu. Štai kodėl šios rūšies sekuliarizacija, skverbdamasi į ontologinę sritį ir šią sritį nudievindama, darosi ne tik įtartina, bet yra tiesiog atmestina kaip klaidinga objektyviai ir kaip nenuoširdi subjektyviai.

Nuostabiausia betgi yra tai, kad sekuliarizacija nesuvokia ryšio tarp pasaulio savarankiškumo ir pasaulio kūriniškumo: pasaulis yra savarankiškas kosmologinėje srityje tik todėl, kad jis yra kūrinys ontologinėje srityje. Kitaip sakant, jeigu pasaulis nebūtų Viešpaties sukurtas iš nebūties, jis niekad negalėtų būti savarankiškas ir todėl niekad negalėtų būti sekuliarizuotas. Pasaulio kūriniškumas yra jo nudievinimo arba sekuliarizacijos pagrindinė sąlyga. Pirmu požiūriu tai skamba gana keistai. Tačiau tai yra tiesa. Juk kas gi yra kūrimo iš nebūties idėja? Ne kas kita, kaip Krikščionybės atsakymas, koks yra esminis santykis tarp Dievo ir pasaulio. Ir štai, palyginę krikščioniškąjį atsakymą su kitais atsakymais, randame, kad jis vienintelis išgelbsti pasaulio savarankiškumą ir tuo būdu sekuliarizacijos reikalą bei teisę. Visoms pasaulėžiūroms, pripažįstančioms Dievo buvimą,

bendras yra įsitikinimas, kad pasaulis kyla Viešpaties veikimu. Skirtybės prasideda tik tada, kai reikia paaiškinti, kokiu būdu Dievas pasaulį kildina, vadinasi, kame glūdi ano dieviškojo veikimo esmė. Atsakymų į šį klausimą esama gana įvairių. Bet visus juos galima suvesti į tris rūšis: Dievas žiedžia pasaulį iš pirminės, šalia Jo esančios medžiagos. Dievas tekėdina pasaulį pats iš savęs; galop Dievas kuria pasaulį iš nebūties. Ir štai tik šis trečiasis — krikščioniškasis — atsakymas pagrindžia pasaulio savarankiškumą.

Pirmoji pažiūra vadinasi dualizmas, nes čia iš pat pradžios prileidžiami du dalykai: pirminė medžiaga ir Dievas kaip šios medžiagos apipavidalintojas. Kas yra ši pirminė medžiaga, nuomonės labai įvairuoja. Platonui ji yra tuščia erdvė, kurioje laikosi keturi sugeometrinti pradai: ugnis, oras, vanduo ir žemė (plg. Timėjas, 53a—57c). Iš šių geometrinių pradų demiurgas kildina, kaip Platonas sako, „nesuskaitomą kūnų įvairybę" (57c). Demiurgo veikimo esmė glūdi ne tame, kad jis teiktų pasauliui būtį kaip tokią, bet tik tame, kad jis teikia pasaulio kūnams pavidalą. Todėl šį demiurgo veikimą ir vadiname ne kūrimu, bet žiedimu, nes pirminė medžiaga — ana sugeometrinta erdvė — čia egzistuoja nepriklausomai nuo demiurgo: jis jos nekuria, bet tik ją apipavidalina, kaip, vaizdingai kalbant, puodžius apipavidalina molį, nužiesdamas puodų, vazų, lėkščių ir t. t. Nuosekliai tad ir daiktas, kilęs iš tokio žiedžiančiojo veikimo, nėra ir negali būti savarankiškas pats savyje. Juk materialine savo puse jis yra ne kas kita, kaip anos pirminės medžiagos dalelė. Formaline gi savo puse jis yra ne kas kita, kaip demiurgo idėjos įkūnijimas anoje dalelėje — lygiai taip, kaip ir puodžiaus nužiesta lėkštė: kas gi galėtų teigti, esą lėkštė turi savus dėsnius ir savą vertę, nepriklausomus, iš vienos pusės, nuo molio, iš kitos — nuo puodžiaus tikslo bei norų, įkūnytų lėkštėje? Kiekviename demiurgo padare glūdi pirminės medžiagos dėsniai, nes šis padaras yra tik anos medžiagos dalis ir todėl visu savimi laikosi šioje medžiagoje. Iš kitos pusės, demiurgo padaras yra palenktas idėjai, kuri yra įkūnyta anoje medžiagoje ir kuri teikia jam individualų pavidalą kaip regimą idėjos išraišką. Pats padaras kaip toks neturi nieko sava ir todėl negali būti savarankiška būtybė. Nesusipratimas tad kalbėti apie pasaulio daiktų savarankiškumą, jeigu pasaulis yra demiurgo žiedinys,

nes tokiu atveju neįmanoma logiškai atsieti pasaulio nuo pirminės medžiagos, kurioje jis laikosi materialiai, ir nuo demiurgo idėjos, kuri jį laiko formaliai kaip anos bendros medžiagos suindividualinimą. Kas tad atstovauja dualistinei pasaulėžiūrai, tuo pačiu neigia pasaulio savarankiškumą ir negali jo sekuliarizuoti, vadinasi, padaryti jį ne ženklu, o tikra būtimi. Dualizme pasaulis yra ženklas savo esme, todėl ir negali būti subūtinamas: dualizme pasaulis tiktai reiškia. Jo regimybė kaip būtis yra netikra: ji yra tik išvaizda ir net apgaulė, nes Platono filosofijoje, sakysime, matyti labai ryškiai. Dualistinė pasaulio santykių su Dievu samprata pasikartoja, kaip matysime trečiame šios knygos skyriuje, Teilhard'o de Chardino pasaulėžiūroje, paverčiančioje pasaulį tik kelrodžiu į ateitį, neturinčiu vertės dabartine savo būkle.

Antroji pažiūra kaip pirmosios priešingybė yra monizmas. Jos autorius yra paskutinis didis stabmeldiškosios senovės mąstytojas Plotinas (3 šimtm. po Kr.). Pasak jo, yra tik vienas pradas, būtent Dievas arba Absoliutas. Absoliutas yra vienis, sykiu tačiau ir daugis. Plotinas užtat ir klausia: kaip šis vienis santykiuoja su pasaulio daiktų daugybe? Kokiu būdu vienis ir daugis telpa šalia vienas kito? Plotino atsakymas: Absoliutas kaip vienis spinduliuoja iš savęs daugybę, tarsi saulė spindulius, pats savęs betgi neišspinduliuodamas. Kitaip tariant, Absoliutas tekėdina iš savęs pasaulį, kaip šaltinis tekėdina upelį. Tai nebe žiedimas iš ko nors, kaip Platono teorijoje, bet kildinimas (emanatio) iš savęs. Pirmas toks Absoliuto kildinys yra, pasak Plotino, dvasia (nous), toliau eina siela (psychė) ir galop medžiaga (hylė). Juo labiau ši būtybių srovė nuo Absoliuto kaip savo šaltinio tolsta, juo labiau ji temsta ir nyksta savyje, taip kad medžiaga, pavyzdžiui, būdama toliausiai nutekėjusi, tuo pačiu yra ir labiausiai sunykusi, virtusi beveik nebūtimi *(mė on)*. Nesunku betgi suvokti, kad pasaulis kaip Absoliuto išplauka negali būti savarankiškas, nes savyje jis yra ne kas kita, kaip to paties Absoliuto pratęsimas. Net ir nusilpusios bei sumenkėjusios Absoliuto išplaukos yra vis tiek jo išplaukos, o ne savarankiškos būtybės. Juk net ir tūkstančius kilometrų nuo savo šaltinio nutekėjęs upeliukas, vos srovenąs, užterštas ir drumzlinas, pasilieka vanduo, esmėje nesiskiriąs nuo savo šaltinio vandens. Monistinėje pažiūroje skirtumas tarp Absoliuto ir pasaulio nyksta. Pasaulio savarankiškumas darosi apgau-

lingas. Tiesa, ši pažiūra regimas pasaulio apraiškas — psichines, biologines, medžiagines jo savybes — vertina labai neigiamai. Tačiau ir neigiamas vertinimas nepadaro regimo pasaulio savarankišku. Jis vis tiek lieka Absoliuto išplauka arba sunykęs Absoliutas, nors Plotinas niekur nepaaiškina, kodėl jis savo srovenime sunyksta. Pasaulis ir Dievas čia nėra dvi tikrovės, bet tik dvi tos pačios absoliutinės tikrovės būsenos. Kaip tad galima būtų šiame tekėjime įžiūrėti kokią nors pasaulio nepriklausomybę, jo savus dėsnius ir jo savą vertę, be kurių realumo nė sekuliarizacija yra neįmanoma? Sekuliarizuoti monistiškai suprastą pasaulį reikštų jį atjungti nuo Absoliuto ir tuo būdu jį visiškai išsekinti jo būtyje.

Trečioji pažiūra vadinasi kreacionizmas, atstovaujamas Krikščionybės. Pasak šios pažiūros, pasaulis yra Dievo ne nužiedžiamas iš ko nors, ne kildinamas iš savęs, bet sukuriamas iš nebūties. Nebūtį čia reikia suprasti ne kokios nors tuščios erdvės, ne kokio neaprėžto daugio, ne maišaties, bet būties stokos tiesiogine šio žodžio prasme. Tai reiškia: kūrimo akimirką Dievas atlieka tokį veiksmą, kuris padaro, kad pasaulis yra. Be šio veiksmo pasaulis ne tik nebūtų pavidalas, tvarka bei sąranga, bet jo iš viso nebūtų. Kūrimas iš nebūties nereikalauja jokios pirminės medžiagos ir jokios idėjos, todėl jis ir nėra žiedimas iš ko nors ir pagal ką nors; jis nereikalauja jokio srovenimo iš Absoliuto, todėl nėra Dievo ištaka arba Jo — tegu ir sunykęs — tęsinys. Kūrimas yra Viešpaties veiksmas, Šventraščio pasakymu —„žodis", kurio atoliepis ir yra pasaulis kaip būtis. Daiktas, sukurtas iš nebūties, neturi visiškai nieko, kas jį savimi laikytų ir todėl apspręstų, kaip pirminė medžiaga bei demiurgo idėja Platono teorijoje arba kaip Absoliutas Plotino filosofijoje. Žvelgiant į nebūtį, sukurtasis daiktas yra visiškai savarankiškas, nes nebūtis kaip visiška būties stoka negali nieko įtaigoti: ji yra niekis. Žvelgiant į Dievą, sukurtasis daiktas yra irgi savarankiškesnis, nes Dievas pašaukia jį iš nebūties ne kaip apipavidalintą pirminės medžiagos dalelę ir ne kaip savo paties išplauką, bet kaip tikrovę, kuri nėra nei nebūtis, nei Absoliutas. Sukurtasis daiktas kyla iš nebūties, bet jis yra būtis. Jis kyla Dievo veiksmu, bet jis nėra Dievas. Kūrimas jį atriboja ir nuo nebūties, ir nuo Dievo ir tuo būdu kaip tik pagrindžia jo savarankiškumą. Kurti iš nebūties reiškia teikti daiktams būtį, turinčią savus dėsnius, savą gėrį,

savą tiesą ir todėl savą autonomiją. Sukurtasis iš nebūties pasaulis yra autentinė tikrovė, savarankiška tiek savo būsme, tiek tapsme. Štai kodėl II Vatikano susirinkimas ir pabrėžia, kad pasaulio savarankiškumas yra ne tik reikalaujamas „mūsų meto žmonių", bet kad jis atitinka „ir Kūrėjo valią" (I, 204). Kitaip sakant, Dievas kūrimo veiksmu pašaukia būti tai, kas yra ne Jis pats ir kas tuo pačiu yra savarankiška būtybė. Nesusipratimas tad yra reikalauti pasaulio savarankiškumo ir kartu neigti jo kūriniškumą. Jeigu pasaulis nėra Dievo kūrinys iš nebūties, tai jis tada yra arba demiurgo žiedinys iš pirminės medžiagos, arba Absoliuto išplauka bei tęsinys. Kitokios išeities čia nėra, jeigu pripažįstamas Dievo buvimas. Kiekvienu atveju pasaulio savarankiškumas dingsta. Tuo pačiu dingsta ir jo nudievinimas arba sekuliarizacija. Nudievinti pasaulį kosmologinėje plotmėje galima tik tada, jeigu jis nėra Dievas ontologinėje plotmėje. O ontologinėje plotmėje pasaulis nėra Dievas tik tada, jei jis yra Jo kūrinys iš nebūties. Štai kodėl ir šiuo atžvilgiu Krikščionybė, skelbdama kūrimo iš nebūties idėją ir laikydama pasaulį Viešpaties kūriniu, pagrindžia sekuliarizaciją kaip pasaulio savarankiškumo reikalavimą bei vykdymą. Šių *dienų sekuliarizacijos atstovai, neigdami* pasaulio kūriniškumą, nė nepastebi, kad tuo pačiu jie neigia tai, kam jie taip aistringai atstovauja, būtent pasaulio autonomiją kosmologinėje bei sociologinėje srityje.

Pasaulio kūriniškumas atskleidžia mums ir tikrąją pasaulio ženkliškumo prasmę. Anksčiau pabrėžėme, kad laikyti pasaulį Viešpaties ženklu arba, kaip II Vatikano susirinkimas sako, „kūrinijos kalboje" girdėti „Kūrėjo balsą" (I, 204) yra ne tik viduramžiškas, bet ir apskritai krikščioniškas pasaulio pergyvenimas. Iš kitos betgi pusės, teigėme, kad išganymo istorijoje Dievas traukiasi iš pasaulio kaip savęs liudijimo plotmės ir kad todėl pasaulis — gamta ir istorija — nustoja buvusios Dievo ženklu: toks ženklas dabar yra tiktai Kristus. Kitaip sakant, Krikščionybei pasaulis yra ženklas ir kartu nebėra ženklas. Atrodo, kad tai prieštaravimas. Tačiau šis prieštaravimas nyksta atsiminus, kad pasaulis yra Dievo kūrinys. Būdamas sukurtas iš nebūties, pasaulis yra savarankiška būtybė kosmologinėje savo plotmėje. Šioje plotmėje jis pats savimi nėra ženklas. Ženklu virsti čia jis gali tik tada, kai Viešpats jį laisvai pasirenka kaip savęs

liudijimo arba apsireiškimo vietą. Taip yra buvę, kaip sakėme, visose gamtinėse religijose, taip yra buvę retkarčiais dar ir Izraelio religijoje, taip gali būti net ir Krikščionybėje stebuklų atveju, kas betgi kiekvienu atskiru atveju reikalauja Bažnyčios pripažinimo, kad Dievas per kurį nors pasaulio reiškinį tikrai yra kalbėjęs. Tai aiškus nurodymas į tai, kad išganymo istorijoje po Kristaus tik Bažnyčia kaip laike ir erdvėje sklindąs Išganytojas yra tikroji Viešpaties bylojimo sritis. Šia prasme į paskutinį skyriaus įžangoje minėtą A. E. Loeno klausimą, „o gal pasaulio sąranga niekados nėra buvusi kelrodis į Dievą?", turime atsakyti: taip, kosmologinė pasaulio sąranga pati savaime niekad nėra rodžiusi į Dievą, vadinasi, buvusi Jo ženklu. Ji yra buvusi ženklu tik tada ir tik tiek, kada ir kiek Viešpats ją tiesiog tokiu ženklu buvo pasirinkęs. Viduramžiškas tad pasaulio kaip knygos, kaip paveikslo ir veidrodžio pergyvenimas objektyvine kosmologine prasme yra neteisingas. Jis yra teisingas tik subjektyvine psichologine prasme, nes ne vienas gali regėti pasaulio padaruose bei įvykiuose Viešpaties pėdsakų, kaip jų regėjo Linnė gyvūnijos sąrangoje. Iš tikro tačiau šitoks pergyvenimas neturi atitikmens kosmologinėje plotmėje, nes ši plotmė yra sukurta būti, o ne reikšti. Reikšmuo pačiu savimi pasaulis yra tik dualistinėje, o ypač monistinėje pasaulėžiūroje, bet ne kreacionistinėje. Kas kosmologinius pasaulio reiškinius ar pavidalus laiko objektyviais Dievo ženklais, tas atkrintą arba į platonizmą, arba į plotinizmą, nes tam pasaulis yra arba demiurgo žiedinys, reiškiąs tam tikrą idėją, arba Absoliuto išplauka, rodanti į savą šaltinį. Viduramžiškas pasaulio pergyvenimas esmėje buvo platoniškas, nors ir apvilktas krikščioniškuoju drabužiu [60]. Paviršium žiūrint, jis atrodė esąs giliai religingas, esmėje tačiau jis buvo senovės atoaidis ir todėl daugeliu atvejų pilnas prietarų. Gal todėl jį H. U. von Balthasaras, kaip sakėme, ir vadina pelkėmis, kurias reikėjo nusausinti [61]. Sekuliarizacija tai kaip tik ir įvykdė.

Bet ar tai reiškia, kad pasaulis iš viso nėra Dievo ženklas? Atsakyme į šį klausimą kaip tik ir išeina aikštėn pasaulio sampratos priešingybė. Pasaulis yra Viešpaties sukurtas būti, todėl jis yra savarankiškas, būnąs bei veikiąs pagal savo paties dėsnius. Tačiau kaip tik todėl, kad jis yra sukurtas, vadinasi, gavęs savo būtį (ne pavidalą, kaip dualizme) iš Dievo ir ją gaunąs kiek-

vieną akimirką, jis nėra ir negali būti savarankiškas. Tai skirtumas, kurį reikia visados turėti galvoje, kalbant apie pasaulio ženkliškumo teigimą Krikščionybėje ir jo neigimą sekuliarizacijoje. Kiek pasaulis yra savarankiškas, tiek jis nėra ženklas. Kiek tačiau pasaulis yra nesavarankiškas, tiek jis yra ženklas. Nesavarankiškas yra pasaulis betgi tiek, kiek jis yra Dievo kūrinys, nes kūrinys savaime nurodo į Kūrėją, nešiodamas savyje šiojo bruožų ir būdamas tik ryšium su Kūrėju. Tarp kūrinio ir Kūrėjo esama, kaip sakėme, būtinio ryšio, kuris jokiu atveju nutrūkti negali, nes negali nutrūkti kuriamasis Viešpaties veiksmas. Tačiau šis glūdi ne toje pačioje plotmėje kaip ir regimasis pasaulio gyvenimas. Savo regimybe pasaulis nėra Dievo kūrinys, nes ši regimybė yra paties pasaulio dėsnių veiklos padaras. Todėl čia pasaulis yra savarankiškas ir čia jis nėra Dievo ženklas. Kosmologinė pasaulio plotmė kaip šio savarankiškumo išraiška ir jo vykdymo sritis yra kintanti, sujukusi, bloga ir net demoniška. Dievo kūrinys pasaulis yra tik ontologinėje savo plotmėje, todėl čia jis yra nesavarankiškas ir kaip tik čia jis yra Viešpaties ženklas. Ontologinė pasaulio plotmė kaip tiesioginis dieviškojo kūrimo padaras yra todėl amžina, darni, gera, sakralinė, nes susijusi betarpiškai su Dievu. Ji apie Dievą kalba ir Jį reiškia. Todėl ir viduramžiškas pasaulio kaip knygos, paveikslo bei veidrodžio pergyvenimas, kurį kritikavome kosmologine prasme, yra teisingas ontologine prasme. Šia prasme jis, kaip sakėme, ir yra ne grynai istorinis, vadinasi, praeinąs, bet krikščioniškas savo esme. Šia prasme atmetame sekuliarizaciją kaip nekrikščionišką, nes ji neigia pasaulio ženkliškumą ontologinėje srityje. Juk nudievinti pasaulį ontologinėje jo plotmėje reiškia paneigti jo kūriniškumą. O tai darant, pasaulis virsta nebe Dievo giliausia šio žodžio prasme. Šitaip betgi pasaulį sekuliarizuojant, jis padaromas amžinu arba pirmapradės medžiagos, arba Absoliuto prasme. Kadangi tačiau šios abi pasaulio sampratos yra nekrikščioniškos, tuo pačiu nekrikščioniška darosi ir sekuliarizacija, kuri, teigdama pasaulio amžinumą, jį ontologiškai išveržia iš Dievo ir tuo būdu virsta ateistine apraiška. Šitoje vietoje sekuliarizacijos dviprasmiškumas, apie kurį anksčiau kalbėjome, išeina aikštėn visu ryškumu.

Šitoje vietoje išeina galop aikštėn ir ano šiandien taip madinio „Dievo mirties" šūkio prasmė. Jau minėjome

H. U. von Balthasaro mintį, esą moderniam žmogui atsitiko kažkas baisaus, nes jam Dievas mirė pasaulyje. Tačiau ši „Dievo mirtis" yra lygiai tokia pat dviprasmė, kaip ir visas sekuliarizacinis modernaus žmogaus santykis su pasauliu. Galima visiškai ramiai — tegu ir grynai psichologiškai — kalbėti apie „Dievo mirtį" kosmologinėje pasaulio plotmėje. Manydamas, esą Dievas gyvena pasaulio regimybėje, joje reiškiasi ir ją tiesiog tvarko, viduramžių žmogus įautė Viešpaties artumą kiekviename gamtos reiškinyje ar istorijos įvykyje, pergyvendamas juos kaip Jo malonę ar nemalonę. Subjektyviai šitoks pergyvenimas, be abejo, skatino maldingumą ir leido regėti Viešpatį kiekviename gyvenimo žingsnyje. Objektyviai betgi jis buvo, kaip sakėme, klaida. Todėl kai naujųjų laikų mokslas šia klaida nusikratė, maldingiem žmonėm atrodė, kad tai esąs pasaulio išniekinimas, neigiant jį kaip Viešpaties gyvenvietę. Šia tad prasme ir galima teigti, esą Dievas „mirė" pasaulyje. Be abejo, šis teiginys yra tik vaizdas, nes jis reiškia tik žmogaus pergyvenimą, bet ne Dievo tikrovę. Dievas mirė žmogaus sąmonėje, nes tarp pasaulio regimybės kaip Viešpaties gyvenvietės ir žmogaus pergyvenimo įsiterpė modernus mokslas, kuris šią gyvenvietę nusakralino ir tuo būdu Dievą iš pasaulio regimybės išstūmė. Kadangi tačiau pasaulio regimybė po Kristaus ir nebuvo Dievo gyvenvietė bei Jo šventykla, tai „Dievo mirtis" pasaulyje šia prasme yra ne kas kita, kaip subjektyvinio pergyvenimo atitiesimas ir jo suderinimas su objektyvine kosmologine pasaulio sąranga. Juk jeigu ši sąranga pati savimi Dievo nereiškia, tai ji ir neturi būti pergyvenama taip, tarsi ji Jį reikštų bei rodytų. Jeigu pasaulio regimybėje Viešpaties pėdsakų nėra, tai ir nereikia šios regimybės laikyti knyga, kurioje anuos pėdsakus atsektume tarsi Viešpaties raštą, įbrėžtą atomuose, gyvūnijos ar žmonių santykiuose. Maldingumas, atremtas į netikrovę, yra nevertas būti palaikomas, nes jis pažeidžia žmogaus kilnumą, reikalaujantį visur ir visados remtis tiktai tiesa. Todėl šitokios „Dievo mirties" pasaulyje nereikia bijoti. Iš kitos pusės, nereikės jos nė pabrėžti arba ją remti ištisą teologiją, kaip tai šiandien mėgstama [62], nes šitokia „teologija" yra tik nesusipratimas [63]. „Dievo mirtis" pasaulyje kosmologine prasme yra panaši į „mirtį" Kalėdų senelio ar Velykų kiškio, kai paaugęs vaikas patiria, kad jo gaunami šių švenčių proga žaislai

ar kiaušiniai yra jo paties tėvelių dovanoti. Šia prasme sekuliarizacija yra suprantama, pateisinama ir net reikalinga, kad žmogus gilų savo santykį su Dievu grįstų subrendusia bei objektyvinę tikrovę atitinkančia sąmone. Šia prasme sekuliarizacija iš tikro yra modernaus žmogaus religinio brendimo ženklas.

Visai kas kita betgi, jei „Dievo mirtis" yra suprantama kaip objektyvinis įvykis ar vyksmas — vis tiek ar jis būtų įvykęs ontologinėje pasaulio plotmėje, ar istorinėje Viešpaties apsireiškimo eigoje. Nes tokiu atveju kalbama ne apie žlugimą sąmonės įvaizdžio, kuriuo žmogus išreiškia Dievo pergyvenimą bei Jo sampratą, bet apie žlugimą paties šio įvaizdžio objekto. Kitaip tariant, tokiu atveju kalbama apie paties Dievo žlugimą. O tai yra ne kas kita, kaip vaidingai išreikštas ateizmas. Nes jeigu Dievas yra miręs savyje, tai Jis niekad nėra nė gyvenęs. H. Zahrntas šiuo atžvilgiu gražiai sako: „Arba Dievas miręs, tai tuomet jis niekad nėra buvęs nė gyvas; arba Jis yra gyvas, tai tuomet Jis nėra miręs. Nes Dievas mirti negali" [64]. Ir čia Zahrntas cituoja prasmingą H. Coxo posakį, kad mirti galįs Dievas nesąs vertas nė vienos ašaros, nes tokiu atveju Jo niekados nėra buvę. Gali kisti žmogaus turimi įvaizdžiai bei sampratos, kuriais jis Dievą suvokia: jie gali mirti ir iš tikro miršta istorijos eigoje. Tačiau jie miršta ne todėl, kad Dievą iš žmogaus būties išstumtų, bet kad jam kaip tik padėtų Viešpatį vis aiškiau suvokti, giliau pergyventi ir arčiau pajausti. Jeigu betgi šių įvaizdžių bei sampratų mirtis yra perkeliama į paties Dievo mirtį, padarant Jį žmogui arba visiškai nesuvokiamu bei neprieinamu, arba suliejant Jį su pačiu žmogumi, tuomet sekuliarizacija virsta viena iš ateizmo apraiškų, nes „Dievo mirties" vaizdu ji pridengia Jo nebuvimą savyje arba Jo buvimo neigimą iš žmogaus pusės. Dabartinės teologijos maišatyje kartais sunku atskirti, kuria prasme yra „Dievas miręs": kosmologine ar ontologine. Tačiau susidaro įspūdis, kad vis labiau griežtėjanti „Dievo mirties" teologija (ypač Amerikoje) nesąmoningai suka į ontologinę plotmę ir tuo būdu atidengia ateistinį savo pagrindą.

Štai kodėl anksčiau ir kalbėjome, kad sekuliarizacija gali reikšti ir ateizmą, jeigu ji pasaulį padaro nebe Dievo ontologine prasme. O pasaulis tampa nebe Dievo visu svoriu kaip tik tada, jei Dievas yra „miręs" savyje ir jei dabar Jo vietininkas yra žmogus. Nuo pažinimo

srities pasukusi buvimo linkui, sekuliarizacija tuo pačiu pasuka nuo religijos į ateizmą. Štai kodėl ir neigiamas jos vertinimas — nors kartais ir neaiškiai išreikštas — kaip tik ir turi galvoje šį sekuliarizacijos posūkį į ateizmą. Sekuliarizacijai kaip ateistinei apraiškai gražiai tinka tai, ką N. Berdiajevas yra pasakęs apie komunizmą: „Komunizmas slepia savyje vieną didžiulį prieškrikščionišką melą, sykiu tačiau ir ištisą eilę tiesų; jis slepia savyje ištisą eilę tiesų ir tik vieną vieninteli didžiulį melą. Šis tačiau melas yra toks galingas, jog nustelbia bei iškreipia visas komunizmo tiesas" [65]. Komunizmo gi melas kaip tik ir yra jo ateizmas. Tas pat atsitinka ir su sekuliarizacija. Ji išreiškia daug tiesų, kalbėdama apie gamtos, istorijos bei kultūros nepriklausomumą; ji nudievina pasaulį jo regimybėje ir tuo būdu atitinka patį išganymo istorijos vyksmą; ji kelia aikštėn žmogiškosios kūrybos vertę bei prasmę savyje, išvaduodama jį iš pasivergimo religijai bei Bažnyčiai; ji pabrėžia žmogaus kaip pasauliškio reikšmę ir tuo būdu pakerta šaknis klerikalizmui. Visa tai yra sekuliarizacijos tiesos, kurių negalima nematyti ir nepripažinti. Tačiau anuo didžiuoju melu, kad Dievas yra miręs savyje ir kad dabar Jo vietą užima žmogus, vadinasi, kad pasaulis yra ne tik ne Dievas, bet ir ne Dievo, — šiuo melu sekuliarizacija užgožia visas savo tiesas, jas iškreipia ir paverčia jas dviprasmėmis. Todėl ir kova už ar prieš sekuliarizaciją kaip tik priklauso nuo to, ar ji pajėgs išsivaduoti iš ano didžio melo, ar eis ir toliau ateistine kryptimi ir tuo būdu virs galų gale tik viena iš naujųjų Dievo neigimo lyčių.

Antras skyrius

EVANGELIJŲ NUMITINIMAS

Evangelijų numitinimo teorija turi ne tik savo autorių, bet net ir savo gimtadienį, būtent 1941 m. birželio 4 d. Mat tą dieną R. Bultmannas, protestantų teologijos profesorius Marburgo (Vokietijoje) universitete, skaitė „Evangelikų teologijos draugijos" suvažiavime Alpirsbache (šiauriniame Švarcvalde) paskaitą, pavadintą „Naujasis Testamentas ir mitologija", netrukus išėjusią ir atskiru leidiniu [1]. Tačiau ano meto karinės vokiečių sėkmės neleido Bultmanno mintims pasiekti platesnių sluoksnių. Evangelikų Bažnyčia, kaip pastebi H. Zahrntas, „turėjo tada kitų rūpesčių: ji kovojo už savo mokslo grynumą ir už savo pačios išsilaikymą. Ji domėjosi Naujuoju Testamentu, bet ne mitologija. Be to, didžiuma pastorių ir teologų buvo fronte" [2]. Po karo betgi, pradedant maždaug 1948 metais, Bultmanno mintys tuojau buvo prisimintos, ir jų atžvilgiu užvirė aštrus ginčas, kuriame viena pusė numitinimo teoriją sveikino kaip „primygtiną kreipimąsi į teologų sąžinę" (H. Thielicke), kiti vadino ją „tikėjimo bei Bažnyčios griovike" (O. Kuester); vieni tikėjo, kad „ją svarsto kiekvienas pamokslininkas kiekviename tikrame pamoksle", norėdamas prieiti prie modernaus žmogaus (J. Schniewind), kiti įžiūrėjo joje žymiai daugiau negu „tik pagalbą moderniam mąstymui atgauti savas teises" (F. Gogarten). Būdingiausia yra gal tai, kad Vokietijos „Suvienytų evangelikų liuteronų Bažnyčių" sinodas 1952 m. buvo pasišovęs Bultmanno numitinimą viešai pasmerkti. Tik Hamburgo evangelikų vysk. V. Herntrichas atkalbėjo sinodo dalyvius nuo šio žingsnio [3]. Tad Bultmanno mintys pasiliko protestantizme kaip teisėta, nors ir ginčijama teorija, vis labiau plitusi, radusi vis daugiau pritarimo ir galop įsibrovusi net į katalikų teo-

logiją [4], virsdama vienu iš didžiųjų religinių dabarties klausimų. Evangelijų numitinimas dabar yra nebe tik specialistų reikalas, bet „viešų diskusijų objektas", pralaužiąs „akademinį susidomėjimą" ir tampąs banga, „kuri anaiptol nerodo ženklų atslūgti" [5].

Tai kaip tik ir verčia mus panagrinėti šį klausimą kiek platėliau, nes ligšiolinėje lietuviškoje religinėje literatūroje jis, atrodo, nėra buvęs net nė liestas. Tai reikalinga tuo labiau kad, kaip matysime vėliau, numitinimas yra atvirkštinė sąvoka: savo turiniu ji reiškia priešingybę to, ką sako savo žodžiu.

1. EVANGELIJŲ NUMITINIMO PRIELAIDOS

Pirmu požiūriu atrodo, kad „numitinimas" esanti lygiai tokia pat neigiama sąvoka, kaip „nužmoginimas", „nuasmeninimas", „nutolinimas" ir t. t. Kaip šie pastarieji terminai reiškia padaryti žmogų nebe žmogumi, užtrinant jame žmogiškąsias jo savybes; padaryti asmenį nebe asmeniu, paneriant jį į masę arba palenkiant jį kurios nors grupės bei partijos valiai; padaryti daiktą esantį nebe arti, bet toli nuo mūsų, — taip lygiai ir „numitinimas" turėtų padaryti evangelijas nebe mitais, teikdamas joms tikrovės pobūdžio. Kalbiniu atžvilgiu „numitinimas" turėtų reikšti pastangą grąžinti evangelijoms jų istoriškumą, nes istorinė tikrovė kaip tik ir yra mito priešingybė. Juk, žinome, 19 ir 20 šimtm. sąvartoje vad. „istorinė kritika" (F. Ch. Baur, A. von Harnack, D. F. Strauss, A. Schweitzer, J. Wellhausen ir k.) iš tikro evangelijas buvo padariusi legendų rinkiniu, neturinčiu istorinio pagrindo, nes asmuo, apie kurį šios legendos telkiasi — Jėzus Kristus — nesąs buvęs istorinė asmenybė. Nuosekliai tad dabartinė numitinimo teorija kaip tik ir turėtų atsigrįžti prieš aną liberalinį Šventojo Rašto aiškinimą (egzegezę) ir pabrėžti evangelijų istoriškumą visu rimtumu. To reikalautų jau pats šios teorijos pavadinimas — „numitinimas" [6].

Bet kaip tik čia ir prasideda sunkenybės. Numitinimo teorija yra priešingybė vad. dialektinei teologijai, sukurtai vieno iš žymiausių protestantizmo teologų — K. Bartho. Barthas gi yra ankstesnės kritiškai istorinės egzegezės nepaisytojas. Tiesa, teoriškai jis jos neneigia, tačiau

praktiškai jis palieka ją šalia visų savo svarstymų. Dialektinės teologijos pagrindinė mintis yra: „Šventraščio turinį sudaro ne teisingos žmogaus mintys apie Dievą, bet teisingos Dievo mintys apie žmogų: Ne tai yra Šventraštyje, kaip mes turime kalbėti apie Dievą, bet tai, ką Jis kalba į mus; ne tai, kaip mes turime rasti kelią į Jį, bet tai, kaip Jis kelio į mus ieškojo ir jį rado" [7]. Tai reiškia: Šventraščio aiškinimas ir sykiu su juo visa teologija gali Dievo tiesą apie žmogų atskleisti ne istoriškai, tyrinėdami senovės palaikus, ne psichologiškai, gilindamiesi į žmogaus sielą, ne filosofiškai, pasikliaudami begalybės sąvoka ar pasaulio atsitiktinybe, bet grynai bibliškai, išeidami iš to, kad Šventraštis yra Dievo Žodis. O Dievo žodis stovi viršum visokios istorijos, psichologijos ir *filosofijos*. Pats Barthas pabrėžia, kad jo pastanga buvo „žvelgti pro istoriją tarsi pro stiklą, žvelgti tiesiog į Šventraščio dvasią, kuri yra amžinoji Dvasia" [8]. Tuo būdu visi istoriniai svarstymai, kurie atrodė tiek svarbūs ankstesnei liberalinei istorinei kritikai, dialektinės teologijos šviesoje visiškai nubluko. Štai kodėl H. Zahrntas ir sako, kad „dialektinė teologija lyg kokia didžiulė banga persirito per istorijos problemą, tarsi visiškai nebūtų buvę dviejų šimtmečių istoriškai kritinio darbo, tyrinėjant Šventraštį ir Krikščionybės kilmę" [9].

Šią tad dialektinės teologijos nepagarbą istorijai dabar *kaip tik ir mėgina pataisyti numitinimo teorija*. Tačiau kodėl numitinimo? Juk dialektinė teologija Šventraščio anaiptol nelaikė mitų rinkiniu. Priešingai, Šventraščio pasakojami įvykiai jai buvo tikrovė giliausia šio žodžio prasme, būtent dieviškoji tikrovė, kuri neišsisemia jokia žmogiškąja kultūra, jokiu maldingumu, jokiu religiniu pergyvenimu, vadinasi, jokia žmogiškąja tikrove. Todėl šiai dieviškajai tikrovei ir nepakanka istorijos, nes ji pati yra anapus istorijos. Kas tad čia galima būtų numitinti? Numitinti galima juk tik tai, kas laikoma mitu, kas tačiau — numitintojo įsitikinimu — nėra mitas. Tačiau *šitokios pažiūros* į Šventraštį dialektinėje teologijoje kaip tik nebuvo. Jeigu ji istorijos ir nepabrėžė, tai tik todėl, kad iš istorinių Šventraščio tyrinėjimų nieko ypatingo nesitikėjo, nes Šventraščio tiesa gyvena viršum istorijos ir todėl istorinėmis priemonėmis nėra prieinama. Šiuo atžvilgiu dialektinė teologija ryšium su Šventraščiu buvo labai panaši į senesniąją katalikų ir į dabartinę or-

todoksų egzegezę, kuri į istorinę Šventraščio pusę taip pat nekreipė ypatingo dėmesio, jos anaiptol neneigdama, atvirkščiai, ją priimdama net be didesnės kritikos. Kokia tad prasmė būtų visos šios — katalikiškos, protestantiškos ir ortodoksiškos — egzegezės šviesoje kalbėti apie numitinimą?

Ir štai čia kaip tik ir pradeda mums pamažu aiškėti numitinimo teorijos tikrasis pobūdis. Ji anaiptol nėra atsigrįžimas į evangelijų istoriškumą kaip mitiškumo priešingybę, nes šio istoriškumo pastarąjį pusšimtį metų niekas nėra neigęs. Ji yra šuolis į devynioliktojo šimtmečio istoriškai kritinę egzegezę, kuriai evangelijos iš tikro buvo legendos ir mitai. Skirtumas tarp senosios liberalinės egzegezės ir numitinimo teorijos yra tik tas, kad pirmoji, atmetusi evangelijų istoriškumą, neteikė joms jokios prasmės bei svarbos, atmesdama nuosekliai ir pačią Krikščionybę kaip apreikštąją religiją bei įjungdama į eilę visų kitų religijų; antroji betgi, nors ir laikydama evangelijas mitais, mėgina rasti jose tam tikrą prasmę ir nori ją numitinimo veiksmu kaip tik kelti aikštėn. Skirtumas dar ir tas, kad liberalinei egzegezei ir pats Kristus kaip evangelijų kertinis akmuo buvo neistorinis, tuo tarpu numitinimo teorijai Kristus yra tikrai gyvenęs, veikęs ir miręs. Tačiau Jo asmuo, Jo mokslas, Jo veikla evangelijose esą atpasakoti mitiškai. Nuosekliai tad reikią evangelijas numitinti, kad galėtume patirti, kas iš tikro Jėzus Kristus yra buvęs, ko Jis iš tikro yra mokęs ir ką iš tikro reiškia tas ar kitas evangelijų pasakojimas apie Jo darbus. Trumpai tariant, pagal numitinimo teoriją evangelijos reiškia ne tai, ką jos sako. Tikrąją jų pasakojimų reikšmę suvokti kaip tik ir yra numitinimo uždavinys. Numitinimas klausia, „kas yra ana tikrovė, ant kurios rymo krikščioniškasis tikėjimas" [10].

Štai kodėl F. Gogartenas ir teigia, kad numitinimas yra žymiai daugiau negu tik Kristaus Naujienos skelbimo pritaikymas modernaus žmogaus mąstymui bei pergyvenimui; tai nėra tik sielovados ar pamokslininkavimo būdas; tai nėra tik pakeitimas tos ar kitos krikščioniškojo tikėjimo smulkmenos, to ar kito įsisenėjusio įvaizdžio; tai „sukrėtimas viso tikėjimo", nes numitinimas „liečia tikrovę, kurią krikščioniškasis tikėjimas tiki ir kuria jis yra grindžiamas; jis suabejoja šia tikrove — ne todėl, kad ją neigtų, bet todėl, kad klaustų, ar tradicinė ir Baž-

nyčios skelbime įprasta šios tikrovės samprata iš tikro yra teisinga ir reali" [11]. Atsakydamas į šį klausimą, numitinimas griebiasi „iš pagrindų kitokio būdo" ir todėl „išvysto iš pagrindų kitokią šios tikrovės sampratą" (t. p., p. 21). Kitaip tariant, numitinimo teorija evangelijų anaiptol neatmeta, kaip tai buvo dariusi senoji liberalinė istorinė kritika; ji tik evangelijas perprasmina. Numitinimas yra evangelijų prasmės pakeitimas. Nuosekliai tad numitinimo teorijoje nėra beveik jokios evangelijų kritikos. Ji priima Naująjį Testamentą tokį, koks jis yra savo pilnatvėje. Tačiau ji aiškina jį kitaip [12]. Kame glūdi šis naujas aiškinimas ir ši nauja prasmė, matysime tolimesniuose skyreliuose. Šitoje vietoje mums svarbu patirti, kodėl numitinimo egzegezei yra reikalingas evangelijų perprasminimas, kokiomis prielaidomis remiasi evangelijų prasmės pakeitimas, ir ar šios prielaidos iš tikro pateisina numitinimo pastangas.

Pirmas dalykas, reikalaująs evangelijas numitinti, esąs jų pasaulėvaizdis. Minėtoje savo paskaitoje Bultmannas šitaip apibūdina evangelijų pasaulėvaizdį: „Naujojo Testamento pasaulėvaizdis yra mitinis. Pasaulis yra padalintas į tris aukštus: viduryje stovi žemė, viršum jos yra dangus, o jos apačioje — požemis (Unterwelt). Dangus yra Dievo ir dangiškųjų būtybių, arba angelų, gyvenvietė; požemis yra pragaras, arba kančių vieta. Tačiau ir žemė yra ne tik prigimto kasdieninio vyksmo, rūpesčių bei darbo, tvarkos bei įstatymų vieta, bet sykiu ir antgamtinių jėgų veiklos scena; stebuklai čia nėra retenybė. Žmogus nėra paties savęs viešpats; jį gali apsėsti velniai; šėtonas gali jam įkvėpti piktų minčių; taip pat ir Dievas gali lenkti jo mąstymą bei norus, gali jam siųsti dangiškų vizijų, gali jam tarti įsakančių ar guodžiančių žodžių, gali jam teikti antgamtinių savo Dvasios jėgų. Istorija eina ne nuolatine dėsninga vaga, bet esti antgamtinių galybių judinama ir tam tikra kryptimi lenkiama. Jos tarpsniai yra šėtono, nuodėmės ir mirties valdžioje; jos eiga skuba galo linkui, būtent greito galo, kuris įvyks kosminio sudužimo būdu. Jau netoli paskutinio meto „traukuliai", dangiškojo Teisėjo atėjimas, mirusiųjų prisikėlimas ir teismas išganymui arba pasmerkimui" [13]. Tai trumpas, bet aiškus bei įspūdingas aprašymas to, ką Bultmannas ir vėlesni jo sekėjai (ir tarp katalikų!) vadina Naujojo Testamento pasaulėvaizdžiu.

Betgi šis pasaulėvaizdis nebeturįs nieko bendro su dabartiniu moksliniu pasaulėvaizdžiu, kuriame nėra jokių trijų aukštų, jokio dangaus, jokio požemio, arba pragaro, jokių demonų bei šėtonų, jokių stebuklų, jokio istorijos galo, jokio teismo. Dabartinis pasaulėvaizdis yra grynai imanentinis, atskleidęs, kaip minėta pirmame šios knygos skyriuje, pasaulio savarankiškumą bei jo dėsningumą, nebepalenktą jokiom aukštesnėm galybėm. Mokslo išsivystymas sugriovęs Naujojo Testamento pasaulėvaizdį iš pat pagrindų. Tarp senojo pasaulėvaizdžio, į kurį esančios įvilktos evangelijos, ir naujojo pasaulėvaizdžio, kurį yra pasisavinęs dabartinis žmogus, tvyliuti nebeužgrindžiama bedugnė. „Ar gali tad, — klausia Bultmannas, — krikščioniškasis skelbimas iš šiandienos žmogaus reikalauti, kad šis mitinį pasaulėvaizdį laikytų tikru?" (t. p.). Todėl jis savo teorijoje net pabrėždamas kartoja žodį „baigta" (erledigt): baigta su visokiomis istorijomis apie Kristaus nužengimą į pragarus ir užžengimą į dangų; baigta su laukimu ant dangaus debesų ateisiančio Žmogaus Sūnaus; baigta su stebuklais kaip stebuklais; baigta su tikėjimu į dvasias ir demonus. „Negalima naudotis elektros šviesa ir radijo aparatu, ligos metu pasikliauti naujosiomis medicinos bei ligoninių priemonėmis ir sykiu tikėti Naujojo Testamento dvasių ir stebuklų pasaulį. O jei kas mano tai asmeniškai galįs, turi žinoti, kad tuo jis padaro Krikščionybės skelbimą bei supratimą šiandien nebegalimą" [14]. Naujojo Testamento pasaulėvaizdis ir modernaus žmogaus pasaulėvaizdis yra priešingybės. Jų suderinti negalima. Juos galima tik arba visumoje priimti, arba visumoje atmesti. Kadangi naujasis pasaulėvaizdis yra mokslinis ir todėl atmesti negalimas, tad belieka atmesti Naujojo Testamento pasaulėvaizdį, kuris yra nebegrįžtamai praėjęs.

Ar tai reiškia, kad tuo pačiu reikia atmesti ir šiuo mitiniu pasaulėvaizdžiu išreikštas Krikščionybės tiesas? Į tai numitinimo teorija atsako griežtu „ne". Krikščionybės tiesos nesančios tiek su senuoju pasaulėvaizdžiu susijusios, kad, šiam žlungant, žlugtų ir jos. Jeigu tačiau Krikščionybės tiesos galioja ir šiandien, tai ką reikia daryti su anuo pasaulėvaizdžiu, kuriuo jos yra išreikštos? Į tai Bultmannas ir sykiu visa numitinimo teorija atsako: „Kad Naujojo Testamento skelbimas galiotų, yra tik vienas vienintelis kelias, būtent numitinimas" (t. p., 22 p.). Rei-

kia evangelijas išvilkti iš mitinės išraiškos ir atskleisti tikrąjį jų branduolį. Reikia atsisakyti visko, kas telpa senojo pasaulėvaizdžio rėmuose, kas tačiau mokslinio pasaulėvaizdžio yra neigiama. Tik tokiu atveju atsiskleis tikroji evangelijų prasmė ir sykiu krikščioniškųjų tiesų supratimas moderniam žmogui.

Kiek ši numitinimo prielaida gali būti pateisinama? Visų pirma reikia pastebėti, kad evangelijų pasaulėvaizdžio kaip mitinio samprata turi du atžvilgiu: 1) numitinimo teorija atmeta visą aukštesnį arba, kaip Bultmannas žodiškai sako, „dvasių ir stebuklų" pasaulį bei jo santykį su mūsuoju pasauliu ir 2) ši teorija atmeta senąją kosmologinę regimo pasaulio sąrangą. Šiuodu atžvilgiu reikia griežtai skirti vieną nuo kito, nes juodu neturi vienas su kitu nieko bendro, nors numitinimo teorijoje juodu ir esti nuolatos jaukiami.

Yra tiesiog juokinga manyti, kad žmogus, naudojąsis elektros šviesa ir radijo aparatu, einąs pas gydytoją injekcijų ar tirdinąs ligoninėje savo inkstus izotopų priemonėmis, negalėtų tikėti antgamtinį pasaulį ir jo įtaką šiam pasauliui bei jo istorijos eigai. Šios „negalimybės" pagrinde glūdi tam tikra filosofija, būtent būties kaip vienaplotmės samprata, neturinti betgi nieko bendro nei su modernumu, nei su mokslu. Ši samprata yra buvusi jau ir graikų filosofijoje, būtent sofistikoje, neigusioje dievų buvimą, ir Heraklito mokykloje, neigusioje dievų įtaką pasauliui ir teigusioje pasaulio savarankiškumą, išeinantį aikštėn ritminiame jo sąrangos kilime bei žlugime; ji yra buvusi iš Apšvietos deizme, pagal kurį Dievas, tiesa, sukūręs pasaulį, tačiau užsukęs jo spyruoklę tarsi didžiulio laikrodžio ir palikęs jį vieną tiksėti amžiams, nesikišdamas į jo eigą. Kas šią filosofiją priima, tas, žinoma, negali pripažinti jokio „dvasių ir stebuklų pasaulio". Tačiau tam nėra reikalo būti 20 amžiaus žmogumi. Modernumo šaukimasis čia yra visiškai nereikalingas.

Viena betgi reikia nepamiršti, kad šitoks Dievo ir pasaulio santykių aiškinimas yra nekrikščioniškas. Jeigu Dievas yra, jeigu Jis yra pasaulio Kūrėjas, jeigu Jis yra Meilė, tai nėra nei logiška, nei tuo labiau krikščioniška neigti Jo Apvaizdą kaip vidinį Jo santykį su žmonijos istorija ir su atskiro žmogaus gyvenimu. Numitinimo teorija teigia, esą mitologija suvokusi Dievo transcendentiškumą „kaip objektyvinį pasaulį, esantį viršum arba ana-

pus mūsojo pasaulio ir nuolatos besikišantį į šį, suardant jo gamtinį bei istorinį nuolatinumą" [15]. Jei betgi šitoks Dievo transcendentiškumas iš tikro būtų Naujajame Testamente, tai tiek pats Kristus, tiek šv. Paulius, tiek šv. Jonas būtų buvę pirmieji jo „numitintojai", nes visi jie skelbė begalinį Viešpaties artumą. Kas gi yra pats įsikūnijimas, jei ne Dievo tapimas žmogumi tarno pavidalu (plg. *Fil 2, 7)*? Kas gi yra Kristaus pažadas pasilikti su savo ištikimaisiais ligi pasaulio pabaigos (plg. *Mt 28, 20*), jei ne nuolatinis Jo buvimas Bažnyčioje neregimu, tačiau visiškai realiu būdu? Kas gi yra visos kūrinijos suderinimas su Dievu, darant Kristaus „kryžiaus krauju taiką" *(Kol 1, 20)*, jei ne Dievo apsigyvenimas tarp mūsų, su mumis ir mumyse? Kas gi yra Kristaus nurodymas į paskutiniojo teismo ištarmės mastą „ką padarėte vienam iš šių mažiausiųjų brolių, man padarėte" *(Mt 25, 40)*, jei ne aiškus pripažinimas, kad Jis kaip tik gyvena šiame mažiausiajame brolyje? O argi ne šv. Paulius skelbė graikam Atėnų areopage, kad Dievas „yra netoli nuo kiekvieno mūsų, nes Jame mes gyvename, judame ir esame" *(Apd 17, 27—28)*? Argi ne šv. Jonas savo laiškuose primygtinai kartoja, „kad mes vadinamės Dievo vaikais ir esame" *(1 Jn 3, 1)*, vadinasi, kad Dievas yra ne kažkokia anapus gyvenanti transcendentinė Būtis, bet mūsų Tėvas? Dar daugiau: ne mes savais dūsavimais bei maldavimais padarome, kad prasiskleidžia ana Bultmanno „aukštesnė sfera" [16] ir kad mes į ją pasikeliame tarsi į kokį trečią aukštą, bet priešingai, „tame yra meilė, ne kad mes mylėjome Dievą, bet kad Jis pirmas mus mylėjo ir siuntė savo Sūnų kaip permaldavimą už mūsų nuodėmes" (I *Jn 4, 10*). Mūsų meilė Dievo atžvilgiu yra, pasak Naujojo Testamento, tik atsakymas į Dievo meilę mūsų atžvilgiu: „Mylėkime Dievą, nes Dievas pirmas mus mylėjo" *(1 Jn 4, 19)*. Kur čia tad tasai numitinimo teorijos atmetamas „objektyvinis pasaulis", stovįs viršum arba anapus mūsų? Krikščioniškasis Dievas yra tiek arti, jog žmogus nebežino, ar Dievas gyvena jame, ar jis Dievuje (plg. *Gal 2, 20*).

Be abejo, tai nereiškia, kad Naujojo Testamento Dievas yra tik kitoks žmogaus vardas, kaip tai skelbė savo metu L. Feuerbachas ir kaip tai šiandien mėgina mus įtikinėti tie, kurie visą teologiją suveda į antropologiją, o Dievo reiškimąsi regi tik socialiniuose darbuose. Būdamas

žmogaus Kūrėjas, Atpirkėjas ir Perkeitėjas, Dievas nesutampa su žmogumi tiek, jog virstų tik žmogaus prasmenimi, nes tokiu atveju žmogus pats save susikurtų, išganytų ir ištobulintų. Tačiau kaip tik dėl to, kad Dievas yra tikras žmogaus Kūrėjas, tikras jo Išganytojas ir tikras jo Perkeitėjas — tai pagrindinė Krikščionybės tiesa, — Dievas nevirsta nė kažkokiu grynai „objektyviniu pasauliu", kažkokia „aukštesne sfera", kuri gyventų viršum žmogaus ir jo istorijos. Priešingai, Dievas gyvena pačiame žmoguje kaip jo būties pagrindas, kaip pašventčiamoji malonė ir kaip galutinio išskaistinimo pažadas bei viltis. Šie du to paties Dievo sampratos atžvilgiai Naujajame Testamente yra tiek ankštai vienas su kitu susiję, jog apie bet kokį Dievo transcendentiškumą, nesusisiekiantį su mūsuoju pasauliu arba į jį įsikišantį tik stebuklo pavidalu, negali būti nė kalbos. Jeigu numitinimo teorija mano, esą ji numitinanti Dievo bei dvasių gyvenvietę tuo būdu, kad ji visą aną „aukštesnę sferą" perkelianti į žmogaus egzistenciją, į mūsų regimus veiksmus, įvykius bei daiktus [17], tai ji laužiasi į atviras duris: Naujasis Testamentas tai yra padaręs jau prieš du tūkstančius metų.

Tuo būdu savaime prieiname prie antrojo atžvilgio, būtent senosios kosmologinės pasaulio sąrangos atmetimo. Yra visiškai tiesa, kad Naujojo Testamento pasaulėvaizdis nėra mokslinis. Tačiau jis nėra nė toks, kaip jį aprašo Bultmannas. Kur yra evangelijose anas jo minimas bei įtaigojamas triaukštis pasaulėvaizdis? Bultmannas ir net katalikiškieji jo sekėjai nepastebėjo, kad tuo metu, kai evangelijos buvo rašomos, vadinasi, helenistiniame tarpsnyje, vyravo nebe Aristotelio, o stoikų pasaulėvaizdis. Stoikų gi pasaulėvaizdis neturi tokių tvarkingų rangų kaip Aristotelio teorijoje. Stoikų pasaulėvaizdis yra panteistinio pobūdžio (plg. jų vad. sėklinius logus — logoi spermatikoi), nebeturįs transcendentinio Dievo ir todėl stokojąs paties viršutinio aukšto. Iš kitos pusės, visos religijos, kurios pripažįsta požeminį pasaulį, pripažįsta kartu ir požemio dievus, kaip šio pasaulio gyventojus. Krikščionybė betgi jokių nei požemio, nei antžemio dievų nepripažįsta. Griežtas jos monoteizmas neleidžia jai skaldyti būties į aukštus ir padalinti jos lyg butus įvairiarūšiams dievams. Tai yra buvę stabmeldiškose religijose, bet tai nėra nei Senajame, nei Naujajame Testamente. Todėl protestantų teologas F. Flüchigeris ir peikia Bult-

manną, kad jis niekad nėra nurodęs, „kurgi toks pasaulėvaizdis Šventraštyje yra aprašytas". Bendra prielaida, esą senovėje vyravęs toks pasaulėvaizdis, dar nėra, pasak Flüchigerio, pagrindas teigti, esą šis pasaulėvaizdis yra perimtas iš Naujojo Testamento. Priešingai, reiktų aiškiai parodyti, kad toks pasaulėvaizdis yra evangelijų skelbiamas ir kad Kristaus Naujiena su tokiu pasaulėvaizdžiu yra rišama. Tuo tarpu Bultmannas „niekad nesistengia tokio pasaulėvaizdžio Naujajame Testamente rasti". Jis jį tik teigia net nenurodydamas, kaip jis tokio teiginio yra priėjęs. O perėmimas kai kurių terminų, kaip „hades" (gr.) arba „šeol" (hebr.), dar nieko nereiškia, nes šie terminai Naujajame Testamente naudojami labai bendra prasme; jie niekad nenurodo konkretaus turinio ir todėl negali būti laikomi pasaulėvaizdžio išraiška [18]. Teisingai tad ir A. E. Loenas sako, „jei Naujojo Testamento Naujiena ir buvo įdėta į ano meto kosmologinio pasaulėvaizdžio rėmus, tai negali būti nė kalbos, kad šis pasaulėvaizdis būtų paimtas nepakeistas. Tai buvo iš viso negalima, nes Evangelija paprasčiausiai netilpo jame" [19].

Ar tai reiškia, kad Naujasis Testamentas neturi jokio pasaulėvaizdžio? Anaiptol! Tačiau šis jo pasaulėvaizdis yra ne tiek kosmologinis, kiek geografiškai *istorinis*. Evangelijos beveik nieko nekalba apie kosmologinę pasaulio sąrangą. Kristaus vaizduojamas pasaulio galas — „saulė aptems, mėnulis nebeduos savo šviesos, žvaigždės kris nuo dangaus" *(Mt 24, 29)* — reiškia kosmologinės sąrangos sudužimą, bet jis nereiškia šios sąrangos vaizdo. Užtat evangelijos labai aiškiai kalba apie jų aprašomų įvykių geografinę bei istorinę aplinką; vietovardžiai, vardai asmenų, daugiau ar mažiau tikslus laiko nurodymas, įvykių būdas, jų atogarsis žmonių sąmonėje, — štai kas sudaro evangelijų pasaulėvaizdžio pradus. Tai žmogaus gyvenamoji aplinka, kurioje pasirodė Kristus kaip pasaulio Gelbėtojas. Ši aplinka yra labai konkreti, labai smulkmeniška, labai ankštai susijusi su ano meto kultūra. Jos yra pilnos evangelijos, pilna Apaštalų darbų knyga, pilni apaštalų laiškai. Tačiau ji yra jokiu būdu ne mitinė, bet istorinė. Jos numitinti negalima, nes tokia ji yra anuo metu iš tikro buvusi. Nuosekliai tad numitinimo teorija jos kaip tik ir nepastebi ar nenori pastebėti. Bultmannas nuolatos kalba apie kosmologinį evangelijų

pasaulėvaizdį, kurio galima rasti daugiausia tik užuominų, bet jis niekur nekalba apie geografiškai istorinį tų pačių evangelijų pasaulėvaizdį, kuris užtinkamas kiekviename žingsnyje. Todėl F. Flüchigeris ir sako, kad „Bultmannas visiškai nekreipia dėmesio į šį Šventraščio ryšį su pasauliu, kaip kad jis nekreipia dėmesio nė į istoriją; vienas tik „kryžius" yra pripažįstamas kaip istorinis įvykis. Tačiau kad šis kryžius stovėjo Palestinoje prie Jeruzalės miesto, tai neturi jam reikšmės. Kalbėdamas apie Šventraščio arba Naujojo Testamento „pasaulėvaizdį", Bultmannas turi galvoje grynai idėjinius kosmologinius įvaizdžius; teigdamas, esą Naujojo Testamento Naujiena yra susijusi su mitiniu pasaulėvaizdžiu, jis jau iš anksto prileidžia jos ryšį su anais įvaizdžiais; tačiau žymiai ankštesniu Šventraščio istorijos ryšiu su istorine aplinka jis visiškai nesidomi" [20]. Tai svarbus numitinimo teorijos bruožas, būdingas, kaip vėliau regėsime, jos esmei, glūdinčiai evangelijų perprasminime. Nes atkreipus dėmesį į geografiškai istorinį evangelijų pasaulėvaizdį, su kuriuo jų Naujiena iš tikro yra neatskiriamai suausta, jokis numitinimas darosi negalimas. Juk jeigu Kristus mirė penktadienį devintą valandą ant kryžiaus, iškelto Jeruzalės priemiesčio vietoje, vadinamoje Golgota (Kaukolė), tai šio visiškai geografiškai bei istoriškai konkretaus įvykio neįmanoma numitinti ir sakyti, Kristus mirštąs visą laiką ligi pasaulio pabaigos (B. Pascal).

Naujojo Testamento pasaulėvaizdis — tiek kosmologinis, tiek geografiškai istorinis — yra pasaulėvaizdis kasdieninio, normalaus žmogaus, kuriuo yra kiekvienas, net ir didžiausias dabarties mokslininkas, palikęs tyrimų laboratoriją ir perėjęs iš įrankių pasaulio į pojūčių pasaulį. Šį dalyką žinojo jau šv. Tomas, atgaivinęs ir susisteminęs Aristotelio pasaulėvaizdį, todėl regėjęs aiškų skirtumą tarp viduramžiško tikrai triaukščio — anuo metu labai „mokslinio" — ir evangelijų paprasto kasdienos pasaulėvaizdžio. Jis teisingai sako, kad Šventraščio autoriai „laikėsi to, ką juslėmis pastebėjo", naudodamiesi tokiais žodžiais bei posakiais, kurie buvo įprasti ne tik ano meto žmonėm, bet kuriuos „ir šiandien daugeliu atvejų naudoja net mokyčiausi žmonės" [21]. Tasai „šiandien" tinka ne tik tryliktajam, bet ir dvidešimtajam amžiui; jis tiks visiem laikam, nes visų laikų žmogus savoje kasdienoje kalbės ne taip, kaip įrankiai tikrovę atskleidžia, bet

kaip juslės ją mums rodo. Jis kalbės, kad saulė teka bei leidžiasi, kad dangumi debesys skrenda, kad lėktuvas kyla į viršų ir leidžiasi žemyn, nors moksliškai ir žinos, kad nėra jokio saulėtekio ir saulėleidžio, jokio dangaus, jokio viršaus ir apačios. Jis kalbės apie švelnias moters rankas ir bučiuos jas, nors ir žinos, kad, pažiūrėjus pro mikroskopą, šių rankų oda yra bjauriai supleišėjusi, gruoblėta, pilna bakterijų ir net parazitų savo porose. Jis ramiai remsis alkūnėmis ant savo rašomojo stalo, nors ir žinos, kad šio stalo atomai yra vienas nuo kito nutolę kaip Paukščių Tako žvaigždės ir kad todėl stalo plokštuma susideda iš didžiausių skylių. Jis džiaugsis meilės pergyvenimais, nors ir žinos, kad pagreitintas širdies plakimas šiuo atveju yra ne kas kita, kaip simpatinės nervų sistemos pasėka, kilusi iš adrenalino įtakos, kurį išskiria antinkstinė liauka. Numitinti visus šiuos pergyvenimus bei įspūdžius reikštų paneigti žmogaus jusles ir tuo būdu padaryti jį tikrai nenormalų, nes niekas negyvena ir nesielgia taip, kaip mums tikrovę pateikia mokslas.

Nenuostabu todėl, kad tie evangelijų autoriai pasaulį — jo gamtinę sąrangą bei istorinę eigą — regėjo taip, kaip jį mums rodo juslės bei kasdieninis patyrimas. O juslių bei patyrimo pasaulis anaiptol nėra mitinis pasaulis. Jis nėra mokslinis — sutikime; jis yra didele dalimi naivus — irgi sutikime; bet jis nėra išmonė ar mitas, kurį reiktų perprasminti, atskleidžiant tikrąją jo reikšmę. Juslių bei patyrimo pasaulis yra, tiesa, aprėžtas; čia yra jo silpnybė. Iš kitos tačiau pusės, jis yra normaliai žmogiškas pasaulis, todėl visiems prieinamas bei suprantamas; čia yra jo stiprybė, padaranti, kad visų laikų literatūros paminklai mums yra šiuo atžvilgiu suprantami ir vertingi, tuo tarpu „moksliniai" Babilonijos, graikų, viduramžių pasaulėvaizdžiai atrodo šiandien juokingi ir yra įdomūs tik istorikams. Numitinimo teorija kaip tik nepastebėjo, kad evangelijų autoriai nesivaikė jokio pasaulėvaizdžio, kaip jis buvo formuluotas ano meto mokslininkų, o laikėsi tokio, kokį jiems rodė jų juslės ir kasdienos patirtys. Ir čia kaip tik glūdi pagrindas, kodėl mes Naująjį Testamentą galime suprasti, nors tarp jo atsiradimo ir mūsų yra jau buvę mažiausia ketvertas pasaulėvaizdžių (stoikų, Ptolemėjo, Keplerio, Einsteino). Evangelijų Naujiena rymo ne ant kokio nors mitinio ar mokslinio

pasaulėvaizdžio, bet ant tokio pasaulėvaizdžio, kurį žmogui sukuria jo juslinė patirtis, kuris todėl yra amžinas ir jokio numitinimo nereikalingas. Tai, ką Bultmannas ir jo sekėjai laiko Šventraščio pasaulėvaizdžiu, yra, kaip teisingai pastebi F. Flüchigeris, atsiradę tik viduramžiais kaip Aristotelio ir Ptolemėjo sampratų mišinys. „Nė vienas kūrinijos aprašymas, randamas Šventraštyje, nepažįsta to kiauto, kurį Bultmannas laiko „mitiniu pasaulėvaizdžiu", esančiu evangelijose" [22].

Pirmoji tad prielaida, kuria numitinimo teorija norėtų remti evangelijų perprasminimo reikalą, yra netikra: mitinis pasaulėvaizdis yra Bultmanno ir jo sekėjų perkeltas iš viduramžių į Naująjį Testamentą ir tuo būdu neteisėtas metodiškai ir neturįs atitikmens evangelijose.

Antroji evangelijų numitinimo prielaida, sakoma, glūdinti jų pobūdyje. Juk kas gi iš tikro yra evangelijos? Ilgą laiką buvo manyta, kad evangelijos esančios Jėzaus asmens, Jo gyvenimo, Jo darbų ir Jo mokslo aprašymas, vadinasi, Kristaus istorija. Pagrindo šiai pažiūrai teikia Luko evangelijos įvadas, kuris aiškiai mini keturis dalykus: 1) jau ir anksčiau „daugelis mėgino" raštiškai tvarkyti žodinę krikščionių tradiciją (ordinare narrationem) „apie įvykusius tarp mūsų dalykus"; 2) šie raštai buvo sustatomi taip, kaip šiuos dalykus yra pasakoję tie, kurie juos „nuo pat pradžios matė"; 3) pats Lukas sąmoningai prisijungė prie ankstesnių autorių ir surašė anuos įvykius „iš eilės", tačiau visų pirma „rūpestingai ištyręs visa nuo pradžios"; 4) jis tai darė, kad pažintų „tikrumą tų dalykų" tie, kurie jau buvę jų išmokyti *(Lk 1, 1—4)*. Šios įvadinės Luko pastabos liudija, kad jo evangelija yra ne kas kita, kaip rūpestingai patikrinta ir raštu išdėstyta pirminės Krikščionybės tradicija ryšium su Kristaus gyvenimu bei veikimu. Luko nepasitenkinimas tuo, kas jau buvo parašyta, ir pastangos ištirti „visa nuo pradžios" rodo, kad, matyt, minėtoje tradicijoje buvę ir abejotinų pasakojimų, ir kad kaip tik šios abejonės paskatinusios Luką pateikti savo mokiniui Teofiliui (plg. *Lk 1, 3*), o per jį ir kitiems Kristaus išpažinėjams tikresnį — šiandien pasakytume: kritiškesnį — visų anų dalykų aprašymą. Peršasi tad išvada, kad jau Luko laikais (1 šimtm. viduryje) yra buvę netikrų pasakojimų ir tuo pačiu netikrų arba apokrifinių raštų, liečiančių Jėzaus asmenį bei Jo veiklą. Bažnyčios pareiga tad ir buvo skirti tik-

rovę nuo išmonės ir užrašyti šią tikrovę, kad ji paliudytų būsimosioms kartoms, kas ir kaip realiai yra buvę. Kitaip sakant, evangelijų metodas yra istorinis, atremtas į tyrimą bei kritinę atranką. Luko atveju tai visiškai aišku. Kadangi tačiau Mato ir Morkaus evangelijos savo turiniu ir savo vaizdavimo būdu yra labai panašios į Luko evangeliją (šios trys evangelijos ir yra vadinamos sinoptinėmis), todėl istorinis Luko metodas buvo pagrįstai laikomas ir Mato bei Morkaus metodu, nors savo evangelijose juodu apie tai ir nekalba. Užtat šios trys evangelijos Bažnyčios buvo jau labai seniai pripažintos tikrai istoriniais veikalais. Prie jų galop buvo prijungta ir šv. Jono evangelija, nors ji ir skiriasi nuo pirmųjų trijų — ne tiek savo turiniu, kiek vaizdavimo būdu, pridengiančiu aiškų istorinį Luko metodą. Iš daugybės tad netikrų aprašymų (apokrifų) Bažnyčia išsijojo tik keturias evangelijas, pripažindama jas autentiškais Jėzaus asmens, Jo gyvenimo, Jo darbų ir Jo mokslo aprašymais.

Tačiau tose pačiose evangelijose slypi ir kitas jų pobūdžio atžvilgis. Nors Lukas ir rūpestingai, vadinas, kritiškai tyrė, kas pirminėje tradicijoje yra tikra, o kas netikra, tačiau jis tai darė ne objektyvaus mokslo reikalui, o tam, kad iš tradicijos gautas tikėjimas būtų paliudytas kaip tik šiuo užrašytu tyrinėjimu. Skirdamas savo evangeliją savam mokiniui Teofiliui, Lukas rašo: „Kad tu pažintumei tikrumą tų dalykų, kurių esi išmokytas" *(Lk 1, 4)*. Teofilis jau buvo įtikėjęs; jis jau buvo išmokytas Jėzaus gyvenimo bei darbų. Tačiau jo tikėjimui sustiprinti bei pagilinti Lukas dar surašė visa tai „iš eilės" ir pateikė visumą iš karto. Istorinis Luko metodas buvo anaiptol ne priemonė atskleisti grynai objektyvinei praeičiai. Jis buvo priemonė tikėjimui, o jo knyga buvo šio tikėjimo liudijimas. Lukas rašė istoriškai, bet ne istorijai. Dar aiškiau evangelijų rašymo ryšį su tikėjimu randame vienoje Jono evangelijos vietoje. Jonas savo evangeliją laiko tik nuotrupa. Jis laiduoja, kad tai, kas jo parašyta, yra tiesa: „jo liudijimas tikras" *(Jn 21, 24)*. Tačiau čia pat pastebi, „kad yra dar daug ir kitų dalykų, kuriuos Jėzus padarė", kurie betgi jo liko neužrašyti, nes „jei kiekvienas iš jų būtų skyrium aprašytas, tai <...> visas pasaulis negalėtų sutalpinti tų knygų" *(21, 25)*. Vadinasi, Jonas, kaip ir Lukas, darė atranką, bet irgi ne tam, kad pavaizduotų objektyvinę praeitį. Tai jis aiškiai sako tru-

putį aukščiau, taip pat primindamas, kad ne visi Jėzaus padaryti „mokytinių akivaizdoje" stebuklai yra surašyti „šitoje knygoje". O tai, kas užrašyta, padaryta tam, „kad tikėtumėte, jog Jėzus yra Kristus, Dievo Sūnus, ir kad tikėdami turėtumėte Jo vardu amžinąjį gyvenimą" *(Jn 20, 30—31)*. Jono atranka yra taigi taip pat tikėjimo reikalui, ir jo knyga, kaip ir Luko, yra tikėjimo liudijimas. Kodėl tad turėtų būti kitaip su Mato ir Morkaus evangelijomis? Evangelijų autoriai juk yra buvę ne istorikai, bet apaštalai ar jų mokiniai, kiekvienu atveju „žodžio tarnai", kaip juos vadina Lukas *(1, 2)*, vadinasi, Kristaus Naujienos skelbėjai „visam sutvėrimui" *(Mk 16, 15)* ir „visose tautose" *(Lk 24, 47)*. Jie tad šiuo skelbimu visų pirma ir rūpinosi, kartais net sakramentų teikimą perleisdami kitiems, kas aiškiai matyti šv. Pauliaus atveju, kuris apie save sako: „Kristus mane siuntė ne krikštyti, bet Evangelijos skelbti" *(1 Kor 1, 17)*. O ar šis skelbimas yra žodinis ar raštinis, nuo to jo esmė nesikeičia. Skirtumas tik tas, kad raštinis skelbimas nesiduoda taip lengvai ir greitai iškraipomas ir todėl saugiau paliudija „įvykusius tarp mūsų dalykus" *(Lk 1, 1)* negu žodinis skelbimas, reikalingas nuolatinės priežiūros, kas irgi aiškiai regėti šv. Pauliaus veikloje, kuris peikia galatus, stebėdamasis, kaip greitai šie nukrypsta nuo tos Evangelijos, kuri juos pašaukė „į Kristaus malonę, prie kitos evangelijos", žmonių iškreiptos ir todėl keliančios nerimo tikinčiuosiuose *(Gal 1, 6—7)*. Ne vienas užtat ir mėgino Kristaus Naujienos skelbimą surašyti ir tuo būdu ją apsaugoti nuo iškraipymų. Evangelijos visiškai savaime įsiglaudžia į bendrą Kristaus Naujienos skelbimą ir virsta viena jo lytimi, būtent rašytine.

Ir štai numitinimo teorija kaip tik ir sutelkia aplinkui šį antrąjį evangelijų atžvilgį. Evangelijos jai yra visų pirma skelbimas arba, graikiškai tariant, kerigma (pagal graikišką žodį „keryx — šauklys"). Tai išraiška pirminės krikščionių bendruomenės tikėjimo, kuriame Kristus gyvena ne kaip buvusis, bet kaip amžinai dabartinis, esąs šioje bendruomenėje ligi pasaulio pabaigos ir ateisiąs regimu būdu šios pabaigos įvykdytų. Tačiau kerigma nėra tik paprastas skelbimas pranešimo ar pasakojimo prasme. Kerigma yra įvykimas. „Nukryžiuotasis ir prisikėlusis Kristus yra mūsų pasitinkamas skelbimo žodyje, niekur kitur,— sako Bultmannas.— Suskambėjus (skelbimo)

žodžiui, kryžius ir prisikėlimas tampa dabartinis" [23]. Kerigma yra išganomojo Kristaus žygio sudabartinimas. F. Gogartenas, gindamas Bultmanno kerigmos sampratą, prašo visus pasvarstyti, kas gi yra Dievo žodis, kurį girdime skelbimo metu [24]. Jo atsakymas: Dievo žodis yra ne garsų rinkinys, bet veiksmas (t. p.). Kaip Pradžios knygoje aiškiai teigiama, kad, Dievui Kūrėjui tarus „tebūnie — fiat", atsirado šviesa, sausuma, žalumynai, gyvūnai ir galop žmogus (plg. *Pr 1, 3—26*), taip lygiai ir Dievui Išganytojui tarus „Dievo Karalystė priartėjo" *(Mk 1, 15)*, ji iš tikro priartėjo. Dievo žodis yra kuriamasis ir atperkamasis. Jis nėra, kaip tai suvokė jau šv. Augustinas, vieno skiemens skambėjimas po kito ir galop tyla, pastarajam nuskambėjus, bet kūrinijos išraiška (plg. Conf. XI, 6). Jeigu tad kerigma yra Dievo žodis, tai jo galia ir čia yra tokia pat. Girdėdamas skelbimo žodį, žmogus girdi ne pasakojimą apie kažkokį objektyvų įvykį ar teoriją, bet gyvą Viešpaties šauksmą: „Darykite atgailą ir tikėkite Evangelijai" *(Mk 1, 15)*. Tai kvietimas ne pasiklausyti, bet pasikeisti. Kerigmos metu žmogus esti paliečiamas savo laisvės gelmėse ir pastatomas prieš būtinybę apsispręsti. Štai kodėl kerigma ne pasakoja, bet vykdo, būtent vykdo tai, ką ir Kristus vykdė.

Protestantų teologijoje ši kerigmos samprata yra sunkiau suvokti bei pateisinti, kadangi jų teologija kreipia labai *maža dėmesio į sakramentinį Krikščionybės pobūdį*. Katalikybėje betgi kerigma kaip įvykimas arba Kristaus veiksmo sudabartinimas gali būti gana gerai paaiškinta Mišių konsekracijos žodžiais. Šie žodžiai savo lytimi yra aiškus skelbimas: „Jis kančios išvakarėse ėmė duoną į savo šventas ir garbingas rankas ir, pakėlęs akis į dangų, į Tave, Dieve, savo visagalį Tėvą, Tau dėkodamas, ją laimino, laužė ir davė savo mokiniams sakydamas: Imkite ir visi jos valgykite, nes tai yra mano kūnas, kuris bus už jus išduotas. Taip pat, po vakarienės, jis ėmė ir šią brangiąją taurę į savo šventas bei garbingas rankas ir vėl, Tau dėkodamas, laimino ir davė savo mokiniams sakydamas: Imkite ir visi iš jos gerkite, nes tai taurė mano kraujo, naujosios ir amžinosios Sandoros kraujo, kuris už jus ir visus žmones bus pralietas nuodėmės atleisti. Tai darykite mano atminimui". Šie žodžiai, paimti iš sinoptinių evangelijų ir šv. Pauliaus pirmojo laiško korintiečiams (plg. *1 Kor 11, 23—25*), neabejotinai

pasakoja, kas įvyko Jėzaus kančios išvakarėse, valgant „pirmą Neraugintos Duonos dieną" Velykų avinėlį *(Mk 14, 12)*. Šis įvykis, buvęs Jeruzalėje, yra praėjęs. Bet štai konsekracijos metu, kalbant kunigui minėtus žodžius, Kristaus veiksmas Jeruzalėje virsta dabartimi, pakeisdamas duoną į Jo kūną ir vyną į Jo kraują. Skelbimas virsta įvykimu. Katalikų Bažnyčia šią skelbimo galią aprėžia betgi tik sakramentine praktika. Protestantų teologija, ypač numitinimo teorijoje, ją išplečia į visą skelbimą: kiekvienas pamokslas yra Kristaus sudabartinimas. Ši pažiūra randa dabar nemaža pritarimo ir katalikų teologijoje ir, atrodo, esanti atremta į II Vatikano susirinkimo mintis: Kristus „yra savo galia sakramentuose: kam nors krikštijant, krikštija pats Kristus. Jis yra savo žodyje, nes Jis pats kalba, kai Bažnyčioje skaitomas Šventasis Raštas" (I, 126). Jeigu tad evangelijos yra rašytinis skelbimas arba rašytinė kerigma, tai ir joms tinka visa, kas Bažnyčios taikoma skelbimui apskritai.

Kokios betgi išvados plaukia evangelijų pobūdžio atžvilgiu, jei jos yra ne kas kita, kaip pirminės krikščionių bendruomenės rašytinė kerigma? Kokiais principais vadovavosi jų autoriai, rašydami jas tikėjimui liudyti bei jam skelbti?

Šiandien beveik visi egzegetai — tiek katalikai, tiek protestantai — sutaria, kad pagrindinis principas, pagal kurį evangelijos yra parašytos, yra žvilgis atgal — ne grynai formaline prasme, kaip kiekvieno istoriko, bet pergyvenimo prasme. Juk visiems yra aišku, kad tikėjimas į Kristų kaip Dievo Sūnų ir Mesiją visa savo galia pasireiškė tik Jam prisikėlus ir kad šis tikėjimas pagrindė pirmąją krikščionių bendruomenę, uždegė ją meilės ir aukos dvasia, ją stiprino visokių negandų ir net persekiojimų metu. Egzegetai gali ginčytis, ar, sakysime, Petras, sakydamas Jėzui „Tu Kristus, gyvojo Dievo Sūnus" *(Mt 16, 16)*, tikrai išpažino savo tikėjimą į Kristų kaip Dievo Sūnų ir ar jis suprato, ką šitoks išpažinimas reiškia [25]. Viena tačiau tikra, kad jei apaštalai bei mokiniai tokį tikėjimą ir turėjo, tai jis sudužo Jėzaus mirties valandą. Juk tasai pats Petras, kuris, pasak Mato, taip aiškiai paliudijo Kristų kaip Dievo Sūnų, griežtai priešinosi Jėzaus nurodymam, kad „Jam reikia eiti į Jeruzalę, daug kentėti <...>, būti nužudytam ir trečią dieną prisikelti" *(Mt 16, 21)*. Šie pastarieji žodžiai — „trečią dieną prisikel-

ti", — atrodo, neturėjo Petrui jokios reikšmės, nes jis barė Jėzų sakydamas: „Nieku būdu, Viešpatie, tai Tau neatsitiks" *(Mt 16, 22)*. Jėzus turėjo net sudrausti Petrą tardamas: „Eik nuo manęs, šėtone! Tu man papiktinimas, nes tu mėgsti ne tai, kas Dievo, bet kas žmonių" *(Mt 16, 23)*. Jėzaus mokiniai negalėjo įsivaizduoti, kad jų Mokytojas, būdamas Mesijas, galėtų būti žmonių nužudytas. O kai vis dėlto taip atsitiko, jie skirstėsi nuo Golgotos kalnelio apgauta viltimi, įspūdingai išreikšta dviejų į Emaus miestelį grįžtančių mokinių: „O mes tikėjomės, kad Jis atpirksiąs Izraelį" *(Lk 24, 21)*. Miręs Jėzus nebegali nieko atpirkti. Tikėjimas juo kaip Mesiju yra žlugęs. Kas iš to, kad Jis „buvo pranašas, galingas darbais bei žodžiais Dievo ir visos tautos akivaizdoje" *(Lk 24, 19)*. Bet jeigu jis neįstengė atsispirti savo paties mirčiai, tai jis buvo tik pranašas, kaip ir visi kiti pranašai, kurių ne vienas irgi buvo nužudytas. Tačiau pranašas yra ne Mesijas, ne Atpirkėjas ir ne Gelbėtojas. Jėzaus mirtis Jį nepaprastai pažemino Jo mokinių akyse. Todėl jie ir skirstėsi kas sau.

Viskas betgi kinta iš pagrindų, jei Kristus prisikėlė. Tada Jis yra daugiau negu pranašas. Tada Jis tikrai yra Dievo Sūnus, Mesijas ir Išganytojas. Tada reikia nustoti skirsčiusis ir dar „tą pačią valandą" grįžti atgal į Jeruzalę ir visiem skelbti šį nepaprastą įvykį (plg. *Lk 24, 33*). Tada reikia vėl susieiti draugėn, kurti bendruomenę, nes Jėzus yra gyvas: Jis vėl ateina pas savo mokinius, vėl su jais kalbasi, juos moko ir siunčia į pasaulį skelbtų Jo Evangelijos. Dabar reikia Jo klausyti ir iš tikro į pasaulį eiti, nes Jis pasilieka kartu visus amžius; reikia skelbti Evangeliją ir už ją mirti, nes ji paliudyta prisikėlimu. Be prisikėlimo nebūtų buvę jokios krikščionių bendruomenės ir jokių evangelijų. Tik prisikėlimas pagrindė Krikščionybę, įdiegė tikėjimą į Jėzų kaip Dievo Sūnų bei Viešpatį ir paskatino Bažnyčią imtis pasaulio perkeitimo. Todėl šv. Paulius, būdamas nuoseklus, nė kiek neabejodamas ir teigia: „Jei Kristus neprisikėlė, tai mūsų skelbimas yra tuščias, tuščias ir jūsų tikėjimas" *(1 Kor 15, 14)*. Be prisikėlimo visa būtų tik viena didžiulė apgaulė.

Jeigu prisikėlimas turėjo tokios grindžiamosios reikšmės pirminei krikščionių bendruomenei, tai jis, be abejo, turėjo jos ir evangelijom. Juk kaip visas pirminės Bažnyčios skelbimas telkėsi apie Prisikėlusįjį, taip ir evan-

gelijos, būdamos rašytinė kerigma, neturėjo kito tikslo, kaip skelbti prisikėlusįjį Jėzų, Viešpatį ir Mesiją, ir paliudyti Jo darbus bei Jo garbę, apie kurią kalba šv. Jonas jau pačioje savo evangelijos pradžioje: „Mes matėme Jo garbę, garbę kaip vienatinio Sūnaus, pilno malonės ir tiesos" *(Jn 1, 14)*. Tasai žvilgis atgal, pagal kurį evangelijos buvo parašytos, yra tad žvilgis į prisikėlimą. Prisikėlusio regėjimas bei pergyvenimas yra principas, glūdįs evangelijų rašymo pagrinduose. „Evangelijų autoriai, — sako katalikų egzegetas R. Schnackenburgas, Vatikano teologų komisijos narys, — norėjo pateikti ne kokią nors istorinančią apžvalgą, bet tikėjimu persunktą pranešimą, kuris Velykų tikėjimo šviesoje vaizduoja Jėzaus istorijos faktus šiuo atžvilgiu imliam klausytojų rateliui" [26]. Tą patį tvirtina ir kitas katalikų egzegetas H. Haagas: „Velykų tikėjimo pripildyti ir išaukštintojo Viešpaties galios patyrimu subrandinti krikščionys žvelgia atgal ir nušviečia tai, „ką Jėzus darė ir mokė nuo pat pradžios iki tai dienai, kurią <...> buvo paimtas į dangų" *(Apd 1, 1—2)*. Tam reikalui evangelijų autoriai naudoja turtingą ir rūpestingai sutvarkytą, žodiškai perteiktą arba jau surašytą tradicijos lobį" [27]. Kadangi tačiau šis žvilgis atgal yra ne žvilgis iš tolo, kaip istoriko darbe, bet žvilgis iš tikėjimo nešamos dabarties, kurioje Jėzus švyti garbe bei galybe, todėl ir evangelijų rašymas virsta Prisikėlusiojo vaizdavimu bei skelbimu šios garbės bei galybės šviesoje. Žemiškasis Jėzaus gyvenimas — jo eiga, jo įvykiai, Kristaus darbai bei žodžiai — įgyja šioje šviesoje savotišką atspalvį. Evangelijų autorių jie yra ne tik paprastai aprašomi, bet ir aiškinami. Tai, kas apaštalams prieš prisikėlimą buvo neaišku arba nesvarbu, dabar įgyja naują prasmę ir naują svarbą. Jau savo gimimu Kristus pasirodo kaip Mesijas; Jo santykiai su žmonėmis ir su gamta darosi iškilūs, lydimi nuolatinių stebuklų bei įvairių nuostabių ženklų; Kristus, tiesa, atėjo kaip žmogus, tačiau, pastebi K. Rahneris, kaip toks žmogus, „kuriame — esant trupučiui *geros valios* — *tuojau* būtų galima pastebėti dangišką jo kilmę" [28]. Jis išniro iš tylaus kasdienybės gyvenimo Nazarete, tačiau prisikėlimo šviesoje evangelijų autoriai Jį jungia su Senuoju Testamentu, regi Jame išpranašautąjį Mesiją ir Senąjį Testamentą aiškina Jo šviesoje, ką rodo daugybė evangelijose esamų citatų iš Mozės knygų, psalmių, pranašų ir

kitų Senojo Testamento vietų. Kaip pats Jėzus po prisikėlimo tapo Perkeistuoju, taip ir evangelijos šio perkeitimo šviesoj regi kiekvieną žemiškąjį Jėzaus žingsnį [29]. Trumpai tariant, evangelijos yra ne Kristaus istorija, bet Kristaus žemiškojo buvimo kerigma prisikėlimo šviesoje.

Šis žvilgis atgal, kilęs iš Prisikėlusiojo garbės, betgi, numitinimo teorijos pažiūra, stipriai sumenkinąs evangelijų istorinį pobūdį. Tiesa, kerigma, kaip tai mokė ir pats Bultmannas, „skelbia ne bendrą tiesą, ne kokią nors antlaikinę idėją, net jeigu ši būtų ir Dievo ar Išganytojo idėja, bet istorinį faktą" [30]. Tačiau šis istorinis faktas kaip žemiškasis įvykis ar darbas pasidaro bereikšmis, nes, pasak Bultmanno, „ne istorinis Jėzus, bet Jėzus Kristus, skelbiamasis, yra Viešpats" (t. p.). Todėl Bultmannas, o su juo ir visi numitinimo teorijos šalininkai gana lengvai pastūmi šalin istorinį evangelijų aiškinimą, visą dėmesį sutelkdami apie vad. kerigmatinį Kristų. Kaip ten iš tikro yra buvę su istoriniu Jėzumi — ar Jis tai ir tai yra iš tikro padaręs, ar Jis tai ir tai iš tikro yra kalbėjęs, ar tai ir tai iš tikro yra su Juo įvykę, — esą mūsų tikėjimui be reikšmės arba mažų mažiausia neturi sprendžiamosios reikšmės. Istorinis Jėzus priklausąs dar Izraeliui bei jo religijai, nes Krikščionybė prasidėjusi tik su prisikėlimu. Betgi prisikėlusis Kristus yra nebe istorijos, o tikėjimo dalykas. Užuot tad nuolat klausus, kas ir kaip yra įvykę žemiškajame Jėzaus gyvenime, reikią mums įsiklausyti į kerigmos Kristų. „Mūsų uždavinys,— kaip šį numitinimo teorijos nusistatymą gražiai išreiškia evangelikų teologas J. Jeremijas, — yra ne vaikytis istorinio Jėzaus šmėklą, bet aiškinti kerigmą, tai yra apaštalo Pauliaus mokslą apie nusidėjėlio išteisinimą" [31]. Katalikų teologai mėgina istorinį kerigmos pagrindą kiek aiškiau pabrėžti bei vertinti. Tačiau ir jie yra jau atsisakę pažiūros, esą evangelijos esančios Kristaus istorija. Pastarasis Šventraščio tyrinėjimas, sako minėtasis H. Haagas, „iš pagrindų paneigė būdą skaityti bei suprasti evangelijas kaip „istorijos knygas" ir stipriai įpilietino pažiūrą, kad evangelijos esančios parašytos vadovaujantis gyvu tikėjimo reikalu" [32]. Be abejo, tikėjimo reikalas dar nebūtinai turi neigti istoriškumą to, kas tikima. Visdėlto tai, kas rašoma tikėjimo reikalui, rašoma kitaip negu tai, kas rašoma istorijos reikalui, norint atskleisti objektyvinę praeitį. Nuosekliai tad „Šventraštis niekados

nekalba tik istoriškai,— tvirtina olandų katalikų teologas fundamentalistas L. Bakkeris.— Jis vaizduoja praeitį tik tiek ir tik todėl, kiek ir kodėl ji turi reikšmės dabartinei mūsų padėčiai. Todėl ir apie žemiškąjį Jėzaus gyvenimą jis kalba ne kaip apie gyvenimą kokio nors negyvėlio, bet kaip tokio, kuris yra reikalingas klausytojui arba skaitytojui" [33]. Kaip seniau buvo sakoma, kad evangelijos nėra gamtos knyga, taip dabar sakoma, kad jos nesančios nė istorijos knyga. Kaip Šventraščio autoriai aprašinėjo gamtos reiškinius pagal savo jusles, nesistengdami jų tyrinėti moksliškai, taip ir evangelijų autoriai rėmėsi istorija tik tiek, kiek jie tai rado reikalinga tikėjimui paliudyti ir toliau jam skelbti. Todėl kaip negalima evangelijų matuoti gamtamoksliu, taip lygiai jų negalima matuoti nė istorine metodologija. Istorija yra tik bendri rėmai, kuriuose vyksta Kristaus Naujienos kerigma.

Evangelijų kaip kerigmos sampratą yra lengva suvokti ir, kaip matysime truputį vėliau, net pateisinti. Tačiau čia lieka dar neatsakytas klausimas, ką evangelijos kaip tikėjimo liudijimas bei skelbimas turi bendro su numitinimu. Kodėl reikia jas numitinti, jeigu jos yra ne istorijos knygos, o tikėjimo išraiška? Į tai būdingai atsako Bultmannas: „Kas Jėzus man yra, išsisemia ir išeina aikštėn ne tuo, kas Jis pasirodo istoriniam tyrinėjimui. Nes į Jį reikia žiūrėti ne istorinės Jo kilmės, bet tikros Jo reikšmės atžvilgiu". Ši gi reikšmė Kristaus istorijoje pasirodo tuo, „ką Dievas man per ją nori pasakyti" [34]. Bultmanno žodžiai reikalingi kiek paaiškinti. Skelbimas arba kerigma niekad nėra be ryšio su žmogumi. Dievas apsireiškia ir kalba ne taip sau, ne kokiam nors objektyviam reikalui, bet tam, kad paliestų žmogaus egzistenciją, ją sukrėstų ir perkeistų. Šia prasme ir evangelijos kaip kerigma yra žmogiškosios egzistencijos reikalui: jos prabyla į žmogų ir reikalauja iš jo apsispręsti Kristaus atžvilgiu. Ir čia kaip tik glūdi tiek jų esmė, tiek jų paskirtis. Bultmannui, kaip jo pažiūrą gražiai išreiškia A. E. Loenas, „Dievo žodis yra tik tai, kas prakalbina mūsų egzistenciją. Visa kita, kas mūsų egzistencijos neprabildo, yra mitinis Šventraščio pradas" [35]. Numitinti šiuo atžvilgiu evangelijas reiškia suvesti jas į egzistencinį skelbimą arba aiškinimą. Visa, kas evangelijose yra istoriška bei grynai objektyvu, yra nereikalinga priemai-

ša, pridengianti Dievo žodį kaip šauksmą, nukreiptą egzistencijos linkui. Reikia tad šias priemaišas pašalinti, kad Dievo žodis žmogaus egzistencijai pasidarytų grynesnis ir todėl įtakingesnis; pašalinti ne neigimo prasme, kaip tai darė senoji istorinė kritika, bet peraiškinimo prasme. „Mitą reikia ne kritiškai eliminuoti, bet egzistencialiai interpretuoti",— tai formulė, kuria H. Zahrntas trumpai nusako visą numitinimo uždavinį evangelijų atžvilgiu [36]. Nuosekliai tad ir šio aiškinimo tiesos matas yra ne gamtamokslis, ne istorija, bet „jo reikšmingumas egzistencijai" (t. p.). Tas ar kitas evangelijų aprašomas įvykis yra teisingas ne tada, kai patikrinamas istorinėmis priemonėmis, bet tada, kai ataidi klausančiojo bei skaitančiojo sieloje. Visa, kas šio aido nesukelia arba jį net stelbia, yra neteisinga ir todėl arba perprasmintina, arba visiškai išleistina.

Ypač tai esą reikalinga modernaus žmogaus atveju, nes šis žmogus, kaip tai plačiau minėjome jau pirmame šios knygos skyriuje (plg. 1, 3), suvokia save ne tik kaip pasaulio apipavidalintoją bei šeimininką, bet ir kaip paties savęs valdovą. Savo metu F. Dostojevskis rašė, esą „velnias rungiasi su Dievu, o šių rungtynių laukas yra žmonių širdys" [37]. Dabartinis žmogus betgi tokių rungtynių savyje nepripažįstąs; jis pergyvenąs save „ne kaip antžemiškų realybių ir įtakų kovos lauką, ne kaip dviejų pasaulių rungtynių areną, bet kaip asmenį, kuris pats save apsprendžia, pats save tvarko, suvokia save kaip vienybę bei atsakingumą" [38]. Todėl kiekvienas evangelijų aiškinimas, vaizduojąs žmogų kaip antgamtinių jėgų susidūrimą, pažeidžiąs dabartinio žmogaus savimonę ir tuo būdu padaręs evangelijas jam nesuprantamas. Reikią tad evangelijas kaip kerigmą išversti į modernaus žmogaus kalbą ir jų tiesas perkelti į šio žmogaus sąvokas. Modernus žmogus esąs įpratęs kalbėti savo specialybės kalba, todėl evangelijų kalba jam skambanti mitiškai. Reikią tad evangelijų kerigmą numitinti jau iš pat pradžios, kad šis žmogus tuoj pat suprastų, apie ką čia iš tikro kalbama. Būdingą šios rūšies pavyzdį duoda K. Rahneris: „Ką gi galvoja modernus gydytojas, — sako jis, — jei mes, neišvertę čia pat, kalbame, kad esame atpirkti Jėzaus „krauju"? Visa tai turi jam atrodyti kaip atgyvenusi pasaka arba kaip gryna mitologija. Nes jis neturi laiko, kaip mes, kunigai, šalia savos kalbos išmokti dar ir

religinės kalbos. Todėl mes turime jam tai, ką norime skelbti, tuoj pat išversti, nors Šventraštis bei Tradicija ir kalbėtų apie Jėzaus „kraują"" [39]. Evangelijų kaip kerigmos numitinimas yra tad skelbimo išvertimas į modernaus žmogaus sąvokas kaip kelią į jo egzistenciją.

Stabtelėjome ties antrąja numitinimo prielaida kiek ilgėliau todėl, kad ši prielaida dabar stipriai įtaigoja jau ir katalikų teologiją ir kad jos atoaidžių girdėti dažname ypač jaunesniųjų kunigų pamoksle. Iš kitos betgi pusės, ši prielaida yra susilaukusi taip pat stiprios kritikos tiek iš protestantų, tiek iš katalikų, taip kad ir ji nėra jau toks stiprus numitinimo pagrindas, kaip iš sykio galėtų atrodyti, nors joje esama žymiai daugiau tiesos negu vad. mitiniame evangelijų pasaulėvaizdyje. Skirti tad šią tiesą nuo klaidų, perdėjimų bei nesusipratimų ir bus tolimesnio svarstymo uždavinys.

Kad evangelijos yra tikėjimo skelbimas arba kerigma, abejoti negalima, nes tai pripažįsta patys jų autoriai, pirmoje eilėje, kaip anksčiau sakyta, Lukas ir Jonas. Tačiau numitinimo teorijos šalininkai nėra išsprendę klausimo: kas gi yra skelbimas arba kerigma savyje? Bultmannas ir katalikiškieji jo sekėjai šiandien pabrėžia egzistencinį skelbimo pobūdį — ir visai teisingai: evangelijos sukrečia žmogaus egzistenciją. Tačiau kuo? Į tai atsako pats pirmasis Naujojo Testamento aprašytas skelbimas, būtent šv. Petro kalba Sekminių dieną (plg. *Apd 2, 14—36*). Ši kalba turi visas savybes, kuriomis numitinimo teorija apibūdina kerigmą: ji žvelgia atgal ir kalba apie Jėzų kaip Viešpatį ir Kristų *(2, 36)*, ji skiriama klausytojų tikėjimui pažadinti (plg. 2, *38—40*), ji yra kalbančiojo tikėjimo liudijimas (plg. 2, *32*), galop ji sukrečia klausytojų egzistenciją taip, kad šie net klausia: „Ką mes turime daryti, vyrai broliai?" *(2, 37)*. Bet ką gi Petras skelbia šia kalba? Ne kokias nors bendras tiesas, ne dorinius pamokymus bei paraginimus, bet „didžius Dievo darbus", kaip jo kalbos turinį apibūdino patys klausytojai *(2, 11)*. Jis kalba apie Jėzaus gyvenimo įvykius: mirtį ir prisikėlimą (plg. 2, *23—24; 32—36*). Ir štai šie įvykiai kaip tik sukrečia klausytojų egzistenciją, nes Petras drąsiai taria: „Tą Jėzų, kurį jūs prikalėte ant kryžiaus" *(2, 36)*, „tą tai Jėzų Dievas prikėlė, ir mes visi esame to dalyko liudytojai" *(2, 32)*. Ši taip primygtinai pabrėžta nužudytojo *(istorinio)* ir prisikėlusiojo *(kerigma-*

tinio) Jėzaus tapatybė kaip tik ir buvo akstinas, sukėlęs gailesčio klausytojuose („jie ėmė gailėtis savo širdyje" *(2, 37)*) ir pažadinęs juos pasikeisti, priimant Krikštą, laikantis „apaštalų mokslo, bendro duonos laužymo ir maldų" *(2, 42)*. Petras kalbėjo ne istorijai, bet tikėjimui, tačiau jis kalbėjo apie istorinius įvykius.

Kerigma nėra istorija, tačiau ji yra daugiau negu tik pamokymas bei dėstymas; ji yra pasakojimas, o kiekvienas pasakojimas reikalauja įvykių, kad būtų apie ką pasakoti, vadinasi, kad kerigma turėtų savo objektą. Numitinimo šalininkai nepastebi, kad evangelijos kaip kerigma kalba ne tik apie Jėzaus žodžius, bet ir apie jo darbus — sinoptinės evangelijos net žymiai daugiau apie darbus negu apie žodžius. Dievas Jėzuje apsireiškė ne tik kaip skelbėjas, bet ir kaip veikėjas: Jis ne tik kalbėjo, bet ir darė. „Jėzus Nazarėnas buvo vyras, jums Dievo paliudytas galingais darbais, stebuklais ir ženklais" *(Apd 2, 23)*, — šitaip Jį apibūdina pats Petras minėtoje kalboje. Skelbti tad šiuos galingus Dievo darbus kaip tik ir yra evangelijų uždavinys. Pastumti istoriją į šalį reiškia sužaloti pačią kerigmos esmę. Teisingai tad sako H. Zahrntas, kritikuodamas Bultmanną: „Teologija visados pasiekia tokį tašką, kur ji turi „pasakoti". Ir visados yra ta pati istorija, kurią ji pasakoja: tai istorija Jėzaus iš Nazareto, Jo kelias nuo Jordano ligi Getsemanės ir Golgotos" [40]. Numitinimo teorija yra teisinga, kiek ji evangelijas laiko kerigma. Tačiau ji darosi neteisinga, kiek ji nepastebi, kad kerigma pačioje savo esmėje yra pasakojimas apie įvykius arba, krikščioniškai kalbant, apie „didžius Dievo darbus". O šie darbai yra Jo padaryti mūsojoje istorijoje ir paliudyti tų, kurie buvo asmeniniai jų dalyviai. Mozės giesmė, perėjus Izraeliui Raudonąją jūrą, irgi yra kerigma. Tačiau ką gi ji skelbia, jei ne tai, kad Viešpats „raitelį ir žirgą nutėškė į jūrą" *(Iš 15, 1)*. Šis įvykis sukrėtė Izraelio tautą, kaip kiekvienas kitas Dievo darbas sukrečia mūsų egzistenciją.

Tokio pat numitinimo teorijos neapdairumo galima pastebėti ir evangelijų metodo atžvilgiu. Kaip sakyta, evangelijos yra parašytos pagal žvilgį atgal, o šis žvilgis yra žvilgis į Jėzaus prisikėlimą: evangelijos yra parašytos Velykų pergalės šviesoje. Tuo taip pat abejoti negalima. Juk būdamos tikėjimo liudijimas, evangelijos žadina tikėjimą ne į ką kitą, o į Prisikėlusįjį, nes į gyvenu-

sį, kalbėjusį ir mirusį Jėzų tikėti nereikalinga: Jis buvo tuo metu dar ne vienam pažįstamas arba tiesiog, arba iš pasakojimo Jį mačiusiųjų bei girdėjusiųjų. Jėzaus gyvenimas bei mirtis buvo gryni faktai, nežadiną nei tikėjimo, nei netikėjimo. Tikėjimas į Jėzų prasideda tik tikėjimu į Jo prisikėlimą, nes tik prisikėlimas aną gryną faktą pavertė pasiuntinybe Jėzaus atžvilgiu ir perversmu žmogaus santykių su Dievu atžvilgiu. Šia prasme evangelijos tikrai yra Prisikėlusiojo skelbimas. Tačiau numitinimo teorija laiko tai savotiška evangelijų silpnybe. Zvilgis atgal, būdamas žvilgis į Prisikėlusiojo garbę, metąs šviesos ir tokiems Jėzaus gyvenimo bei veikimo įvykiams, kurie neturėtų būti aprašomi kaip garbingi bei dieviški, pav., gimimas, gundymas dykumose, santykiai su fariziejais, stebuklai, galop kančia ir mirtis. Nes, prisikėlimo šviesoje aprašyti, visi šie įvykiai prarandą istoriškai žmogiškąjį pobūdį ir virstą daugiau ar mažiau mesianiškais ženklais jau iš pat pradžios. Prisikėlimo šviesoje aprašytas žemiškasis Jėzaus gyvenimas bei veikimas neteįkąs tapatybės su prisikėlusiuoju Kristumi. Žvilgio atgal vedamos, evangelijos suardančios šią tapatybę, taip kad evangelijų Kristus ir žemiškasis Jėzus išsiskirią: žemiškasis Jėzus evangelijose pasirodąs tarsi jau būtų Perkeistasis nuo pat savo gimimo, kurį lydėję nuostabūs reiškiniai: „Gloria" giedanti dangiška kariuomenė (plg. *Lk 2, 13—14)*, keistos žvaigždės pasirodymas ir išminčių atvykimas Jo pagarbintų (plg. *Mt 2, 2*), įspėjimas bėgti Egiptan nuo Erodo kėslų (plg. *Mt 2, 13—14*) ir t. t. Evangelijos žemiškąjį Jėzaus gyvenimą, kaip jau aukščiau minėta, ne tik aprašančios, bet ir aiškinančios pagal Prisikėlusiojo garbę, tuo būdu perkeldamos šią garbę ir į visą žemiškąjį Jėzaus kelią. Tai kaip tik ir esanti evangelijų metodo silpnybė [41].

Šis betgi priekaištas, arčiau į jį pasižiūrėjus, pasirodė esąs ne kas kita, kaip grynas prieštaravimas. Juk jeigu Jėzaus prisikėlimas yra ne apaštalų išmonė, o tikras įvykis, jų pačių patirtas, ką jie nuolatos pabrėžia (plg. *Jn 21, 24; Apd 2, 32; 1 Kor 15, 4—7; 1 Pt 5, 1; 2 Pt 1, 16; 1 Jn 1, 1—3*), tai būtų tikrai nuostabu, jei evangelijų autoriai Kristaus istoriją pasakotų be ryšio su šiuo įvykiu. Nes prisikėlimas — ir tik jis vienas — atskleidė, kas Jėzus iš tikro yra, būtent pasaulio Gelbėtojas. Tik prisikėlimo šviesoje paaiškėjo, kodėl savo gyvenime Jėzus taip,

o ne kitaip kalbėjo, taip, o ne kitaip elgėsi. Visa, kas prieš prisikėlimą buvo pasilikę mįslinga (pav., persikeitimas Taboro kalne, pažadas duoti savo Kūną kaip valgį, o Kraują kaip gėrimą, siųsti Tiesos Dvasią), po prisikėlimo pasidarė aišku. Kaip tad evangelijų autoriai būtų galėję savo knygas rašyti, jei ne šio visuotinio paaiškėjimo šviesoje? Argi evangelijos galėjo būti rašomos taip, tarsi Kristus nebūtų prisikėlęs ir tarsi apaštalai bei jų mokiniai vis dar būtų buvę neišmanėliai Kristaus žodžių bei elgesio akivaizdoje? Supratę prisikėlimo šviesoje žemiškąjį Jėzaus gyvenimą, jie šį supratimą ir naudojo aprašydami atskirus Jėzaus kelio įvykius, nes visi šie įvykiai buvo ne atsitiktinybės, bet Jėzaus pasiuntinybės vykdymas. Jeigu Jėzus yra Viešpats ir Mesijas, tai Jis juo yra ne tik po prisikėlimo, bet Jis juo buvo ir prieš prisikėlimą. Prisikėlimas Jėzų ne padarė Dievo Sūnumi, bet tik Jo sūnystę galutinai apreiškė mirties pergale. Kristus yra tikras Dievas ir tikras žmogus nuo pat savo prasidėjimo Marijos įsčioje. Jeigu šis Kristaus pobūdis po prisikėlimo buvo aiškiai suvoktas, kaip tad būtų buvę galima rašyti evangelijas, jeigu ne šios mesianinės sąmonės šviesoje? Kitaip rašomos, evangelijos būtų kaip tik iškreipusios Kristaus esmę. Žvilgis į prisikėlimą kaip evangelijų metodas yra tad vienintelis tikras jų rašymo principas, nes pats prisikėlimas yra vienintelis tikras Kristaus žygio bei Jo kelio pagrindimas bei nušvietimas. Kaip Kristus tik prisikeldamas patvirtino tiesą to, ką Jis sakė bei darė, taip ir evangelijų autoriai tik Prisikėlusiojo šviesoje galėjo teisingai aprašyti Jo žodžius bei darbus, atskleisdami tikrą jų prasmę. Be prisikėlimo kaip įvykio Kristus būtų likęs tik moralizuojąs pranašas; be prisikėlimo kaip metodo evangelijos būtų buvusios ne kerigma, o tik tamsiaprasmių atsitikimų netiksli ir nepilna kronika. Numitinimo teorija yra teisinga, kiek ji suvokia, kad evangelijos yra parašytos vadovaujantis žvilgiu atgal ir tai žvilgiu į prisikėlimą. Tačiau ji yra neteisinga ir prieštaraujanti pati sau, kiek ji šį žvilgį į prisikėlimą laiko evangelijų metodo silpnybe ar net Jėzaus istoriškumo iškreipimu, nes kas buvo istorinis Jėzus, paaiški tik prisikėlusiojo ir tuo pačiu kerigmatinio Jėzaus šviesoje. Evangelijos ir yra šio paaiškėjimo aprašymas bei skelbimas.

Ryšium su būtinybe surašyti pirminės Krikščionybės

kerigmą Prisikėlusiojo šviesoje ir tuo atskleisti Jėzaus esmę, neįžiūrimą grynos istorijos akimis, aiškėja ir numitinimo teorijos reikalavimas skelbti šiandien anuos „didžius Dievo darbus" modernaus žmogaus sąvokomis. Pačią giliausią šio reikalavimo prasmę mėginsime pasklaidyti tolimesniuose skyreliuose, nagrinėdami klausimą, ką gi galų gale reiškia evangelijas numitinti. Šitoje vietoje norime tik atkreipti dėmesį į grynai formalinį nesusipratimą, lydintį aną reikalavimą.

Kodėl numitinimo teorija reikalauja, K. Rahnerio žodžiais tariant, išversti evangelijos skelbimą į modernaus žmogaus kalbą? Todėl, atsakoma, kad evangelijos šiam žmogui nieko nesakančios, nes jis mąstąs kitokiomis sąvokomis. Tarp evangelijų ir dabartinio žmogaus sąvokų bei kategorijų esąs plyšys. Numitinimo teorija norėtų užgrįsti šį plyšį, pritaikindama evangelijas moderniam žmogui. Tačiau kodėl ne atvirkščiai? — klausia teisingai A. E. Loenas [42]. Juk Krikščionybė jau iš pat pradžios reikalavo, kad žmogus pasikeistų pagal evangeliją, apsivilkdamas „Jėzumi Kristumi" *(Rom 13, 14)*, kaip apie tai plačiau esame kalbėję pirmame šios knygos skyriuje (plg. I, 1). Šis betgi pasikeitimas (metanoia) reiškia ne tik kitokį dorinį elgesį, bet ir kitokį mąstymą: kitokias sąvokas bei kategorijas. Nes Krikščionybė niekad nėra prisiėmusi neperkeistų sąvokų bei kategorijų, jeigu jos neatitiko skelbiamų tiesų. Ji visados yra dariusi atranką ir ne pati kitusi pagal tos ar kitos epochos mąstymą, bet šį mąstymą keitusi tarsi raugas pagal savo dvasią. Taip yra buvę helenistiniame tarpsnyje, taip yra buvę ir viduramžiais. Kodėl tad kitaip turėtų būti šiandien? Šv. Paulius, rašydamas galatams, yra pabrėžęs: „Aš sakau jums, broliai, kad mano paskelbtoji Evangelija yra ne žmonių mokslas, nes ne iš žmogaus aš ją gavau ir išmokau, bet Jėzaus Kristaus apreiškimu" *(Gal 1, 11)*. Kaip tad galėtų ši Kristaus apreikšta Evangelija būti pritaikinta kintančioms žmogiškoms sąvokoms? Ir kodėl?

Yra paprasčiausia netiesa, kad modernus žmogus, įpratęs kalbėti savo specialybės kalba, nebegalįs suprasti evangelijų kalbos. Kaip joks žmogus — tai minėjome jau anksčiau — nesielgia pagal mokslinį pasaulėvaizdį, taip lygiai joks žmogus nemąsto ir nekalba tiktai pagal savą specialybę. Aukščiau minėtas K. Rahnerio pavyzdys, esą modernus gydytojas negalįs suprasti mūsų atpirkimo

Kristaus krauju, nes jam „kraujas" reiškiąs visai ką kita negu evangelijoms, yra gražus pavyzdys, kiek reikalavimas išversti evangelijas į modernaus žmogaus kalbą yra atitrūkęs nuo žmogiškosios tikrovės. Jeigu modernus gydytojas, girdėdamas Evangelijos tiesą, kad esame atpirkti Jėzaus krauju, nepajėgiąs suvokti šios tiesos prasmės, todėl laikąs visa tai mitu, tai kodėl jis labai gerai supranta, ką reiškia, jei jaunas vyras paprašo jo dukters rankos? Juk ranka gydytojui yra tik kūno organas, kaip ir kraujas. Kodėl tas pats gydytojas irgi labai gerai supranta, ką reiškia, jei karo metu tas ar kitas kunigas savo paties valia tapo įkaitu, pakeisdamas suimtą gausios šeimos tėvą, buvo šioje vietoje sušaudytas ir tuo būdu jį išgelbėjo savo krauju? Žmogaus specialybė — vis tiek kokia ji būtų — niekad nepersunkia jo būties tiek, jog jis netektų nuovokos, ką reiškia vaizdinė ar simbolinė kalba, kokios prasmės turi kasdienos posakiai (pav., guldyti galvą, pralieti kraują, dantis už dantį ir t. t.), arba nesuprastų, kad tas pats žodis chemijoje gali turėti visai kitą reikšmę negu religijoje (pav., žodis „substancija"). Priskirti šitokią negalią moderniam žmogui, kaip tai šiandien įprasta, reiškia jį nepaprastai pažeminti, jį nužmoginant ir paverčiant kažkokiu robotu, gyvenančiu daiktų paviršiaus plotmėje ir nepajėgiančiu pakilti į aukštesnę prasmenų plotmę. Laimei, tokio žmogaus tikrovėje nėra. Jis yra tik numitinimo teologų išmonė. Štai kodėl anglų katalikų egzegetas Th. Wordenas ir įspėja mus nepriimti mums taip dažnai norimos iplepėti (aufschwatzen) netiesos, „kad modernus žmogus nebegalįs suprasti tikros Evangelijos" [43]. Čia neskiriama netikėjimo nuo nesupratimo. Kad modernus žmogus nenori tikėti evangelijom, tai savaime aišku. Bet kad jis jų negali suprasti, tai sąmoningas ar nesąmoningas įsikalbėjimas. Nenoras gi tikėti evangelijom yra amžinas; jis nėra jokia ypatinga modernaus žmogaus žymė, nes šitokio nenoro buvo pilnas ir pirminės Krikščionybės tarpsnis. Mėginti evangelijas taip skelbti, jog jos būtų savaime priimtinos, reiškia kryžiaus paikybę paversti pasaulio išmintimi ir tuo būdu sužaloti pačią Krikščionybės esmę (plg. *1 Kor 1, 18—25*).

Ir štai kaip tik čia, autoriaus įsitikinimu, ir glūdi paslėpta numitinimo esmė arba tasai aukščiau minėtas evangelijų perprasminimas, būtent Krikščionybę kaip paikybę pagonims paversti išmintimi tiems patiems pago-

nims. Atskleisti, kad taip iš tikro yra ir kokiu būdu tai norima pasiekti, ir bus tolimesnių skyrelių uždavinys, kuriuose mėginsime parodyti, kaip evangelijų numitinimas virsta galų gale jų sumitinimu.

2. NUMITINIMO ESMĖ

Šiandieninio evangelijų numitinimo esmę galėsime tikrai suprasti tik tada, kai žinosime, kaip šv. Pauliaus vadinama „pasaulio išmintis" *(1 Kor 1, 20)* santykiavo su Krikščionybe jos pradžioje; kitaip sakant, kuo ano meto išminčiai bei filosofai laikė naują religiją ir ko jie iš jos reikalavo, kad ji galėtų būti jiems priimtina. Nes šis santykis bei šie reikalavimai kaip tik ir pasikartoja mūsų amžiaus evangelijų numitinimo teorijoje. Senovės išminčių santykis su Krikščionybe buvo betgi ne kas kita, kaip tąsa jų santykio su sava religija, atremta į mitologiją. Todėl mums ir yra svarbu patirti, ką anie išminčiai bei filosofai yra padarę su sava mitologija, nes tą patį mėgina dabar daryti su evangelijomis mūsojo pasaulio išminčiai. Šiam reikalui panagrinėsime vieną pavyzdį, paimtą iš Platono, kuris pirmas Vakarų dvasios istorijoje mitus numitino, sykiu tačiau jais gausiai ir naudojosi savam mokslui išreikšti.

Šis pavyzdys liečia pasaulio atsiradimą. Pasak graikų mito, kaip jį mums pateikia Homeras, pasaulis yra kilęs iš dviejų jūros dievybių jungtuvių: Tetės ir Okeano. Tetė yra pasaulio motina, Okeanas yra jo tėvas: taip juos Homeras ir vadina. Savo dialoge „Teaitetas" Platonas mini šį mitą. Tačiau kaip? Ar jis jį atmeta kaip juokingą išmonę? Ar jis nagrinėja jį ir kritikuoja? Ar palieka jį šalia ir duoda sava atsakymą, kaip pasaulis yra atsiradęs? Ir štai čia kaip tik ir pasirodo filosofijos arba pasaulio išminties santykis su mitiniu klausimų sprendimu: Platonas nė vienos iš minėtų galimybių nenaudoja. Vienoje ano dialogo vietoje jis nagrinėja žinomą sofisto Protagoro posakį, esą „žmogus yra visų daiktų mastas" (152b), ir mėgina parodyti, kad šis teiginys remiąsis pasaulio kaip tapsmo samprata. Pasaulyje nesą „nieko pastovaus"; visi daiktai maišosi tarp savęs ir juda; mes niekad apie nieką negalime teigti, „kad tai yra"; greičiau turime sakyti, kad „visa tik tampa" (152e). Šios nuomonės, pasak

Platono, laikęsi „visi išminčiai, išskyrus Parmenidą"; šios nuomonės buvę „ir poetai", kaip Epicharmas ir Homeras (t. p.). Norėdamas parodyti, kad Homeras iš tikro atstovavęs visuotinio tapsmo minčiai, Platonas cituoja vieną jo eilutę, liečiančią minėtą mitą: „Ašen tėvą regiu Okeaną ir motiną Tetę", čia pat pridurdamas: „Tuo jis nori pasakyti, kad visa yra kilę iš tėkmės ir judesio" (t. p.). Vienas vienintelis sakinys! Ir vis dėlto šis sakinys suima savin visą filosofijos santykį su mitologija. Homeras kalba apie Okeaną kaip pasaulio tėvą ir apie Tetę kaip pasaulio motiną. Jis pasakoja apie pasaulio atsiradimą kaip gimdymo veiksmą, kilusį iš šių dievybių susijungimo. Tačiau Platonas supranta šį pasakojimą nebe žodiškai: jis įžiūri slypinčią jame visuotinio tapsmo idėją. Kalbėdamas apie Okeaną ir Tetę kaip pasaulio gimdytojus, Homeras norįs, pasak Platono, kaip tik šią idėją ir išreikšti, būtent kad visa yra kilę iš tėkmės ir judesio. Ne Okeanas ir Tetė kaip asmenybės, ne jų susijungimas kaip asmeninis veiksmas Platonui yra svarbu, bet idėja, kalbanti pro šias asmenybes ir jų gimdomąjį veiksmą, būtent kad tai, „kas yra", atsiranda „judesio, pasikeitimo ir maišymosi dėka" (t. p.). Platonas Homero minimo mito anaiptol neatmeta kaip nesvarstytinos išmonės. Bet jis jo nė nesvarsto kaip lygiateisės filosofinės teorijos. Jis elgiasi su juo visiškai kitaip: jis jį perprasmina ir tai tuo būdu, kad išlukštena bendrą idėją, esančią mitinio pasakojimo pagrinduose.

Šitaip Platonas elgiasi ne tik su pasaulio atsiradimo mitu, bet ir su kitais mitais, palenkdamas juos savotiškai kritikai ir todėl juos numitindamas. Sakysime: savo knygoje „Politeia" jis peržvelgia, kokie mitai turėtų būti tikroje valstybėje leidžiami ir kaip jie turėtų būti pasakojami. Visuose mituose, pasak jo, glūdinti paslėpta prasmė (plg. 379a). Todėl mito pasakojimas kaip tik turįs šią prasmę ne pridengti ar iškreipti, o kaip tik paryškinti: dievybės vaizdas turįs atitikti dievybės idėją. Dievybė gi, Platono supratimu, esanti gera; nuosekliai tad „šitaip ji turinti būti ir vaizduojama" (379a). Jeigu tačiau mitai pasakoja apie dievus kaip apie juokdarius, apgavikus, melagius, svetimoterius, tai šitoks jų vaizdavimas negalįs būti „valstybės pakenčiamas" (378d), nes jis neatitinkąs dievybės idėjos. Kitaip sakant, filosofijos suvokta dievybės idėja iškyla aukščiau už mitologijos dievybės vaizdą ir virsta šio vaizdo mastu. Todėl Platonas ir rei-

kalauja, kad valstybė net įstatymais nustatytų, kaip „reikia apie dievus kalbėti ar poeziją kurti" (383a). Trumpai tariant, mitas yra numitinamas tuo, kad jame esti randama bendra idėja, galima racionaliai išreikšti. O šitaip išreikšta idėja darosi ne tik suprantama, bet daugeliui be sunkumų ir priimtina. Kad pasaulis yra kilęs iš Okeano ir Tetės jungtuvių, vargu ar kas tai laikys tikrove. Tačiau jei šis mitas iš tikro reiškia ne ką kita, o tik pasaulio kilimą iš visuotinio tapsmo, tai šią idėją priims visa eilė mąstytojų bei jų šalininkų, pradedant Heraklitu ir baigiant Teilhard'u de Chardinu. Filosofijos tad uždavinys yra mitą ne paneigti, bet jį perprasminti, atskleidžiant aną, Platono minimą, paslėptą jo prasmę. Šiuo atžvilgiu būdingai teigia ispanų katalikų teologas ir egzegetas, rašęs ir marksistiniais klausimais, J. M. González-Ruizas: „Tikram numitinimui rūpi ne mitą paneigti, bet padaryti jį vėl perregimą. Nuosekliai tad yra ne tiek svarbu žiūrėti į patį mitą, kiek stengtis suvokti jam grąžintą perregimumą" [44]. Svarbu ne tai, ką mitas pasakoja savo vaizdais, o tai, kas pro šiuos vaizdus regėti mito pagrinduose: ne tai, ką mitas sako, bet tai, ką jis reiškia.

Tačiau kodėl visa tai yra galima ir net būtina? Kodėl yra galima pro mito vaizdą regėti jo prasmę? Kodėl reikia išvilkti mitą iš jo pasakojimo ir atskleisti jame bendrą idėją?

Kas yra mitas? Šis klausimas buvo pateiktas garsiam senovinės religijos ir klasikinių kalbų tyrėjui K. Kerenyi 1965 m. viename suvažiavime Freiburge (Br.). Kerenyi atsakė į jį graikų mąstytojo Salustijaus (gyv. 4 šimtm. po Kr. ir priklausiusio neoplatonikų krypčiai: nemaišyti jo su romėnų istoriku Salustiju, gyv. 1 šimtm. po Kr.) žodžiais iš jo veikalo „Apie dievus ir pasaulį": „Tai niekados neįvyko, bet tai yra visados" [45]. Šis posakis iš tikro išreiškia mito esmę, tačiau jis reikalingas paaiškinti. Kerenyi tai padarė pasigaudamas visiems žinomo Antigonės mito. Antigonė nėra niekad gyvenusi; jos mite pasakojamo žygio, esą ji palaidojusi savo brolį Poliniką prieš tirono valią, ji niekad nėra atlikusi („tai niekados neįvyko"). Tačiau Antigonė gyvena visados, kur meilė artimui susikerta su neteisingais įstatymais ir kur žmogus paklauso ne įstatymo, bet meilės. Antigonė, kalbėjo Kerenyi, „yra žmogiškosios egzistencijos pirmavaizdis" (t. p.). Visur, kur tik ši žmogiškoji egzistencija virsta veiks-

mu, kur tik žmogus įvykdo Antigonės posakį „ne nekęsti, bet mylėti aš esu", visur ten Antigonė virsta tikrove. Ji niekad nėra gyvenusi, bet visados yra gyva. Jos žygis niekad nebuvo atliktas, bet jis esti atliekamas ir šiandien, kai partizanų kovose kritusių vyrų seserys ar žmonos naktį išvagia aikštėse pamestus lavonus ir juos palaidoja. Antigonė ir jos žygis yra vaizdai, bet jie nėra įvykiai. Jie yra individualūs pasakojime, bet jie yra bendri patys savyje. Jie neturi tam tikrame laike ir tam tikroje vietoje atsitikusio įvykio pobūdžio ir todėl nėra vienkartiniai. Jie yra galimi pakartoti ir iš tikro yra nuolatos kartojami („tai yra visados").

Tuo mitas kaip tik ir skiriasi nuo istorijos. Tai, ką Salustijus teigė mito atžvilgiu: „tai niekados neįvyko, bet tai įvyksta visados", istorijos atžvilgiu reikia kaip tik apkreipti: „tai įvyko tik sykį, ir to nebėra niekados". Vienkartiškumas yra istorijos esmė. Bendrumas yra mito esmė. Mitas visados yra dabartinis, nes jo turinys yra dvasinė reikšmė, vadinasi, tai, kas stovi viršum laiko ir erdvės. Istorija yra visados praėjusi, nes ji yra įvykis laike ir erdvėje. Mitas yra vyksmas sąmonėje. Istorija yra įvykis šalia sąmonės. Todėl mitas niekados nėra būtinė, bet tik prasmeninė tikrovė: Antigonė ne būna, bet tik reiškia. Tuo tarpu istorija yra visados būtinė tikrovė: Napoleonas būna, bet ne reiškia. Be abejo, galima ir istorijoje rasti prasmės, tačiau ši prasmė tam ar kitam istoriniam įvykiui, tam ar kitam istoriniam asmeniui yra priskiriama tik vėliau, arba šis įvykis ar asmuo yra nuvienkartinamas ir tuo pačiu nuistorinamas, paverčiant jį mitu. Šiuo atveju įvykis ar asmuo netenka vienkartiškumo ir virsta bendrybe. Kad tai iš tikro yra galima, rodo F. Dostojevskio romanas „Nusikaltimas ir bausmė", kuriame Napoleonas yra suvokiamas kaip prievartinio žmogaus idėja. Šio romano vyriausias veikėjas Rodionas Raskolnikovas nori tapti Napoleonu ir, kad juo taptų, kad peržengtų savo kaip utėlės būtį ir pereitų į aukštesnio žmogaus plotmę, jis nužudo senutę palūkininkę. Raskolnikovas nori tapti anaiptol ne istoriniu Napoleonu, nes juo niekas tapti negali: istorinis Napoleonas yra vienkartinis. Jis yra buvęs vieną sykį, ir jo nebebus niekados. Kas yra visados, yra ne Napoleonas, bet šio vardo nešama bendra prievartos ir galios idėja. Dostojevskis istorinį Napoleoną nuistorina, paverčia idėja ir leidžia Raskolnikovui mėgintė

šią idėją įkūnyti savame gyvenime. Tuo būdu Napoleono istorija virsta Napoleono mitu: Napoleonas darosi gyvas visados ten, kur vienas žmogus mėgina valdyti kito žmogaus gyvybę, tapdamas jo buvimo ar nebuvimo teisėju. Šitoks istorijos pavertimas mitu yra didžios svarbos, kad suprastume, kas dabartinėje numitinimo teorijoje daroma su Krikščionybe.

Pati tad mito sąranga leidžia ir net reikalauja, kad jis būtų numitintas, vadinasi, kad būtų atskleista ana, kaip Platonas sakė, jame glūdinti paslėpta prasmė. Tiesa, mitas stovi prieš mūsų dvasios akis kaip individualus vaizdas: kaip Antigonė, kaip Prometėjas, kaip Sizifas ir t. t. Kadangi tačiau šis vaizdas yra vaizdas ne kokios nors būtybės, o tik tam tikro prasmens, todėl mitas ir prašosi suvokiamas kaip prasmuo, vadinasi, kaip nurodymas į tam tikrą reikšmę. Jei mitas pasilieka suprastas kaip tikrovinė būtis, o ne kaip prasmuo, jis neatlieka savo uždavinio, kuriam jis buvo sukurtas. Nešdamas savyje paslėptą prasmę, jis ir nori šią prasmę atskleisti bei joje gyventi. Antigonės mitas juk ne tai mums papasakoja, kad kažkada ir kažkur gyvenusi moteris Antigonė, palaidojusi savo brolį, nepaisydama valdovo draudimo. Jeigu tokia moteris ir būtų gyvenusi, tai jos veiksmas būtų bereikšmis, jeigu jis neatskleistų ano, kaip Kerenyi sako, žmogiškosios egzistencijos pirmavaizdžio. Šį tad pirmavaizdį Antigonės mitas kaip tik ir stengiasi pasakoti bei perduoti iš kartos į kartą. Mitas nori gyventi kaip bendra idėja. Užtat ir jo numitinimas yra ne jo žalojimas ar naikinimas, bet priešingai, jo palaikymas ir atbaigimas. Jeigu mitas yra tai, kas niekados neįvyko, bet visados yra, tai šis „visados", ši nuolatinė jo dabartis kaip tik ir laikosi ne jo vaizdu, bet jo prasme. Jei Antigonė niekad nėra gyvenusi, tai savaime klausiame, ką gi šis vaizdas reiškia. Numitinimas kaip tik patenkina mūsų klausimą ir tuo būdu mitą atbaigia, sykiu jį įtvirtindamas mūsų sąmonėje. Mitas gyvena tuo, kad jis esti nuolatos numitinamas, vadinasi, nuolatos išvelkamas iš vaizdinio jo apvalkalo ir paverčiamas idėja.

Mito ir numitinimo santykių samprata yra mums būtinai reikalinga, kad įžvelgtume, kaip senovės išminčiai buvo nusiteikę Krikščionybės atžvilgiu. Pasirodžius Krikščionybei helenistiniame pasaulyje, graikų filosofija buvo mitus jau numitinusi; ji jau buvo paskaičiusi jų pagrin-

duose glūdinčias bendras idėjas ir jas net įėmusi į savas sistemas, aiškinančias pasaulį bei žmogų. Be abejo, minios sąmonėje mitologija ir toliau tebegyvena savo vaizdais kaip tikrovinė būtis. Tačiau tai buvo laikoma nesubrendusiu, nekritišku, beveik vaikišku mitų pažinimu. Subrendęs ir kritiškas jų pažinimas pro mito vaizdą regėjo paslėptą prasmę ir šią prasmę kėlė aikštėn, visiškai nesidomėdamas, kokiu vaizdu ji buvo išreikšta. Helenistiniame tarpsnyje tikros mito prasmės atskleidėjas buvo nebe kunigas ar augūras, bet filosofas arba išminčius. Kunigas ir augūras buvo pažeminti į minios rangą, kuria taip bodėjosi Horacijus, sakydamas jos nekenčiąs ir ją nuo savęs stumiąs: „Odi profanum vulgus et arceo".

Atėjus Krikščionybei į graikiškai-lotyniškos kultūros erdvę, senovės išminčiai galvojo, esą jie turį reikalo, tiesa, su nauja religija, tačiau esančia tokio pat pobūdžio kaip ir visos kitos religijos, kurių anuo metu nemaža keliavo iš Rytų ir ieškojosi šalininkų helenistiniame pasaulyje. Jie domėjosi šia nauja religija, kaip tai mums liudija Apaštalų darbų knyga (plg. *17, 18—20*). Todėl ir Paulius, sąmoningai nešęs Evangeliją pagonims (plg. *Gal 2, 9*), kalbėjo ne tik Atėnų sinagogoje tikėjimo atstovams, bet ir „miesto aikštėje" pasaulio išminčiams, ginčydamasis su epikūrininkais ir stoikais, vadinasi, su vyraujančiomis ano meto filosofijos srovėmis (plg. *Apd. 17, 17—18*). Šių srovių atstovai laikė Paulių „naujų dievų" skelbėju ir todėl norėjo patirti, „koks tas naujas mokslas", kurį jis skelbiąs *(Apd 17, 19—19)*. Jie tikėjosi, kad naujas tikėjimas pateiksiąs jiems ir naujų idėjų ir kad jie su šiuo nauju tikėjimu galėsią taip lygiai elgtis kaip ir su visomis esančiomis ar buvusiomis religijomis. Nes kiekviena jiems lig tol pažįstama religija atsinešdavo su savimi mitų, kuriuos jie numitindavo ir tuo būdu atskleisdavo atitinkamos religijos idėjas bei sąvokas. Lygiai taip jie manė galėsią santvkiuoti ir su Krikščionybe.

Apaštalų darbų knyga mums labai kukliai pasakoja, kaip stoikai ir epikūrininkai pakvietę Paulių kalbėti Atėnų areopage, vadinasi, rinktinių graikų tautos asmenų susirinkime. Tačiau šio pakvietimo pagrindas yra labai būdingas ir mūsų klausimui nepaprastai svarbus: „Tu skelbi mūsų ausims kažin ką nauja. Tad mes norime žinoti, kas tai būtų" *(Apd 17, 20)*. Šisai toks paprastas dėmesys yra savo esmėje betgi lygiai tokios pat prasmės

kaip ir Platono nusistatymas Homero papasakoto mito atžvilgiu, būtent: senovės išminčiai anaiptol nenorėjo Pauliaus skelbimo suprasti žodiškai. Paulius jiems kasdien miesto aikštėje buvo skelbęs „Jėzų ir prisikėlimą" *(Apd 17, 18)*. Tai buvo iš tikro negirdėti ir graikų filosofų ausim kažkokie nauji dalykai. Tačiau ne jais šie filosofai domėjosi, nes iš Pauliaus lūpų jie manė girdį tik vaizdinį kažko kito pasakojimą, kaip tai darė visos mitais pagrįstos religijos. Tačiau šiuo vaizdiniu apvalkalu jie buvo nepatenkinti, nes jie nežinojo, ką jis reiškia. Pauliaus pateiktuose jiems vaizduose jie ieškojo paslėptos prasmės, bendros idėjos, kaip ir Platonas Homero mite apie pasaulio atsiradimą. Štai kodėl jie pakvietė Paulių pakalbėti areopage. Čia, išmintingų, mokytų ir vadovaujančių asmenų akivaizdoje, Paulius kalbėsiąs nebe vaizdais, bet atskleisiąs jiems tikrąją savo mokslo prasmę. Čia jis jiems aiškiai pasakysiąs, „kas tai būtų" *(Apd 17, 20)*. Paulius į areopagą nuėjo ir kalbėjo.

Tačiau koks buvo visų anų išminčių nusivylimas girdint, kad Paulius ir toliau dėsto jiems tąjį „kažin ką nauja" tik vaizdais, o ne idėjomis. Graikai galvojo, Paulius esąs filosofas, todėl miesto aikštėje, kalbėdamas miniai, galįs naudotis vaizdais ir mitais. Bet čia, akivaizdoje jam lygaus rango asmenų, jis turįs kalbėti kitaip; jis turįs aną Jėzų ir Jo prisikėlimą, skelbtą aikštėje, išvilkti iš vaizdinio konkretumo ir atskleisti šiuo konkretumu pridengtą bendrą idėją. Betgi Paulius savo kalboje ir toliau buvo visiškai konkretus: jis skelbė, kad Dievas „nustatė dieną, kurią teis Žemės rutulį teisingai per Vyrą, kurį paskyrė. Jis padarė Jį patikimą visiems, prikeldamas Jį iš mirusiųjų" *(Apd 17, 31)*. Tarp Pauliaus skelbimo Atėnų miesto aikštėje ir Atėnų areopage, vadinasi, tarp skelbimo paprastai miniai ir rinktiniams išminčiams nebuvo jokio skirtumo: ir vieniems, ir kitiems jis skelbė Prisikėlusįjį visai konkrečiai, nepaversdamas Jo jokia bendra idėja. Areopago dalyvių nusivylimas buvo didžiulis: vieni „ėmė tyčiotis" iš Pauliaus, o kiti, mandagesnieji, jam sakė: „Pasiklausysime tavęs apie tai kitą kartą" *(Apd 17, 32)*. Kas čia įvyko? Kodėl Paulius kalbėjo tiek miesto aikštėje, tiek areopage lygiai tą patį? Kodėl graikai savo lūkesčiuose — iš Pauliaus išgirsią kažką nauja — buvo apvilti? Ar dėl Pauliaus nesugebėjimo skelbti Evangeliją taip, kad ją suprastų helenistiškai mąstą žmonės? Ar dėl

neatitikimo tarp kerigmos ir ano meto sąvokų bei kategorijų? O gal čia buvo paskelbta tai, kas jokioje vietoje — vis tiek ar ši vieta yra paprastos minios susibėgimas, ar išminčių susirinkimas — ir jokiu metu negali būti kitaip skelbiama?

Areopago išminčių nusivylimo pagrindas slypėjo tame, kad jie Krikščionybę pergyveno lygiomis su visomis kitomis religijomis ir todėl manė galį su ja taip lygiai ir elgtis. Tačiau iš Pauliaus kalbos jie patyrė, kad jos skelbimas nesiduoda perkeliamas į kitų religijų plotmę. Visos kitos graikų išminčiams žinomos religijos buvo ne kas kita, kaip mitologijos. Jų skelbiami įvykiai niekados nebuvo įvykę, bet jie įvykdavo visados, kai žmonės elgdavosi pagal tą ar kitą mitais išreikštą idėją. Visos religijos buvo tad esmėje ne kas kita, kaip etinės sistemos. Bet štai ateina nauja religija, kuri skelbia, kad jos įvykiai yra tikrai įvykę ir tai tik vieną vieninteliį kartą, vadinasi, kad jie yra ne mitiniai, bet istoriniai. Jėzaus gimimas Betliejuje, Jo gyvenimas Nazarete, Jo veikla Palestinoje, Jo mirtis Jeruzalėje, Jo prisikėlimas iš kapo, priklausiusio Juozapui iš Arimatėjos, — visa tai skelbė apaštalai kaip tikrus ir nebepasikartojančius įvykius. Svarbiausia tačiau buvo tai, kad šie įvykiai turėjo liudytojų. Krikščionybės platintojai tvirtinte tvirtino, kad jie skelbia tai, ką girdėję, ką „savo akimis" matę, į ką įsižiūrėję ir ką savo rankomis čiupinėję *(1 Jn 1, 1)*: „Ne gudriai pramanytomis pasakomis sekdami, mes paskelbėme jums mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus galybę ir atėjimą, bet po to, kai buvome Jo didenybės regėtojais" *(2 Pt 1, 16)*. Joks mitų skelbėjas negalėjo šauktis liudytojų. Joks žmogus negalėjo teigti esą matęs, kaip Antigonė vogusi savo brolio kūną ir jį laidojusi, kaip Prometėjas nešęs ugnį iš dangaus ir mokęs žmones menų bei mokslų, kaip Sizifas stūmęs uolą į kalną. Ne! Mitas ir liudijimas išskiria vienas kitą. Tai žinojo visų mitologijų skelbėjai bei aprašytojai, todėl jie niekados nemėgino savo skelbimo grįsti liudytojais, kurie mitinius nuotykius būtų regėję ar buvę jų dalyviai. Nuosekliai tad visos mitais pagrįstos religijos buvo istorinės tik ta prasme, kad jos buvo atsiradusios istorijos eigoje. Tačiau jos visos buvo neistorinės savo esme, nes savos tiesos jos negrindė istoriniais įvykiais. Jų tiesa glūdėjo tik toje ar kitoje idėjoje.

Visai priešingai yra su Krikščionybe. Ji rymo ne ant

tos ar kitos idėjos — tegu ši idėja būtų ir kilniausia, — bet ant tam tikrų visiškai tikrovinių ir todėl istorinių įvykių: Jėzaus iš Nazareto gimimo, mirties ir prisikėlimo. Krikščionybės mokslas, susiklostęs tam tikra sistema, yra ne pirmykštis, o išvestinis dalykas. Jis yra tik išvada iš žmogaus santykio su anais grindžiamaisiais įvykiais. Tai labai aiškiai regime mūsų jau kiek anksčiau nagrinėtoje Petro kalboje. Petras Jeruzalėje, kaip ir Paulius Atėnuose, pasakojo klausantiesiems ne kokias nors naujas idėjas, bet „didžius Dievo darbus", būtent Jėzų ir Jo prisikėlimą. Tiktai pačioje kalbos pabaigoje, kai šių įvykių klausant buvo paliesta žmogaus egzistencija, žmonės klausė apaštalus: „Ką mes turime daryti, vyrai broliai?" *(Apd 2, 37)*. Iš atsakymo į šį egzistencinį klausimą savaime turėjo gimti dorinis mokslas, nurodąs, kaip žmogus turi elgtis, jei Jėzus yra prisikėlęs ir išaukštintas; ką žmogus turi daryti, jei Jėzus yra už jį kentėjęs ir miręs; kaip jis turi gyventi, jei šis mirusis ir prisikėlusis Jėzus yra gyvas amžinai ir esti su mumis ligi pasaulio pabaigos. Betgi visi šie klausimai, kurie sudaro krikščioniškąją etiką, yra tik išvada iš tikėjimo į anuos tikrovinius bei vienkartinius įvykius, vadinasi, istorinius tikra šio žodžio prasme. Krikščionybė tuo ir skiriasi nuo visų kitų religijų, kad ji visų pirma skelbia ne teoriją, bet įvykį; kad ji visų pirma yra ne etika, bet didžių Dievo darbų kerigma, darbų, susitelkusių apie Jėzaus asmenį ir jo gyvenimą. Dorinė teorija, be abejo, yra būtina. Tačiau ne ji yra Krikščionybei būdinga, kaip tai yra visose kitose religijose. Krikščioniškasis „privalo" plaukia iš tikrovinio „yra". Krikščioniškoji etika yra pagrįsta ne kuria nors racionaliai suvokiama idėja, bet paliudytais istoriniais įvykiais.

Šitas tad pagrindinis Krikščionybės bruožas kaip tik ir buvo graikų išminčiams nesuprantamas. Jeigu Paulius būtų kalbėjęs, esą Jėzus kasmet miršta ir prisikelia kaip Dionisas, areopago vyrai būtų jį supratę be sunkumų; jie būtų gal tik jį paklausę, ką naujo šitokia Jėzaus „mirtis" ir šitoks Jo „prisikėlimas" mums teikia šalia Dioniso tokios pat „mirties" ir tokio pat „prisikėlimo". Tačiau pats skelbimas jiems būtų buvęs priimtinas be niekur nieko, nes tai būtų buvęs tik vaizdas, turįs prasmę, bet nesąs tikrovė. Paulius betgi skelbė Jėzaus mirtį bei prisikėlimą kaip vienkartinius ir tikrovinius įvykius: Jėzus mirė vie-

ną sykį; daugiau jis nebemiršta (plg. *Žyd 9, 25—28*); Jis vieną sykį pasiaukojo už žmones, o antrą sykį pasirodys pasaulio teistų (plg. *Apd 17, 31; Žyd 9, 28*). Taigi tarp Jėzaus ir Dioniso nėra jokio panašumo. Dioniso negalima statyti šalia Pauliaus skelbiamo Jėzaus, nes Dionisas yra tik prasmuo, o Jėzus ir Jo prisikėlimas — tikrovė. Ką tad galėjo graikų išminčiai šitokio skelbimo akivaizdoje manyti? Čia yra galimi tik du atoveikos būdai: klausytojų Jeruzalėje ir klausytojų Atėnuose. Jeruzalės klausytojai, girdėdami apie Jėzų, Jo mirtį ir prisikėlimą, klausė, ką jie turį daryti, nes Petro skelbimą jie suprato kaip įvykių kerigmą. Atėnų klausytojai, girdėdami tą patį skelbimą iš Pauliaus lūpų, tyčiojosi ir skirstėsi kas sau, nes įvykių kerigmą jie laikė nesąmone. Jeigu Krikščionybė pačiuose savo pagrinduose yra ne idėja, bet įvykis, tai tik šie du atoveikos būdai ir yra galimi, nes arba skelbiamas įvykis yra tikrai buvęs, arba pasakojimas apie jį yra nesąmonė. O jei pasakotojas dar prisispyręs tvirtina, esą jis pats yra aną įvykį regėjęs, todėl jo pasakojimas esąs nepaneigiamas, tai belieka arba juo tikėti, arba mandagiai tarti: „Apie tai pasiklausysime tavęs kitą sykį", tuo tyliai išreiškiant, kad skelbėjas yra laikomas bepročiu, kaip tai aiškiai Pauliui pasakė romėnas Festas, išgirdęs jį kalbant irgi apie Jėzų ir prisikėlimą (plg. *Apd 26, 24*). Štai kodėl Paulius ir rašė, kad krikščioniškoji Evangelija yra „pagonims paikybė" *(1 Kor 1, 23)* ir tai tokia paikybė, jog ji, kaip pastebi K. Jaspersas, „graikų buvo laikoma tik keista ir todėl nediskutuotina"[46].

Kodėl betgi mitai graikų išminčių nebuvo laikomi paikybe? Juk ar Homero pasakojimas apie Okeaną kaip pasaulio tėvą ir Tetę kaip pasaulio motiną yra įtikimesnis negu Pauliaus pasakojimas apie Vyrą, prikeltą iš mirusiųjų ir padarytą pasaulio teisėju? Anaiptol! Pauliaus skelbimo paikybė glūdėjo, graikų pažiūra, tame, kad jis savo pasakojimo turinį skelbė kaip įvykį istorijoje, tuo tarpu Homeras pasakojo apie Okeaną ir Tetę kaip prasmenis sąmonėje. Jeigu mitas yra tos ar kitos idėjos vaizdas, tai šis vaizdas gali būti ir labai keistas, tačiau pati idėja galioja ir tokiu atveju. Pasaulio išmintis arba filosofija net ir keisčiausio vaizdo atveju gali pajėgti atskleisti jame glūdinčią idėją, paties vaizdo per daug nepaisydama ir jo keistumu nesipiktindama. Štai kodėl mi-

tai graikų ir nebuvo laikomi paikybe, nors savo vaizdais jie ne sykį yra labai keisti. Bet ką gali išminčius daryti su tokiu pasakojimu, kurį jis laiko keistybe, o pasakotojas — tikru įvykiu, turinčiu net liudytojų? Jeigu Jėzaus gimimas yra Dievo tapimas žmogumi, jeigu šis žmogumi tapęs Dievas tikrai miršta ir paskui tikrai prisikelia, tai visų šių įvykių akivaizdoje išminčius jaučiasi esąs sujukęs ir nežinąs ką begalvoti. Kaip išminčius jis gali visa tai laikyti tik mitu, vadinasi, pasakojimu, turinčiu tam tikrą reikšmę, bet ne tikrovinę būtį. Jeigu betgi visa tai nėra mitas, o tikras įvykis, tai išminčius pareiškia, kad visa tai esanti nesąmonė, ir nusigręžia nuo jos, jos nesvarstydamas. Juk tikro ir vienkartinio įvykio negalima paversti teorine ir bendra idėja. Krikščionybės akivaizdoje pasaulio išmintis pasirodo esanti visiškai bejėgė. Tai graikų išminčiai patyrė areopage Pauliaus kalbos metu. Tai patyrė ir mūsų amžiaus išminčiai, kai Bažnyčia griežtai pakartodama pasisakė už evangelijos aprašomų įvykių istoriškumą.

Pasaulio išminties bejėgiškumas Krikščionybės akivaizdoje išeina aikštėn dar vienu atžvilgiu, kuris yra ne menkesnės svarbos kaip ir įvykių istoriškumas. Visi Krikščionybės įvykiai, ant kurių ji rymo, turi asmeninį subjektą, būtent Jėzų iš Nazareto. Tai nėra bevardžiai įvykiai, kaip revoliucijos, karai, ūkinės krizės, epidemijos, kultūrų nuosmukis ir t. t. Šios rūšies įvykiai yra taip pat istoriniai, tačiau jie neturi aiškaus asmeninio subjekto, kuris būtų juos pažadinęs ir tuo būdu būtų jų autorius bei nešėjas. Tuo būdu Krikščionybės viduryje stovi Jėzaus asmuo, į kurį visi įvykiai eina arba iš kurio jie išeina. Kristus yra tikrasis jų autorius. Be Jo jie būtų nereikšmingi ir neprasmingi. Nuosekliai tad ir evangelijos kaip įvykių kerigma telkiasi ne apie įvykius kaip tokius, bet apie Jėzų Kristų kaip tikrąjį visų šių įvykių pagrindą, subjektą, tikslą. Ne tai pagrindė Krikščionybę, kad kažkas būtų buvęs prikeltas iš mirusiųjų arba kad prikėlimas kaip toks būtų žmones sujaudinęs savo nuostabumu. Anaiptol! Krikščionybę pagrindė tai, kad ne kas kitas, o Jėzus iš Nazareto prisikėlė iš mirusiųjų, pasiuntė apaštalus į visą pasaulį Evangelijos skelbtų ir buvo paimtas į dangų kaip Viešpats. Krikščionybės atstovai tai žinojo labai gerai. Jėzus prikėlė iš mirusiųjų Lozorių, vieną mergaitę ir vieną jaunikaitį (plg. *Mt 9, 24—25; Lk 7, 11—*

15). Bet jei Jis pats būtų Juozapo iš Arimatėjos kape supuvęs, nebūtų buvusios jokios Krikščionybės, nes kiekvienas skelbimas būtų tokiu atveju buvęs tik mitinis pasakojimas, turįs reikšmę, bet nesąs tikrovė. Todėl ir tikėjimas į tokį pasakojimą būtų buvęs tuščias, nes tai būtų buvęs tik įžvelgimas kokios nors šiame pasakojime glūdinčios bendros idėjos, kuri nieko neišgelbsti: „Jei Kristus neprisikėlė, tai <...> jūs dar tebesate savo nuodėmėse" *(1 Kor 15, 17)*, vadinasi, atpirkimas dar nėra įvykęs, ir Krikščionybė negali nieko daugiau žmogui duoti, ko nebūtų davusios ir prieš ją buvusios religijos, būtent keletą padoraus elgesio taisyklių. Taip yra ne tik su prisikėlimu, bet ir su visais kitais įvykiais. Visi jie yra Krikščionybės siejami su Jėzaus Kristaus asmeniu kaip Jo paties įvykiai. Todėl aiškiu atkritimu graikiškon mitologijon skamba K. Rahnerio minimas pavyzdys, kaip vieno teologų suvažiavimo JAV metu kažkuris europietis teologas (Rahneris jo vardą nutyli) teigęs, esą jam niekas Krikščionybėje nepasikeistų, jei Jėzus iš Nazareto nebūtų iš viso gyvenęs[47]. Pavyzdys nepaprastai būdingas, nes jis rodo, kaip stipriai graikų areopago išminčių santykis su Krikščionybe yra prasiveržęs modernioje sąmonėje. Juk Jėzaus istorinio nebuvimo atveju visi Krikščionybės įvykiai netektų subjekto ir virstų tik mitiniais vaizdais, o Krikščionybė — mitologija, stovinčia toje pačioje plotmėje kaip ir visos kitos mitologijos.

Būdamas Krikščionybės vienintelis pagrindas (plg. *1 Kor 3, 11*), Jėzus Kristus padaro, kad nėra jokios viena kuria idėja ar ištisa idėjų sistema išreikštos Krikščionybės esmės. Nėra jokio krikščioniškojo mokslo, kuris neturėtų tiesioginio ryšio su Kristaus asmeniu. „Krikščioniškosios Dievo sąvokos ir krikščioniškosios tiesos, — sako R. Guardini,— negalima atsieti nuo konkretaus Kristaus. Krikščioniškasis mokslas yra krikščioniškas tik tol, kol yra tarsi imamas iš Jėzaus lūpų, kol yra gyvai suvokiamas tik ryšium su Jo buvimu bei veikimu. Nėra jokios nuo Jo atjungtos ir laisvoje sąvokų erdvėje išreikštos „Krikščionybės esmės". Krikščionybės esmė yra Jis pats: tai, kas Jis yra; iš kur Jis ateina ir kur eina; tai, kas Jame ir Juo gyvena" [48]. Nuosekliai tad ir krikščioniškoji kerigma yra ne kokios nors dorinės ar socialinės teorijos dėstymas, bet žmogaus supažindinimas su Jėzaus asmeniu, tapusiu kaip ir mes (plg. *Žyd 2, 17; Fil 2, 7*),

kentėjusiu ir mirusiu mūsų „nuodėmėms pašalinti" *(Žyd 9, 28)* ir prisikėlusiu „kaip užmigusiųjų pirmonė" *(1 Kor 15, 20)*. Ši kerigma iš esmės skiriasi nuo bet kurios kitos religijos skelbimo, kaip tai pareiškė ir šv. Paulius, rašydamas korintiečiams: „Žydai reikalauja stebuklų, ir graikai ieško išminties, bet mes skelbiame Kristų, prikaltąjį ant kryžiaus" *(1 Kor 1, 22)*. Žydiškas stebuklų reikalavimas yra būdingas pergyvenimui Dievo kaip galybės, kuri, tiesa, gali būti ir labai sukrečianti, tačiau nebūtinai turi būti asmeninė. Graikiškas išminties ieškojimas yra būdingas pergyvenimui Dievo kaip idėjos, kuri, sakysime, Platono moksle susilieja su gėrio idėja, tačiau asmeninio pavidalo neįgyja. Izraelio religija buvo Dievo Stebukladario kerigma, kaip tai ryškiai rodo Mozės giesmė (plg. *Iš 15, 1—18*), nes Dievo stebuklai Izraelio istoriją pagrindė ir ją nuolatos lydėjo. Todėl žydai buvo visiškai nuoseklūs reikalaudami, kad ir krikščioniškoji kerigma būtų paliudyta stebuklais kaip Kristaus galybės ženklais. Graikiška religija buvo išminties kerigma, reiškiama mitais ir juose glūdinčiomis metafizinėmis ar etinėmis idėjomis. Todėl graikai taip pat buvo nuoseklūs, ieškodami Krikščionybėje išminties naujų idėjų pavidalu. Krikščionybės atstovai neneigė nei stebuklų, nei išminties. Tačiau tiek viena, tiek kita jie siejo su Jėzaus asmeniu ir todėl skelbė Jį kaip „Dievo galybę ir Dievo išmintį" *(1 Kor 1, 24)*. Bet kaip tik tai buvo žydams papiktinimas, o graikams — paikybė (plg. *1 Kor 23*). Papiktinimas todėl, kad Jėzus, kuris leidosi nukryžiuojamas ir išjuokiamas („jei tu Dievo Sūnus, nuženk nuo kryžiaus", *Mt 27, 40*), negalėjo būti, žydų pažiūra, Dievo kaip Galybės apreiškimas ir todėl nė pasaulio gelbėtojas. Paikybė todėl, kad Jėzus, skelbiamas kaip tikrai gyvenęs asmuo, negalėjo, graikų pažiūra, būti bendra idėja ir tuo pačiu nė išmintis, nes išmintis visados yra bendrybė; ji niekad nėra vienos kurios asmenybės išraiška. O jeigu Jėzus pats apie save sako „aš esu tiesa", tai graikams visa tai atrodė tik kaip nesvarstytina paikybė — daugiau nieko. Jėzaus Kristaus asmens konkretumas kaip tik ir neleido įjungti Krikščionybės nei į žydiškąjį, nei į graikiškąjį Dievo pergyvenimą, nes krikščioniškasis Dievas buvo nebe galybė ir nebe idėja, o visiškai asmeninė Dievo ir žmogaus sąjunga Jėzuje Kristuje.

Yra tad du dalykai, kaip matome, kurie saugo Krikščionybę, kad ji nebūtų paversta idėjine bendrybe, būtent jos įvykių istoriškumas ir Jėzaus iš Nazareto kaip šių įvykių nešėjo asmeniškumas. Nėra jokios neistorinės Krikščionybės idėjos prasme; yra tik istorinė Krikščionybė įvykio prasme. Iš kitos pusės, nėra taip pat jokios Krikščionybės bevardžio istorinio vyksmo prasme; yra tik vardinė Krikščionybė Jėzaus Kristaus veikimo Bažnyčioje prasme. Šių dviejų dalykų — istoriškumo ir asmeniškumo — negalima iš Krikščionybės pašalinti ar pastumti į šalį, nesužalojus jos pačios, nes juodu yra Krikščionybei ne prijungti iš šalies, ne atsiradę joje atsitiktiniu būdu, bet juodu yra šaltiniai, iš kurių Krikščionybė yra ištekėjusi ir savo būtyje nuolatos maitinama.

Bet kaip tik šie abu dalykai ir yra pasaulio išminčių pergyvenami kaip paikybė — ne tik Atėnų areopage, bet ir šiandien. Dabartinis žmogus, kaip teologai mūsų laikais teigia, nusisuka nuo Krikščionybės lygiai tuo pačiu pagrindu kaip ir Atėnų areopago nariai: jam yra nesvarstytinas krikščioniškasis paikybės pobūdis. „Šiandien žmogus, — sako K. Rahneris, — daugybę teologinių teiginių pergyvena kaip mitinius dalykus (Mythologeme) ir todėl rimtai mano negalįs juos tikėti" [49]. Tokios pat nuomonės vra ir Th. Sartorys: „Šiandienos žmogui, kritiškai skaitančiam Šventraštį ir susipažinusiam su astronomijos, geologijos, evoliucijos teorijos, antropologijos, palyginamojo religijų mokslo duomenimis, visas dieviškasis išganymo planas atrodo toks atstumiantis, jog jau pats jo pasakojimas daro jam piktos išjuokos įspūdį" [50]. Tokių pasisakymų galima šiandien teologinėje literatūroje rasti iki valios. Visi jie liudija, kad nusigrįžimas nuo Krikščionybės giliausia prasme glūdi ne Bažnyčios kaip įstaigos nepajėgume susidoroti su socialiniais reikalais, ne jos didesniame ar mažesniame nutolime nuo pasaulio, ne jos viršininkų autoritetizme, kaip šiandien dažnai girdime sakant, bet pačios krikščioniškosios kerigmos esminėje paikybėje. Pergyvenama kaip nesvarstytinas dalykas dėl paikaus savo pobūdžio, ši kerigma kaip tik ir neranda atgarsio moderniame žmoguje. Paikybės pobūdis dabar yra pati didžiausia kliūtis Evangelijai pasiekti mūsų amžiaus išminčių širdį, kaip kad ji yra buvusi ir apaštalų laikais.

3. KRIKŠČIONYBĖS SUMITINIMAS

Tuo būdu savaime prieiname prie paties svarbiausio klausimo: kaip būtų galima pašalinti šį paikybės pobūdį ir tuo būdu padaryti Krikščionybę moderniam žmogui priimtiną arba bent svarstytiną? Atsakydami į šį klausimą, norėtume eiti ne atotraukos keliu, bet — kaip ir numitinimo atveju — panagrinėti keletą būdingų pavyzdžių, kuriuose aiškiai glūdi minėtos savybės — asmeniškumas ir istoriškumas, — kurie tačiau yra perprasminami ir kaip tik todėl netenka ano paikybės pobūdžio. Šie pavyzdžiai liečia Kristaus asmenį ir du pagrindinius Jo gyvenimo įvykius: gimimą ir prisikėlimą. Juos renkamės visai sąmoningai, nes jie labiausiai moderniam žmogui atrodo esą paikybės. Todėl jų apvalymas nuo šios paikybės kaip tik geriausiai ir gali mums parodyti, kas gi iš tikro yra ana numitinimo teorija. Taip pat sąmoningai šiuos pavyzdžius imame: pirmą iš moderniosios filosofijos, antrą iš katalikų kerigmos, trečią iš protestantų teologijos, kad parodytume, jog kelias paikybės pobūdžiui nugalėti visose linkmėse yra vienas ir tas pat.

Pirmas pavyzdys liečia, kaip sakyta, Jėzaus Kristaus asmenį. Krikščioniškajam tikėjimui Kristus yra žmogumi tapęs Dievas, vadinasi, tikras Dievas ir tikras žmogus, nešinas tiek dieviškąja, tiek žmogiškąja prigimtimi, jungiamom vieno dieviškojo Logos asmens. K. Jaspersas, garsus egzistencinės filosofijos atstovas, rodos, yra vienintelis tarp moderniųjų mąstytojų, kuris į Kristų mėgino pažvelgti filosofiškai. Reikia pripažinti, kad krikščioniškąjį mokslą apie Kristų Jaspersas yra gerai supratęs ir jį trumpai, bet tiksliai nusakęs: „Krikščioniškajam tikėjimui yra būdinga, kad Dievas tik šį vieną sykį yra įsikūnijęs žmoguje ir kad šis įsikūnijimas yra tapęs Dievo, žmogaus ir pasaulio sampratų vidurkiu. Bet krikščioniškajam tikėjimui yra ypač būdinga štai kas: Dievas dabar yra tikrai kūniškai asmeniniu pavidalu čia pat (gegenwaertig); jis yra visiškai žmogus, kartu betgi ir visiškai Dievas... Tai, kas čia įvykę, yra visų pirma ne mokslo, įstatymo, nurodymo ar vadovavimo perteikimas, bet pirmoje eilėje ir esmingai pačios Dievo esmės apsireiškimas Jo veiksmu, kuriuo Jis tampa žmogumi ir įsijungia į pasaulį, kad pasirodytų jame žemiausiu pavidalu ir didžiausia kančia. Šisai Dievo veiksmas tikėjimui yra istorinė

tikrovė" [51]. Jasperso žodžiai aiškiai rodo, kad krikščioniškoji Kristaus samprata modernaus žmogaus gali būti visiškai teisingai suvokta bei išreikšta ir kad todėl dažnos kalbos apie šio žmogaus nepajėgumą suprasti tai, ką Evangelija sako apie Jėzų, yra prasimanymas. Tačiau ar pats Jaspersas tiki į tai, ką jis anais savo žodžiais taip tiksliai išreiškė? Anaiptol! Truputį aukščiau jis rašo: „Žmogumi tapęs Dievas Kristus filosofiškai yra negalimas" (p. 225). Kodėl? Į tai Jaspersas atsako: „Apreikštajam tikėjimui yra tikrovė, kad objektyvaus faktiškumo pasaulyje pats Dievas tampa istorija tuo, kad Jis laike atlieka eilę apreiškimo veiksmų. Ši amžinojo ir nekintamojo Dievo tikrovė laike, tiesa, nėra pažįstama kaip visiems galiojanti, tačiau tikėjimui ji yra neabejotina. Bet kaip tik čia ir pasirodo nepergalimos nesąmonės. Pirma: tikrovė, jeigu ji tikrovė, yra surandama kiekvieno proto, o ne tik tikėjimo kaip jo turinys. Antra: Dievas kaip transcendencija — „Amžinasis" — nėra tampantis Dievas ir neturi jokios istorijos" (p. 253). Tai reiškia: Dievas kaip transcendencija negali būti laike, negali įeiti į pasaulį ir todėl negali turėti istorijos. Jeigu betgi Jis tapo žmogumi Kristuje, tai tuo pačiu Jis įėjo į pasaulį, būna laike ir turi istoriją. Tai esą, Jasperso pažiūra, prieštaravimas. Arba Dievas yra transcendencija, tada Jis negali įsikūnyti, arba Kristus kaip žmogumi tapęs Dievas yra nesąmonė bei paikybė. Todėl Jaspersas ir sako, kad Kristus kaip „tikras Dievas" yra „pasibaisėtinas dalykas" (eine Ungeheuerlichkeit) (p. 227). Jeigu tačiau krikščioniškasis tikėjimas vis dėlto tvirtina, kad Kristus yra tikrovė ir tai vienkartinė istorinė amžinojo ir nekintamojo Dievo įsikūnijimo tikrovė, tai filosofijai nebelieka nieko kito, kaip tik šį tvirtinimą paskelbti nesvarstytina paikybe arba, Jasperso žodžiais tariant, absurdu (plg. p. 253).

Ar tad nėra filosofijai jokio kelio į Kristų? Yra, ir Jaspersas mano tokį kelią kaip tik suradęs. Kristus kaip žmogumi tapęs Dievas yra „filosofiškai negalimas" (p. 225). Tačiau „Jėzus kaip savotiškas šifras" gali mums kalbėti ir mus įtaigoti (t. p.). Kitaip sakant, Kristus kaip vienkartinis ir tikrovinis transcendencijos apsireiškimas yra neigiamas, bet Kristus kaip galimas šios transcendencijos šifras pripažįstamas (plg. p. 227). Todėl Jaspersas ir verčia mus apsispręsti: „Jėzus kaip šifras arba Jėzus kaip įsikūnijęs (leibhaftiger) Dievas" (p. 27). Krikščioniškasis

tikėjimas apsisprendžia už Kristų kaip įsikūnijusį Dievą, vadinasi, apsisprendžia už prieštaravimą bei absurdą ir todėl darosi filosofiškai nesvarstytinas. Filosofija, Jasperso pažiūra, apsisprendžia už Kristų kaip šifrą ir tuo būdu padaro Jį galimą ne tik svarstyti, bet ir Jį priimti kaip giliai mus įtaigojantį. — Ką tai visa reiškia?

Šifras nėra pati transcendencija, „bet jos kalba", sako Jaspersas [52] ir gražiu pavyzdžiu paaiškina šifro esmę. „Tikrovinė jūra yra mums neišmatuojamybės šifras" (p. 788). Jūra pati savyje anaiptol nėra neišmatuojama: ji turi aprėžtą plotį ir gylį. Tačiau susidūrimas su ja, jos pergyvenimas mūsų viduje leidžia mums neišmatuojamybę pajausti. Taip esą su kiekvienu šifru. Pats šifras nėra transcendencija, kaip jūra nėra neišmatuojamybė (plg. p. 796). Tačiau jis padaro, kad „transcendencija žmogui tampa dabartine" (p. 816). Šifras yra „tarpininkas <...> tarp egzistencijos ir transcendencijos" (p. 793) arba, paprasčiau kalbant, tarp žmogaus ir Dievo. Nes transcendencija, pasak Jasperso, negali būti patirtimi prieinama ir todėl jokiu įrodymu pažinta kaip tikra (plg. p. 847). Betgi šifras gali mums padėti peržengti mūsąją egzistenciją ir tuo būdu leisti transcendenciją nujausti, pergyventi, savo vidumi ją lyg ir užčiuopti. Šia prasme visa gali būti transcendencijos šifrai: gamta ir istorija, žmogus ir jo egzistencija. Šia prasme toks transcendencijos šifras gali būti ir Jėzus iš Nazareto: „Jėzus kaip žmogus gali mus įtaigoti kaip ir kiti žmonės", — sako Jaspersas [53], vadinasi, Jis gali, suprastas kaip šifras, leisti mums nujausti transcendenciją. Tačiau jis pats kaip asmenybė nėra transcendencija arba Dievas. Jis yra tik žmogus, kitų žmonių pakeltas į šifro rangą. Kadangi šifras neturi jokio logiškai verčiamojo pobūdžio — visa gali būti šifras, bet niekas nėra būtinai šifras, — todėl ir Jėzus yra ne būtinas, bet tik galimas transcendencijos šifras. Vienam Jis gali leisti transcendenciją nujausti, kitam — ne. Pačiam Jaspersui, sakysime, Jėzus nėra joks transcendencijos šifras: „Mūsų filosofavimui, — sako jis, — yra neįmanoma mąstyti Kristų kaip šifrą" (p. 227). Jaspersas transcendenciją nujaučia egzistencijos dužlume, o ne Jėzuje iš Nazareto. Tiems betgi, kurie pajėgia Kristų mąstyti kaip šifrą, jis virsta tarpininku tarp jų egzistencijos ir transcendencijos, pats šia transcendencija nebūdamas. Tuo būdu Kristus įsijungia į eilę visų tų dalykų, kurie, kaip

sakyta, leidžia mums transcendenciją nujausti bei pergyventi. Šia prasme Kristus yra filosofiškai galimas, svarstytinas, prasmingas ir įdomus. Suprastas kaip šifras, Jis netenka ano absurdiškumo, kuriuo Jis esti pažymimas, suprastas kaip Dievas. Nuosekliai Jaspersas dar sykį kartoja aukščiau minėtą reikalą apsispręsti Jėzaus akivaizdoje: „Sprendžiamasis taškas yra šifras ar tikrovė?" (p. 253).

Ir štai čia kaip tik ir pradeda mums aiškėti, kokiu būdu būtų galima pašalinti paikybės pobūdį Krikščionybėje. Kristaus asmens atveju paikybė esanti pašalinama tuo, kad Kristus yra suprantamas kaip Dievo šifras. Kristus kaip žmogumi tapęs Dievas esąs paikybė, logiškai negalima ir todėl ontologiškai nereali. Tačiau Kristus kaip Dievo šifras yra filosofiškai įmanomas ir todėl svarstytinas. Jeigu tad Krikščionybė norinti Kristų padaryti moderniam žmogui suvokiamą bei priimtiną, tai ji turinti jį skelbti kaip Dievo šifrą, o ne kaip įsikūnijusį Dievą. Iš tikro šis polinkis šiandien yra pastebimas ne tik teologijoje, bet net ir evangelijų skelbime. Tiesa, ne visados Kristus yra vadinamas Dievo šifru, kaip tai daro Jaspersas, nes šis pavadinimas skamba labai atitrauktai, sunkiai suprantamas ir todėl tiek katalikiškoje, tiek protestantiškoje kerigmoje paprastai vengiamas. Užuot jo esti dabar vartojami kiti Kristaus pavadinimai: tarpininkas, atstovas, mokytojas, pasaulio išsivystymo prasmė, absoliutinė prasmė, Dievo „taip" žmogaus atžvilgiu, Dievo pažadas pasauliui, Dievo apsireiškimo vieta, žmogaus esmės pratęsimas ir t. t. Visi betgi šie pavadinimai slepia savyje šifro esmę: Kristus yra tasai, kuris tuo ar kitu būdu į transcendenciją nurodo. Kad Jis yra pati transcendencija, įėjusi į mūsų prigimtį ir į istoriją, joje pasilikusi ir veikianti ligi pasaulio pabaigos, — ši Kristaus samprata yra stropiai vengiama. Jasperso dilema „šifras ar tikrovė" dabar vis labiau persisveria pirmosios pusės arba šifro naudai.

Tačiau kas gi yra šis Kristus kaip šifras? Kitaip sakant, kas įvyksta su tikėjimo Kristumi, jei mėginame padaryti Jį filosofiškai galimą? Kaip atrodo tasai nuo paikybės pobūdžio apvalytasis Kristus?

Visų pirma Kristus kaip šifras praranda savo vienkartiškumą. Nes, kaip minėta, kiekvienas daiktas ir kiekvienas žmogus gali būti šifras. „Šifras, — sako Jaspersas, —

yra įžvelgiamas (einsehbar) kaip bendrybė" [54]. Ir iš tikro! Juk jeigu šifras yra tarpininkas tarp egzistencijos ir transcendencijos, tai savaime aišku, kad tasai objektas, kuris yra laikomas šifru, yra ne kas kita, kaip bendros *tarpininkavimo idėjos įkūnijimas arba išraiška. Ši gi* tarpininkavimo idėja gali būti įkūnyta bei išreikšta labai įvairiai. Vienkartiškumo ji nereikalauja. Visa gali vaidinti tarpininko vaidmenį, jeigu tik mes į visa tai žiūrėsime tam tikru žvilgiu. Pritaikius šį žvilgį Kristui, Jis atrodo irgi galįs būti transcendencijos šifras. Tačiau dėl to Jis nebūtinai turįs būti vienkartinė, nepakeičiama ir nepakartojama asmenybė. Būdamas šifras, jis neša savyje tarpininkavimo idėją taip lygiai, kaip ir visi kiti šifrais laikomi daiktai bei žmonės. Galima sutikti, kad Jis, kaip Jėzus iš Nazareto, būdamas Marijos ir Juozapo sūnus, yra vienkartinis, kaip ir visi žmonės yra vienkartiniai. Tačiau ne šiuo vienkartiškumu Kristus virsta šifru, bet tuo, kad Jis yra idėjos nešėjas ir todėl bendrybė kaip ir visi šifrai. Nuosekliai tad šiandien vienon plotmėn ir statomi Sokratas, Platonas, Kristus, Lutheris, Gandis, Kingas, vadinant juos didžiaisiais žmonijos mokytojais, naujos etikos grindėjais, revoliucininkais religijos ir visuomenės srityje. Tai visiškai suprantama ir pateisinama, jei Kristus yra šifras, nes šiuo atveju Jis nėra Vienintelis ir Vienkartinis, bet tik vienas tarp daugelio, tik viena bendros idėjos apraiška, vis tiek ar ši idėja vadintųsi žmoniškumu, ar dorove, ar meile, ar reforma, ar revoliucija. Šiuo atveju Kristus skiriasi nuo kitų tik laipsniu, tik būdu, tik priemonėmis. Gal Jis ir yra buvęs tobuliausia apraiška vienos kurios idėjos, bet gal ir ne. Gal istorijos eigoje atsiras kitas tos pačios idėjos nešėjas, kuris aną idėją net tobuliau išreikš ir todėl bus tobulesnis šifras negu Kristus. Niekas negali šios galimybės paneigti, jeigu Jėzus yra šifras. Tikėjimo skelbimas, esą Kristus yra „Alfa ir Omega, pirmasis ir paskutinis" *(Apr 22, 13)*, netenka tokiu atveju prasmės.

Žlugus tačiau Kristaus vienkartiškumui, dingsta ir Jo istoriškumas. Tai anaiptol nereiškia, kad Kristus nebūtų buvęs konkreti, Palestinoje gimusi, gyvenusi ir mirusi asmenybė. Nei Jaspersas, nei kiti Kristaus kaip šifro skelbėjai to neneigia. Tačiau Kristus, kaip sakyta, virsta šifru tuo, kad savo buvimu bei veikimu išreiškia tam tikrą idėją, būtent transcendencijos nuojautą. O šiai idėjai is-

toriškumas yra visiškai nesvarbus. Kas šiandien, pavyzdžiui, skelbia, esą politinės bei socialinės reformos yra galimos įvykdyti ir be prievartos, savaime mąsto apie Gandį. Gandis yra virtęs pasyvaus pasipriešinimo šifru. Niekas neneigia, kad Gandis yra gyvenęs tam tikrą laiką ir tam tikroje erdvėje. Tačiau ne ši jo istorinė egzistencija yra čia svarbi, bet Gandis kaip pasyvaus pasipriešinimo idėjos nešėjas, pralaužęs laiko bei erdvės sienas ir virtęs galiojančiu šifro prasme visiem laikam ir visiem kraštam. Tas pat yra ir su Kristumi kaip šifru. Greičiausiai Jis yra tikrai gyvenęs ir būtent taip, kaip aprašo evangelijos. To neigti nėra reikalinga. Tačiau visa tai nevaidina jokio vaidmens. Svarbu tik, kad Kristus būtų suvokiamas bei pergyvenamas kaip nešąs tam tikrą idėją. O ar Jis konkrečiai tai ir tai padarė, ar Jis konkrečiai tai ir tai pasakė, čia neturi reikšmės. Kristui kaip šifrui reikšminga yra tik tai, kad jo egzistencija savo visumoje yra laikoma transcendencijos nuojauta. Dar daugiau: jei Kristus ir nebūtų buvęs istorinis asmuo, Jo kaip šifro reikšmė dėl to nė kiek nenukentėtų, nes ana Jo nešama idėja ir šiuo atveju pasiliktų gyva bei darytų įtakos visiem, kurie Kristų — tegu ir neistorinę asmenybę — laikytų šifru, kaip kad Antigonės idėja nenustoja reikšmės, nors šios idėjos nešėja niekada nėra gyvenusi. Štai kodėl anas Rahnerio minimas europietis teologas ir galėjo teigti, esą jam niekas Krikščionybėje nepasikeistų, jei Kristus ir nebūtų gyvenęs. Kristumi kaip šifru pagrįsta religija virsta idėjų sistema, kuriai visiškai nesvarbu, ar jos šifras yra atremtas į istorinę asmenybę, ar į žmogaus vaizduotės sukurtą padarą.

Ir štai čia mums staiga paaiškėja, kas gi iš tikro yra tasai šifru laikomas Kristus. Tai mitu paversta būtybė. Jau anksčiau esame sakę, kad istorinė asmenybė gali būti paversta mitine būtybe, ir kaip pavyzdį minėjome Napoleoną Dostojevskio romane „Nusikaltimas ir bausmė". Čia Napoleonas yra ne istorinė asmenybė (nors jo istoriškumo Dostojevskis anaiptol neneigia), bet „aukštesnio" žmogaus šifras, kuris Raskolnikovui leidžia šį „aukštesnį" žmogų nujausti ir net pamėginti šiuo „aukštesniu" žmogumi tapti. Konkretūs Napoleono žygiai čia visiškai nesvarbūs. Svarbi tik idėja, kurią Napoleonas kaip šifras neša, būtent „aukštesnio" žmogaus idėja. Raskolnikovas bando šią idėją įvykdyti kirvio smūgiu į senos palūkinin-

kės galvą ir tuo būdu virsti Napoleonu. Lygiai tas pat yra ir su Kristumi kaip šifru. Konkretus Jo gyvenimas bei veikimas nėra neigiami, bet paliekami nesvarstyti kaip nesvarbūs, nes šio gyvenimo bei veikimo — kaip ir Napoleono atveju — juk nebėra. Tai, kas gyvena ir toliau, yra tiktai idėja. Ši idėja yra Kristuje kaip šifre įžvelgiama ir išreiškiama. Ji yra mūsų sąmonės suvokiama ir todėl gali būti mūsų būtyje įvykdoma: tai ir yra sekimas Kristumi, arba apsivilkimas Kristumi, arba subrendimas ligi Kristaus amžiaus pilnybės, kaip apie tai kalba apaštalų, ypač šv. Pauliaus, laiškai. Kitaip tariant, Kristuje kaip šifre yra svarbu ne Jo būtis, bet Jo prasmė; ne tai, kas Jis yra, bet tai, ką Jis reiškia. Jeigu Kristaus būtis ir yra buvusi reali, tai jos dabar vis tiek jau nebėra. Dabar tebegyvena tik Kristus kaip idėjos nešėjas, vadinasi, kaip prasmuo. Mito sąranga Kristuje kaip šifre pasirodo labai aiškiai: Jis, kaip ir visos kitos mitinės būtybės, turi nebe realią būtį, o tik suvokiamą prasmę. Todėl Jis ir yra galimas statyti vienon plotmėn ne tik su Sokratu, Lutheriu ar Gandžiu, bet ir su Prometėju, Sizifu, Dionisu ar Hermiu, nes visos šios būtybės yra jungiamos prasmės kategorijos vienon rūšin. Visos jos yra mums svarbios ne kaip tikrovės, o kaip prasmens arba reikšmens. Trumpai tariant, Kristaus kaip šifro atveju asmens vienkartybė virsta idėjos bendrybe. Ir ši bendrybė „yra visados" kaip ir kiekviename mite. Kai B. Pascalis savo metu rašė, esą „Kristus miršta ligi pasaulio pabaigos" (Pensées, nr. 554), tai tuo jis kaip tik ir pavertė Jėzaus mirtį, aną vienkartinį istorinį įvykį, mitiniu, niekad nesibaigiančiu vyksmu žmogaus sąmonėje. Tiesa, Pascalis tai padarė dar nesąmoningai. Sąmoningai tačiau tai daroma šiandien teigiant: „Kristaus įvykis įvyksta ir šiandien: Jis ir šiandien ateina" [55]. Jei šie žodžiai reiškia ne tuščią frazę, o rimtą teiginį, tai jie yra aiškus Kristaus pavertimas mitine būtybe.

Kas tada yra šis paikybės pobūdžio netekęs ir šifru virtęs Kristus? Visų pirma Jis yra nebe vienkartinė asmenybė, o idėjinė bendrybė; toliau, Jis yra nebe būtis, o prasmė; galop Jis yra nebe istorinis asmuo, o mitinė būtybė. Kitaip sakant, Kristus kaip šifras yra nebe krikščioniškojo tikėjimo Kristus. Paikybės pobūdžio pašalinimas Kristaus asmens atžvilgiu yra visiškas Jo asmens nutikrovinimas. Virtęs filosofiškai galimu, Kristus darosi

religiškai negalimas. Krikščionybė juk niekados nesutiks, kad Kristus netektų savo vienkartiškumo, savo istoriškumo, savo tikroviškumo ir sykiu pasiliktų pasaulio Išganytojas. Tai aiški nesąmonė, nes idėjinė bendrybė, kuria Kristus virsta šifro atveju, nieko neišgano. Kas tad apsisprendžia laikyti Kristų ne Dievo įsikūnijimo tikrove, o transcendencijos šifru, tas anaiptol nesutaiko krikščioniškosios kerigmos su pasaulio išmintimi bei modernaus žmogaus pergyvenimu; tas tik sunaikina šią kerigmą pačioje jos esmėje.

Kristaus kaip šifro samprata liečia betgi ne tik Jį patį. Ji liečia ir Krikščionybę kaip religiją pačiuose jos pagrinduose. Jau anksčiau esame primygtinai teigę, kad Krikščionybės esmę sudaro ne kokia nors viena idėja ar idėjų sistema, bet Jėzaus Kristaus asmuo. Tai reiškia, kad Krikščionybė visų pirma yra ne teorija, bet giliausių žmogaus santykių su Dievu atstatymas ir šių atstatytų santykių išraiška. Dievo tapimas žmogumi keičia pačią žmogaus būtį. Todėl Krikščionybė kaip religija yra ontologinio pobūdžio savo esme, nes Dievas įsikūnijo žmoguje ne sociologiškai, ne psichologiškai, ne doriškai, bet ontologiškai, sujungdamas dvi būtiniu atžvilgiu esmingai skirtingas prigimtis: dieviškąją, kuri kuria bei grindžia, ir žmogiškąją, kuri yra kuriama bei grindžiama. Visa tai įvyko Kristuje kaip žmogumi tapusiame Dievuje. Jeigu tačiau Kristus nėra įsikūnijęs Dievas, o tik transcendencijos šifras, vadinasi, idėjinė bendrybė, tai tada ir Krikščionybė kaip religija rymo ne ant Kristaus kaip vienkartinės asmenybės, bet ant idėjos, kurią Kristus tik neša bei reiškia. Tada Krikščionybė nėra atstatytas ontologinis santykis žmogaus su Dievu, bet tiktai teorija, tik idėjų bei sąvokų sistema, tik dorinis mokslas arba etika. Tasai ypatingas pobūdis, kuris Krikščionybę skiria nuo kitų religijų, Kristaus kaip šifro atveju dingsta, nes etika niekados negali būti „alfa ir omega": ji juk tvarko žmogaus elgesį, kuris visados yra istorinis, vadinasi, apspręstas laiko ir vietos aplinkybių. Etika gali šauktis savo nelygstamumo tik tada, jei ji yra atremta į nelygstamą būtį — nekintamą ir nepraeinamą, kaip tai ir yra Jėzuje Kristuje, jei Jis yra įsikūnijęs Dievas. Kaip Kristus, būdamas neišardoma Dievo ir žmogaus sąjunga, yra nepralenkiamas ontologiškai, taip Juo atremta dorovė yra nepralenkiama etiškai. Tai Krikščionybė kaip tik ir skelbia, kadangi ji

jaučiasi grindžiama Kristaus kaip įsikūnijusio Dievo. Jeigu betgi Kristus yra tik transcendencijos šifras, tai krikščioniškosios etikos nelygstamumas dingsta, nes šiuo atveju ji yra ne Kristaus asmens, bet tik vienos kurios idėjos išraiška, galinti būti lygi kitai idėjai ar šios net pralenkiama. Kalbėti šiuo atveju apie Krikščionybę kaip galutinę religiją arba kaip paskutinį žmogaus su Dievu santykio laipsnį yra tik putlumas — daugiau nieko. Krikščionybė kaip neperžengiamas, nes aukščiausias ir todėl paskutinis žmogaus santykis su Dievu yra galima tik tuo atveju, jei Kristus yra neperžengiamas, nes galutinis ir giliausias Dievo ir žmogaus susijungimas asmeninėje Logo vienybėje. Šiai vienybei dingus, dingsta ir visa Krikščionybės šviesa žmonijos kelyje. Krikščioniškoji religija tada yra lygiai toks pat žmogaus grabaliojimasis tamsoje, kaip ir visos kitos religijos.

Todėl darosi visiškai suprantamas Jasperso pakartotinis reikalavimas apsispręsti Jėzaus atžvilgiu, kas Jis yra: „šifras ar tikrovė?" Nes nuo šio apsisprendimo priklauso tiek mūsų tikėjimas subjektyviai, tiek Krikščionybė objektyviai. Apsisprendus vienaip ar kitaip, visa kinta iš pagrindų. Jėzaus kaip tikrovės ar kaip šifro akivaizdoje nelieka akmens ant akmens nei mūsų asmeniniame tikėjime, nei Krikščionybėje kaip istorinėje religijos formoje. Pirmojo pavyzdžio sklaida tai kaip tik ir norėjome parodyti, būtent kas atsitinka, jei mėginama apvalyti Kristaus asmenį nuo paikybės pobūdžio ir padaryti Jį svarstytiną ne tik Atėnų, bet Paryžiaus, Niujorko ar net ir Maskvos areopage.

Antras pavyzdys, kurį čia norime pasvarstyti, liečia jau nebe Kristaus asmenį, bet Jo atėjimą pasaulin, arba gimimą. Apie šį įvykį tikėjimas sako: „Jėzus nužengė iš dangaus, Šventosios Dvasios veikimu iš Mergelės Marijos priėmė kūną ir tapo žmogumi" (Mišių „Tikiu"). Tai teigiamas šio įvykio nusakymas. Nusakant jį neigiamai, jis reiškia, kad Jėzus buvo pradėtas Marijos įsčioje, vyrui nedalyvaujant: Jėzus turi žemiškąją Motiną, bet Jis neturi žemiškojo tėvo. Jo tėvas yra dangiškasis Tėvas, iš kurio Jis gema „prieš visus amžius" kaip Dievas iš Dievo ir šviesa iš šviesos. Šio dangiškojo Tėvo Dvasia padarė, kad Jėzus priėmė žmogiškąją prigimtį Marijos kūne „ne iš vyro valios, bet iš Dievo" *(Jn 1, 13)*. Bažnyčia šį įvykį laiko, tiesa, vienkartiniu, tačiau visiškai tikrovi-

niu, vadinasi, istoriniu, galimu patirti ir žmogiškosiomis priemonėmis, būtent Marijos nustebimu, esą ji pradėsianti kūdikį, nepažinusi vyro (plg. *Lk 1, 34*), ir aiškiu Juozapo kaip Marijos vyro pasisakymu, kad jis jos nepažino nei prieš Jėzaus pradėjimą, nei vėliau (plg. *Mt 1, 18—25*). Bažnyčia šiais liudijimais neabejoja ir todėl Jėzaus pradėjimą be vyro laiko ne tik grynai tikėjimo, bet ir istorinio pažinimo turiniu. Kristaus gimimas iš Mergelės yra vienas iš anų pagrindinių įvykių, ant kurių rymo Krikščionybė kaip naujas žmogaus santykis su Dievu. Reikia pridurti, kad šį įvykį tiki visos krikščioniškosios konfesijos, neišskyrus nė protestantizmo, kuris šiaip neteikia Marijai didesnės kultinės reikšmės.

Pasaulio betgi išminčiams, šiuo atveju biologijos mokslui, Jėzaus pradėjimas be vyro yra taip lygiai negalimas, kaip ir Jasperso filosofijai Dievo tapimas žmogumi apskritai. Krikščioniškosios kerigmos teiginys, kad Kristus buvo pradėtas iš Šventosios Dvasios, yra biologijai tokia pat nesvarstytina nesąmonė, kaip ir filosofijai transcendencijos įėjimas į istoriją Kristuje. Štai kodėl šiandien, kaip tai autorius yra kėlęs kitoje vietoje[56], vis labiau linkstama manyti, esą Jėzus yra kūninis Juozapo sūnus, arba prigalvojama visokiausių teorijų, liečiančių Jėzaus pradėjimą be Juozapo žinios (pav., Marijos išprievartavimas, jai keliaujant Elžbietos aplankytų), nes, sakoma, *modernus žmogus negalįs Jėzaus gimimo „ne iš vyro valios" laikyti tikrove*, kaip tai skelbia tikėjimas. Nuostabu, kad ši modernaus žmogaus negalimybė šiandien yra gana stipriai paplitusi ir tarp katalikų; paplitusi žymiai labiau negu netikėjimas į Jėzaus prisikėlimą. Net ir tie, kurie į asmeninį Jėzaus prisikėlimą dar tiki, mano galį šį tikėjimą suderinti su Jėzaus gimimu „iš vyro valios", tarsi šiuodu įvykiai stovėtų vienoje ir toje pačioje plotmėje. Kaip tad būtų galima apvalyti Jėzaus gimimą nuo paikybės pobūdžio? Kaip būtų galima tikėjimo skelbiamąjį įvykį — „Šventosios Dvasios veikimu iš Mergelės Marijos priėmė kūną" — padaryti prieinamą moderniam žmogui? Gražų ir mūsų klausimui labai būdingą tokių pastangų pavyzdį randame garsiajame olandų Katekizme, pavadintame „Naujasis katekizmas. Tikėjimo skelbimas suaugusiems" (Utrecht, 1966). Šis Katekizmas buvo paruoštas Olandijos vyskupų noru Nijmegeno katechetikos instituto, sukėlė daug ginčų savo naujoviškumu, popie-

žiaus paskirtos 6 kardinolų komisijos buvo pripažintas daugelyje vietų taisytinu, tačiau pirmykštis tekstas pataisytas nebuvo; pataisos buvo išleistos tik atskiru leidiniu [57], o dabartiniuose vertimuose į svetimas kalbas jos dedamos knygos gale. Todėl ir čia naudojamas Jėzaus gimimo aprašymas yra imamas iš pirmykščio teksto, kuris nepakeistas leidžiamas ir toliau. Katekizmo pratartyje Olandijos vyskupai rašo, esą šiame katekizme „visas tikėjimas pasiliko tas pat. Naujas tačiau yra priėjimo būdas, naujas yra žvilgsnis į visumą" [58]. Todėl mes ir klausiame: kaip yra naujai prieinama prie Jėzaus gimimo? Kaip žvelgiama į šį įvykį ir kaip jis moderniam žmogui aiškinamas?

Olandų Katekizmas aiškiai pažymi, kad evangelijos kalba apie dvilypę Jėzaus kilmę: „Tiek Jo kilmę iš žmonijos, tiek Jo kilmę iš Dievo" (p. 83). Kilmė iš žmonijos evangelijų yra išreiškiama tuo, kad Matas (plg. *1, 1—17*) ir Lukas (plg. *3, 23—28*) pateikia mums Jėzaus giminės knygą — nuo Abraomo ligi Juozapo. Be abejo, ši knyga yra ne kokio nors didiko genealogija, bet tik nurodymas, kad Jėzus ateina į pasaulį iš pačių istorijos gelmių ir todėl yra Žmogaus Sūnus tikra šio žodžio prasme. Kadangi šiandien Jėzaus žmogiškumu niekas neabejoja, todėl ir Jo įsišaknijimas žmonijoje nesudaro jokio sunkesnio klausimo. Visai kitaip yra su Jėzaus kilme iš Dievo. Kokia prasme Jo kilmė yra dieviška? Kodėl Jėzų galima vadinti ne tik Žmogaus sūnumi, bet ir Dievo Sūnumi, kaip juo Jį yra pavadinęs šv. Petras (plg. *Mt 16, 16*)? Olandų Katekizmas atsako į šį klausimą tokiu būdu. „Apie Senojo Testamento didžiuosius vyrus dažnai yra pasakojama, kaip jie buvo išprašyti. Žmonių moterystės, kurį laiką buvusios bevaikės, po ilgesnio troškimo, maldos ir Dievo pažado tapo galop vaisingos. Taip buvo išmaldauti Izraelio protėviai Izaokas ir Jokūbas, taip Simsonas, Samuelis ir vaikas iš Achazo namų, buvęs Dievo ištikimybės ženklas sunkiais laikais. Taip ir Jonas Krikštytojas. Šiuose pasakojimuose esti ypatingai išreiškiama tai, kas gyvena kiekvienoje tėvystėje, būtent naujas <...> žmogus galų gale pradedamas tik iš Dievo. Kasdieninė mūsų kalba nusako šį dalyką gana tiksliai, tardama, kad tėvai vaiko greičiau „susilaukia", o ne tiek jį „pagimdo". Tarp visų betgi vaikų, Viešpaties pažadėtų Izraeliui, Jėzus sudaro viršūnę. Jo atėjimas pasaulin buvo išmaldautas vi-

sos tautos ir pažadėtas visos istorijos. Tai buvo pažadėtasis Kūdikis, kaip nė vienas kitas! Tai buvo giliausias visos žmonijos troškimas! Jis gimė visiškai iš malonės, visiškai iš pažado: „pradėtas iš Šventosios Dvasios". Dievo dovana žmonijai. Tai kaip tik ir išreiškia evangelistai Matas ir Lukas, sakydami, kad Jėzus atsirado ne iš vyro valios. Jie skelbia, kad šis gimimas be galo pralenkia bet kurio kito Žmonių kūdikio gimimą ir stovi aukščiau viso, ką žmogus pajėgia pats iš savęs. Tai ir yra giliausia prasmė tikėjimo išpažinimo punkto „gimė iš Mergelės" " (p. 84—85). Taip tad aprašo olandų Katekizmas Jėzaus pradėjimą iš Šventosios Dvasios ir Jo gimimą iš Mergelės Marijos. Stabtelkime dabar truputį prie šio aprašymo.

Visų pirma tuoj pat krinta mums į akį lygiagretė, tiesiama tarp nevaisingų Senojo Testamento moterysčių, tapusių vėliau Viešpaties malone vaisingomis, ir Jėzaus gimimo. Šia lygiagrete Katekizmo autoriai užtrina Jėzaus gimimo vienkartiškumą ir įjungia jį į eilę visų anų kūdikių, kurie „buvo išprašyti", nors Lukas labai aiškiai pažymi, kad Marija jokio kūdikio iš Dievo neprašė; priešingai, ji nustebo išgirdusi iš angelo, esą ji pradėsianti ir pagimdysianti sūnų (plg. *Lk 1, 31*). Ontologiškai betgi tai neturi reikšmės, nes kūdikio gimimui „iš Dievo" Katekizmo prasme yra visai vis tiek ar jis yra išprašytas savo tėvų, ar visos tautos, ar net visos žmonijos. Kiekvienu atveju toks išprašytas kūdikis gema kaip ir visi kiti. Kiekvienu atveju jis skiriasi nuo kitų tik prašymo laipsniu, jo įtampa, jo apimtimi, bet ne iš esmės kitokiu gimimo būdu. Todėl Katekizmas Jėzų ir vadina „pažadokūdikiu" — pavadinimas, tinkąs daugybei Senojo Testamento kūdikių. Galimas daiktas, kad išganymo istorijos atžvilgiu šis pavadinimas atitinka ir Jėzaus tikrovę: Jėzus tikrai buvo Dievo pažadėtas ir tautos laukiamas. Tačiau tai anaiptol dar nieko nepasako, kokiu būdu šis Dievo pažadas buvo įvykdytas. Katekizmo vedama lygiagretė tarp Senojo Testamento pažadėtų kūdikių ir Jėzaus įtaigoja mintį, esą ir Jėzus atėjo pasaulin tokiu pat būdu kaip visi kiti Dievo pažadėti kūdikiai. Tikėjimo skelbiamas Jėzaus gimimas iš Mergelės Marijos, pradėjusios savo kūdikį iš Šventosios Dvasios, netenka vienkartinio ir nepakartojamo pobūdžio. Suprastas kaip „išprašytas kūdikis", Jėzus nebėra vienintelis savo pradėjimo bei gimimo atžvilgiu.

Toliau Katekizmas aiškina neigiamą šios tikėjimo tiesos pusę, būtent kad Jėzus buvo pradėtas be vyro. Ir čia štai pasirodo, kaip lengva pašalinti pasaulio išminčiai ir biologijos mokslui nepriimtiną Evangelijos paikybę. Evangelijų autoriai, skelbdami, kad Jėzus gimė „ne iš kūno valios, ne iš vyro valios" *(Jn 1, 13)*, norį, pasak Katekizmo, pasakyti, „kad šis gimimas <...> stovi aukščiau viso, ką žmogus pajėgia pats iš savęs" (p. 85): tai esanti giliausia prasmė tikėjimo tiesos „gimė iš Mergelės" (t. p.). Kitaip tariant, gimti iš Mergelės reiškia žmogaus negalią Dievo akivaizdoje: jei Dievas žmogaus pradėjime neveikia, joks vyro veiksmas neneša vaisių. Vyras iš savęs nieko negali. Visa ateina iš Dievo kaip Jo dovana. Kiekvienas kūdikis yra lauktas ir iš Dievo gautas. Šia prasme ir apie Jėzų galima sakyti, kad Jis gimė ne iš vyro valios, o iš Dievo. Tačiau lengva suvokti, kad šitoks „gimimas" be vyro yra nebe įvykis, bet idėja, būtent visuotinės Dievo veiklos arba Jo Apvaizdos idėja. Ontologinis Šventosios Dvasios veikimas, kuriuo, kaip tikėjimas moko, Marija pradėjo Jėzų savo įsčioje be Juozapo kaip vyro, olandų Katekizmo, tiesa, nėra neigiamas, bet tik nutylimas kaip nesvarbus ir nereikalingas. Jėzaus gimime Katekizmas įžvelgia tam tikrą idėją, būtent žmogaus nepajėgumo ir Dievo visagalybės idėją, ir laiko ją giliausia prasme evangelijų pasakojimo, kad Marija pradėjo Jėzų iš Šventosios Dvasios (plg. *Lk 1, 35*). Katekizmas neklausia, ar šis pasakojimas yra tikrovė; jis tik klausia, ar jis yra prasmuo, vadinasi, ką jis reiškia. Ar Juozapas kaip vyras Jėzaus gimime dalyvavo, ar nedalyvavo, Katekizmui neturi svarbos, nes kiekvienu atveju Dievo visagalybės idėja išeina aikštėn. Kiekvienu atveju ir kiekvienas kūdikis yra pradedamas giliausia prasme iš Dievo. Taip yra buvę prieš Kristų Senajame Testamente, taip yra buvę su Kristumi, taip yra ir po Kristaus. Kiekviena moteris, prašydama Viešpatį kūdikio ir jo susilaukdama, pradeda jį „iš Šventosios Dvasios".

Šitaip suprastas ir išaiškintas Jėzaus gimimas virsta mitu: visi mito sąrangos pradai išeina čia aikštėn nuostabiai ryškiai. Ar tai kada nors įvyko? Nesvarbu. Svarbu, kad tai įvyksta visados, nes Dievo visagalybės ir žmogaus negalios idėja yra amžina. Ji įvyksta visur, kur tik žmogus kreipiasi į Viešpatį ir kur tik Viešpats atsako į šį jo kreipimąsi. Įvykio vietą užima idėja. Vienkartybę pa-

keičia bendrybė. Ontologinis veiksmas būtyje virsta etiniu vyksmu sąmonėje. Šitaip perprasmintas, vadinasi, netekęs savo vienkartiškumo, tikroviškumo ir istoriškumo, Jėzaus pradėjimas iš Šventosios Dvasios bei gimimas iš Mergelės savaime netenka ir paikybės pobūdžio. Krikščioniškasis skelbimas, kad Jėzus buvo Marijoje tikrai pradėtas be vyro, veikiant Šventajai Dvasiai, esanti nesvarstytina paikybė. Tačiau skelbimas, kad Jėzus buvo pradėtas iš Šventosios Dvasios žmogiškojo prašymo ir dieviškojo išklausymo prasme, darosi suprantamas net ir didžiausiam biologui, nes čia eina kalba ne apie ontologinį įvykį, o tik apie etinę šio pasakojimo reikšmę. Kadangi reikšmė niekad nėra paikybė, todėl ir perprasmintas Jėzaus pradėjimas „iš Dievo" yra galimas priimti be didesnių sunkumų. Gal tik ateistui visa tai atrodys nesąmonė; kadangi jam Dievo nėra, tad bet koks Jo šaukimasis esąs beprasmis. Tačiau kiekvienas, kuris į Dievą tiki — vis tiek ar jis būtų budistas, ar mahometonas, ar Mozės religijos šalininkas — galės sutikti, kad olandų Katekizmo prasme Jėzus yra dieviškosios kilmės. Jėzaus gimimo apvalymas nuo paikybės pobūdžio eina, kaip matome, tuo pačiu keliu kaip ir Jėzaus asmens apvalymas: nuo įvykio prie idėjos, nuo vienkartybės prie bendrybės. Paverstas bendra idėja, įvykis — tegu jis būtų ir nuostabiausias — nustoja būti nesvarstytinas ir tampa priimtinas pasaulio išminčiai.

Trečias pavyzdys, kurį čia norime panagrinėti, liečia Kristaus prisikėlimą, be kurio mūsų tikėjimas būtų tuščias, o jo skelbimas — apgaulė, nes patys skelbėjai tokiu atveju būtų „netikri Dievo liudytojai" *(1 Kor 15, 15)*. Kaip anksčiau sakyta, prisikėlimas buvo jau iš pat pradžios laikomas paikybe. Paikybe jis liko ir mūsų laikams. Užtat ir yra įdomu pažvelgti, kaip šiandien norima prisikėlimą perprasminti, kad jis išsivilktų iš paikybės pobūdžio ir taptų priimtinas moderniam žmogui. Šių pastangų pavyzdį imame iš protestantų teologijos, kurios atstovas W. Marxenas bus turbūt aiškiausiai parodęs, kokiu būdu prisikėlimas galėtų tapti modernaus žmogaus suprastas ir priimtinas. Savo pažiūras Marxenas yra išdėstęs vienoje iš savo knygų [59], sukėlusioje protestantuose ne mažesnio sąmyšio kaip olandų Katekizmas katalikuose. Šių pažiūrų esmę Marxenas yra betgi labai vaizdžiai suėmęs viename interview su „Vestfalijos žinių" (1968 m. Velykų nume-

ryje) korespondentu [60]. Šiuo interview čia ir pasinaudosime.

Visų pirma Marxenas neigia prisikėlimą kaip istorinį įvykį, nes, sako jis, „istorinio įvykio esmę sudaro tai, kad jis gali būti prieinamas istorinio tyrinėjimo priemonėmis. Tačiau Jėzaus prisikėlimo atveju kaip tik to nėra... Užtat mano atsakymas ir skamba: Jėzaus prisikėlimas nėra istorinis įvykis". Šis teiginys reikalingas betgi truputį paaiškinti, nes jis, iš vienos pusės, šiandien randamas ir katalikų teologų raštuose, iš kitos — jis turi prisikėlimo atveju specifinę prasmę. Tame pačiame „Vestfalijos žinių" numeryje greta Marxeno pasisakymo yra paskelbtas ir katalikų egzegeto J. Gnilkos pasisakymas tuo pačiu klausimu. Gnilka taip pat vadina prisikėlimą neistoriniu, nes jis išsprūstąs iš istorinio tyrinėjimo rankų. Dar aiškiau bei griežčiau šiuo reikalu rašo katalikų dogmatikas K. Lehmannas: „Nė vienas Jėzaus mirtį mačiusiųjų negalėjo nustatyti, kad Jis mirė „už mus" arba „už mūsų nuodėmes". Niekas nebuvo liudytojas to įvykio, kurį Raštas vadina „prisikėlimu". Mes taip pat tiksliai nežinome, ką mokiniai „regėjo", Kristui pasirodant... Todėl mums reikia iš pagrindų atsisveikinti su visomis mūsų dievobaimingomis ar nedievobaimingomis „sampratomis", kurias ligi šiol nešiojomės" [61]. Kitaip tariant, Kristaus mirties tikslas (žmonijos atpirkimas), Jo prisikėlimas (sielos grįžimas į mirusį kūną ir šio kūno perėjimas į kitą būseną), apaštalų bei mokinių santykis su Prisikėlusiuoju (jo regėjimas, palytėjimas, valgymas su Juo, kalbos su Juo, Jo pamokymai ir apaštalų išsiuntimas į visą pasaulį), — visa tai virsta tik dievobaimingomis sampratomis, kadangi visa tai negali būti patvirtinta istoriniais šaltiniais ar prieita istorinio tyrinėjimo priemonėmis. Tuo norima pasakyti, kad prisikėlimas yra grynai tikėjimo dalykas, neatremtas į istorinį įvykį. Ką tai reiškia?

Niekas ir niekad nėra tvirtinęs, kad Jėzaus prisikėlimas, įvykdytas dieviškąja galybe, galėtų būti kokiu nors būdu prieinamas istoriniam tyrinėjimui. Būdamas antgamtinis, jis nėra pasiekiamas jokiomis gamtinėmis priemonėmis. Tai galioja ne tik prisikėlimui, bet ir Jėzaus gimimui iš Mergelės, ir Jo dangun žengimui, ir Jo pasilikimui Bažnyčioje, ir Jo buvimui Šv. Sakramente, ir Jo antrajam atėjimui. Tai galioja visiem krikščioniškosios kerigmos skelbiamiem įvykiam, kaip pasaulio sukūrimas,

žmogaus puolimas, žmogaus atpirkimas, sakramentų veikimas ir t. t. Visi šie veiksmai yra antgamtiniai, todėl jokiam mokslui neprieinami — nei istorijai, nei fizikai, nei chemijai, nei astronomijai. Jokia kosmologinė teorija neatseks pasaulio atsiradimo iš nebūties. Jokia sociologija neatras, kad pakrikštytas žmogus įsijungia į naują išganytosios žmonijos bendruomenę. Jokia chemija neras Kristaus Kraujo ir Kūno konsekruotoje duonoje ir vyne. Taip lygiai jokia istorija neprieis Kristaus prisikėlimo. Gal Šventraštis todėl ir palieka šį įvykį nakties tamsoje, kad išreikštų žmogaus visišką negalią šiuo atžvilgiu. Todėl dabarties teologų pabrėžimas, esą prisikėlimas yra neistorinis įvykis, nepasako nieko naujo. Jis reiškia lygiai tą patį, ką ir posakiai: pasaulio sukūrimas yra nefizikinis įvykis, pasaulio atpirkimas yra nesociologinis įvykis, duonos ir vyno perkeitimas Mišių metu yra nechemininis įvykis ir t. t. Visa tai yra savaime suprantami dalykai. Kodėl tad prisikėlimas taip ryškiai išskiriamas iš visų kitų įvykių? Kodėl taip labai pabrėžiamas jo neistoriškumas? Todėl, kad šiandien neistoriškumas reiškia ir netikroviškumą. Kas istoriniam tyrinėjimui neprieinama, to esą iš viso nėra įvykę. Istoriškumo sutapdymas su tikroviškumu kaip tik ir yra ta specifinė prasmė, glūdinti teiginyje: Jėzaus prisikėlimas nėra istorinis įvykis. Kas neistoriška, tas ir nerealu.

Bet kaip tik čia ir išeina aikštėn logiškai metodinė šios specifinės prasmės klaida. Visa, kas nerealu, yra kartu ir neistoriška. Tačiau ne visa, kas neistoriška, jau tuo pačiu yra ir nerealu. Istorijos mokslo negalia užčiuopti prisikėlimą kaip įvykį dar anaiptol nereiškia, kad jo ir nebuvo. Pabrėžti, kad tas ar kitas dalykas istorijai yra neprieinamas, yra tik pripažinti istorijos mokslo silpnybę — daugiau nieko. Tiek gamtoje, tiek žmonijoje esama aibės įvykių, kurių istorija nepasiekia: pirmųjų žmonių pasirodymas žemėje, daugybės meno veikalų sukūrimas, ne vienos garsios asmenybės gimimas pradingsta amžių tamsoje. Bet tai nereiškia, kad šie istorijai nepasiekiami dalykai būtų ir nerealūs. Reikia griežtai skirti istorijos mokslo galimybę tą ar kitą įvykį pasiekti nuo paties šio įvykio. Daugeliu atvejų istorija tokios galimybės neturi, o pats įvykis vis dėlto yra realiai įvykęs. Kas tada paliudija jo įvykimą? Ne kas kita, o tos esminės sąsajos, be kurių šis įvykis nebūtų iš viso galimas. Sakysime: jei kalė-

jimo tarnautojas staiga susitinka gatvėje mirti pasmerktą kalinį, jis nelaukdamas aliarmuoja policiją, kad kalinys pabėgo. Niekas jo pabėgimo nematė; net ir pabėgimo ženklų gali būti nelikę. Tačiau tasai faktas, kad kalinys eina gatve, yra jo pabėgimo įrodymas. Pats pabėgimas kaip veiksmas istorijai pasilieka neprieinamas. Tačiau kas drįstų neigti, kad dėl to jo iš viso nėra buvę? Argi kitaip yra ir su Kristaus prisikėlimu? Jei apaštalai primygtinai tvirtina, kad jie po Jėzaus mirties yra Jį matę, su juo kalbėję, valgę, Jo žaizdas lytėję, — ir tai ne vieną, bet daugelį kartų,— kokios svarbos yra tada teigimas, esą „niekas nebuvo liudytojas to įvykio, kurį Raštas vadina prisikėlimu" (K. Lehmann)? Argi galima su mirusiuoju kalbėtis, valgyti, jį lytėti, jeigu jis ir toliau pasilieka negyvas? Čia nenorime dėstyti prisikėlimo egzegezės. Čia tik norime pažymėti, kaip nelogiškai galvoja tie, kurie paties įvykio neistoriškumą tapatina su jo netikroviškumu. Esama sąsajų kaip išvadų iš įvykio, kurios kaip tik ir nurodo į paties įvykio tikrovę. Tokių sąsajų yra pilnas tiek gamtinis, tiek istorinis mūsų gyvenimas. Todėl nors pats dalykas istorijai ir būtų neprieinamas, jo buvimą atskleidžia kiti dalykai, esmingai su juo susiję. Jei šios sąsajos žinomos, žinomas tada yra ir pats įvykis, nors jo niekas ir nebūtų matęs. Tarp istoriškumo ir tikroviškumo esama didžiulio skirtumo.

„Vestfalijos žinių" korespondentas savaime jautė šį skirtumą, todėl išgirdęs Marxeno teigimą, esą „Jėzaus prisikėlimas nėra istorinis įvykis", jį paklausė: „Ar tada jis iš viso buvo įvykis?" Tuo buvo paliesta pati ano pokalbio esmė, nes Krikščionybei yra ne tai svarbu, ar istorijos mokslas savomis priemonėmis gali prisikėlimą pasiekti, bet tai, ar prisikėlimas yra realus įvykis. Kitaip sakant, ar Kristus, miręs Golgotos kalne minių akivaizdoje ir tris dienas gulėjęs kape, tapo gyvas, ar supuvo, kaip ir visi mirusieji? Štai pagrindinis klausimas. Ir šį klausimą laikraščio korespondentas dabar Marxenui kaip tik ir pateikė. Marxenas į tai atsakė: „Į klausimą, ar prisikėlimas buvo įvykis, turiu šitaip atsakyti: To aš nežinau". Bet ką tada reiškia tikėjimas į prisikėlimą? Todėl laikraščio korespondentas nenusileido ir klausė toliau: „Bet ką gi jie (apaštalai) tada tikėjo? Juk jie tikėjo į Prisikėlusįjį?" — „Teisingai, — atsakė Marxenas. — Aš irgi tikiu į prisikėlusįjį Jėzų. Tačiau ką tai reiškia?" Iš tikro,

ką reiškia šis tikėjimas, jei prisikėlimas yra neistorinis įvykis ir jeigu nežinia, ar jis iš viso buvo įvykis? Ir čia Marxenas išdėstė savo tikėjimo pobūdį, kuris mūsų klausimui kaip tik ir turi pagrindinę reikšmę. „Jei aš sakau, kad Prisikėlusis yra mano Viešpats, tai šis posakis lieka grynai formalus tol, kol neišreiškiu, kaipgi šis Jėzaus viešpatavimas manyje konkrečiai atrodo. Jėzus iš Nazareto žemiškojo savo gyvenimo metu pažadėjo žmonėms Dievo vardu nuodėmių atleidimą. Jis reikalavo visą gyvenimą patikėti vienam Dievui ir rytdienos rūpesčius iš tikro palikti rytdienai. Jis reikalavo visiškai pasiaukoti artimui, net statant pavojun savo gyvybę. Jis reikalavo vykdyti taiką net ten, kur, žmogiškai žiūrint, atrodo esą pavojinga, nes reikia atsisakyti savų teisių. Ir Jis pažadėjo žmonėms, kad jie, vykdydami šiuos reikalavimus, laimės gyvenimą Dievuje. Jeigu tad aš dabar šiuos reikalavimus vykdau, jei esu savam artimui atviras, jei jį myliu ir jam atsidedu, jei savimi nesirūpinu ir savęs nepabrėžiu, tai tikiu į Jėzų. Tada Jis yra mano Viešpats. Tada (bet tiktai tada) aš patiriu, kad Jis yra gyvas. Tada galiu ir išpažinti: Jis tikrai prisikėlė". Kiek žemiau Marxenas sutraukė savo pažiūras į vieną sakinį: „Patenkindami Jėzaus reikalavimus, patiriame, kad Jis gyvas, vadinasi, kad yra prisikėlęs".

Ši prisikėlimo samprata sudaro tam tikrą silogizmą: Jėzus paskelbė savo mokslą ir mirė. Šiandien mes vykdome Jo mokslą, ir šiuo vykdymu Jėzus kaip tik gyvena tarp mūsų; gyvendamas savo moksle bei jo vykdyme, Jis tuo pačiu yra prisikėlęs. Nuosekliai tad Marxenas ir baigia savo interview raginimu: „O kad Jis būtų mumyse visuose prisikėlęs! Kaip dažnai mes patys kliudome, kad Jis prisikeltų! O turėtume leisti Prisikėlusiajam prisikelti!" Kitaip tariant, Jėzaus mokslo nevykdymas prailgina Jo mirtį ir neleidžia Jam prisikelti, nes Jėzų kaip Gyvąjį patiriame tik tada — „ir tiktai tada, — pabrėžia Marxenas,— kai vykdome Jo reikalavimus". Kristaus prisikėlimas yra, pasak Marxeno, ne pradžioje kaip pagrindas, bet pabaigoje kaip išvada. Jėzus yra gyvas, vadinasi, prisikėlęs, jo mokslo vykdymu mūsų pačių rankomis. Prisikėlimas yra vyksmas žmogaus sąmonėje. Ar jis yra įvykis būtyje, Marxenas, o su juo ir visa numitinimo teorija nežino arba tai net aiškiai neigia.

Mito sąranga šiame pavyzdyje išeina aikštėn taip pat

visu ryškumu. Jėzaus prisikėlimas kaip vienkartinis ontologinis įvykis yra paliekamas tamsoje — „to aš nežinau", etinė jo dabartis žmogaus gyvenime pastatoma pačiame priekyje. Ar tai įvyko kada nors, nesvarbu. Svarbu, kad tai visados yra. „Man rūpi, — sako pats Marxenas, — kad, tai išpažindami, nespoksotume vis į istorinį įvykį, į Jėzaus prisikėlimą, bet kad įžvelgtume, jog visa tai liečia dabartinį mūsų gyvenimą". Kadangi tačiau Jėzaus prisikėlimas dabartiniame mūsų gyvenime yra galimas tik dorine prasme, todėl jis ir yra paverčiamas grynai etine vertybe. Čia, kaip ir kiekviename mite, svarbu ne būtis, bet reikšmė; ne tai, kas prisikėlimas yra pats savyje, bet tai, ką jis reiškia dabartiniam mūsų gyvenimui, nes tik šia reikšme Kristus yra gyvas, vadinasi, prisikėlęs. Kaip Antigonė prisikelia visur, kur yra vykdoma brolio meilė, nežiūrint įstatymų draudimo; kaip Sizifas prisikelia visur, kur atliekamas darbas be prasmės; kaip Gandis prisikelia visur, kur priešinamasi neprievartiniu būdu,— taip ir Kristus prisikelia visur, kur laikomasi Jo įsakymų, patarimų, nurodymų. Reikalavęs pakeisti visą žmogiškąją būseną, Jėzus dabar ir gyvena šioje būsenoje, šioje žmogiškoje metanoia. Mitinių būtybių prisikėlimas stovi toje pačioje plotmėje kaip ir Jėzaus prisikėlimas. Kristaus prisikėlimo samprata Marxeno teologijoje yra lygiai tokia pat, kaip Jėzaus asmens samprata Jasperso filosofijoje ir Kristaus gimimo samprata olandų Katekizme. Visuose šiuose pavyzdžiuose glūdi mito sąranga ir visuose juose Krikščionybė yra suprantama ne kaip įvykis, bet tik kaip mokslas. Mes esame krikščionys ne todėl, kad tikime į Jėzaus dievažmogiškumą, Jo gimimą iš Mergelės, Jo prisikėlimą kaip būtinius įvykius, bet todėl, kad priimame Kristaus mokslą savo sąmone ir jį vykdome savo veikimu.

Šių trijų pavyzdžių sklaida kaip tik ir atsako į skyrelio pradžioje keltą klausimą: kaip būtų galima pašalinti paikybės pobūdį evangelijų skelbime, padarant jį priimtiną moderniam žmogui? Atsakymas į tai, kaip matome, yra gana aiškus: paikybės pobūdis Krikščionybėje nyksta tada, kai jos įvykius suvokiame ne istoriškai, bet mitiškai. Ligi šiol nagrinėti pavyzdžiai patvirtina tai visu plotu. O tokių pavyzdžių galima šiandien teologinėje literatūroje rasti, kiek norima. Visi jie vienkartybę paverčia bendrybe; visi jie nevertina įvykio arba jį net neigia; visi jie pirmenybę teikia idėjai; visi jie perkelia Salusti-

jaus posakį „tai niekados neįvyko, bet tai visados yra" į krikščioniškąją plotmę, tikėdamiesi tuo apvalysią ją nuo nesvarstytinų įvykių ir apvilksią ją priimtinomis idėjomis. Šitokios persvaros — nuo įvykio į idėją — lauke graikai, kviesdami Paulių kalbėti Atėnų areopage; tos pačios persvaros laukia ir mūsų amžiaus išminčiai iš krikščioniškosios kerigmos, mėgindami ją perprasminti idėjos naudai. Todėl klysta K. Rahneris ir ne vienas kitas teologas manydami, esą dabartinis žmogus daugybę krikščioniškųjų tiesų pergyvenąs kaip mitinius dalykus ir todėl negalįs jų rimtai svarstyti. Iš tikro yra visai priešingai. Šiandieninis žmogus mano negalįs rimtai žiūrėti į Krikščionybės kerigmą kaip tik todėl, kad ji savo turinį skelbia kaip tikrus ir istorinius įvykius, o ne kaip mitus. Mūsų amžiaus žmogui paikybė yra istorinis Krikščionybės pradas. Jei krikščioniškoji kerigma šio prado atsisakytų ir savo turinį pateiktų ne kaip tikrus įvykius, o kaip tas ar kitas idėjas reiškiančius mitus, tai tokia kerigma modernaus žmogaus būtų taip lygiai rimtai sutikta bei nagrinėjama, kaip šiandien yra nagrinėjami Antigonės, Prometėjo ar Sizifo mitai. Šiandien yra atmestas ne mitiškumas, bet kaip tik istoriškumas bei tikroviškumas. Kad Jėzus miršta ir prisikelia ligi pasaulio galo, tai ši idėja yra galima svarstyti visokiuose sambūriuose. Bet kad Jėzus tik vieną sykį mirė Golgotos kalne ir tik vieną sykį prisikėlė iš užantspauduoto ir saugojamo kapo, tai šis įvykis yra atmetamas kaip paikybė. Paikybės pobūdis glūdi ne Krikščionybės mitiškume, bet kaip tik jos istoriškume ir iš jo plaukiančiame vienkartiškume. Salustijaus posakio apvertimas Krikščionybės atveju „tai įvyko tik vieną sykį ir to nebėra niekados", — štai kas piktina dabarties žmogų.

Jeigu tačiau paikybės pobūdis glūdi Krikščionybės įvykių istoriškume, tai numitinimo teorija pasirodo esanti ne kas kita, kaip didžiulis Krikščionybės nuistorinimo vyksmas. Kitaip sakant, numitinimo teorija Krikščionybės ne numitina, bet kaip tik ją sumitina. Kaip šio skyrelio pradžioje sakyta, žodis „numitinimas" turėtų reikšti, kad čia Krikščionybė esanti apvaloma nuo mitinio prado, stiprinant ir išryškinant istorinį jos pradą. Iš tikro tačiau numitinimo teorija eina kaip tik priešingu keliu. Numitinimas atsieja Krikščionybę nuo istorijos, nuo jos įvykių vienkartiškumo bei tikroviškumo, žiūrėdamas į visa tai

kaip į bendrą idėją, apvilktą evangelijų pasakojamais vaizdais bei prasmenimis. Betgi šitokia nuistorinta, nuvienkartinta ir nutikrovinta Krikščionybė yra ne kas kita, kaip mitologija. Pasišovusi apvalyti evangeliją nuo mitinio prado, numitinimo teorija baigia tuo, kad pradeda kurti krikščioniškųjų mitų, nes tai, kas tikėjimui yra tikras ir vienkartinis įvykis, numitinimo teorijoje virsta bendrybe, slepiančia tą ar kitą idėją. Ši idėja esti išlukštenama ir pateikiama kaip tikrasis krikščioniškosios kerigmos turinys, tačiau jau ne kaip įvykis, bet kaip idėja. Modernus žmogus, be abejo, idėjai nesipriešina ir jos neatmeta iš anksto kaip nesvarstytinos, ką jis šiandien taip mielai daro su evangelijų skelbiamais įvykiais. Jis šias idėjas nagrinėja ir net mėgina savo elgesiais vykdyti, manydamas tuo būdu gyvenąs krikščioniškai. Bet tai pasiekiama tik tada, kai evangelijos esti paverčiamos šifrais, vaizdais, literatūriniais žanrais, kurie, tiesa, kalba apie įvykius, bet turi galvoje idėjas. Numitinimo uždavinys todėl ir esąs evangelijos įvykius laikyti prasmenimis ir atskleisti jų, Platono žodžiais kalbant, paslėptą reikšmę. Giliausia tad savo esme ir savo tikslu numitinimo teorija yra ne kas kita, kaip Krikščionybės pavertimas mitologija. Tai, ką Platonas padarė su Homero mitu, kalbančiu apie pasaulio atsiradimą, tai daro dabar numitinimo teorija su visais evangelijų pasakojimais apie „didžius Dievo darbus": ji juos perprasmina, įvykį istorijoje paversdama idėja sąmonėje. Štai kodėl pradžioje ir sakėme, kad numitinimas yra atvirkštinė sąvoka: ji reiškia ne tai, ką ji sako. Ji sako „numitinimas", o reiškia „sumitinimas" arba Krikščionybės sutapdymas su mitologija, turinčia prasmę, bet nebesančia būtimi... Ir tik suvokus šį esminį numitinimo teorijos pobūdį, galima suprasti ir ja pagrįstą dabartinę kerigmą, išsivilkusią iš kryžiaus paikybės.

4. NEGALIMYBĖ KRIKŠČIONYBĖS SUMITINTI

Šiame skyriuje keliamos mintys buvo autoriaus skaitytos Miunsterio universiteto klausytojams 1968 m. vasaros semestro kurse „Filosofija ir tikėjimas". Užbaigus klausimą apie filosofijos santykius su mitologija, kuriame numitinimo teorija užėmė svarbiausią vietą, buvo surengtos diskusijos. Pagrindinis rūpestis, išėjęs aikštėn šių dis-

kusijų metu, buvo įžvalga, kad paikybės pobūdžio Evangelijoje negalima pašalinti kitaip, kaip tik pavertus Krikščionybę mitologija. Nepašalinus gi šio pobūdžio, esą neįmanoma prieiti prie modernaus žmogaus taip, jog šis krikščioniškąja kerigma susidomėtų ir ją bent rimtai pasvarstytų. Buvo jausti, kad susidaro padėtis be išeities, filosofijoje vadinama aporijos vardu: Krikščionybė nesileidžia sumitinama, o nesumitinta Krikščionybė yra nepriimama modernaus išminčiaus, kaip ji buvo nepriimta ir senovinio filosofo. Tada atsistojo jaunas vyrukas ir paklausė: „O kodėl gi Krikščionybė negalėtų tapti mitologija?" Diskusijų dalyviai sušiūravo kojomis, norėdami tuo parodyti, kad jau pats klausimas yra nesąmonė. Autorius trumpai atsakė: „Be abejo, Krikščionybė galėtų tapti mitologija, bet tada ji nebebūtų Krikščionybė". Tačiau klausėjas nenusileido: „Kodėl?" Autoriaus atsakymas buvo: „Todėl, kad ji tada prarastų savo esmę". Tada klausėjas pratęsė savo mintį toliau: „Argi būtinai Krikščionybės esmę turi sudaryti įvykis?"

Šiuo klausimu buvo pataikyta į patį diskusijų ir apskritai šios problemos centrą. Visi šiandieniniai ginčai teologijoje, visos naujybės krikščioniškojoje teorijoje ir praktikoje, visokia autoriteto bei struktūrų kritika esmėje sukasi — sąmoningai ar nesąmoningai — apie aną klausimą: argi būtinai Krikščionybės esmę turi sudaryti įvykis? Kažkaip savaime visi jaučia, kad įvykis nesileidžia permąstomas, peraiškinamas, perprasminamas, pertvarkomas. Tikrai buvęs ir vienkartinis įvykis pasilieka amžinai toks, koks įvyko. Jame nieko negalima pakeisti paprasčiausiai dėl to, kad negalima laiko atsukti atgal: laikas yra neapgręžiamas. Jeigu tad Krikščionybės esmė glūdi įvykyje, tai ši esmė pasilieka amžinai tokia, kokia ji yra ano įvykio sukurta. Negalimybė pakeisti įvykio yra kartu ir negalimybė pakeisti Krikščionybės esmės. Bet tada kyla kitas klausimas: ką gi reiškia anie šiandien nuolatos kartojami reikalavimai Krikščionybę iš naujo permąstyti ir pertvarkyti? Tada jie reiškia arba nesusipratimą, arba paviršiaus pagražinimą. Nesusipratimą todėl, kad įvykis, kaip sakyta, negali būti nei permąstomas, nei pertvarkomas. Kas mėgintų iš tikro įvykį keisti, paverstų jį idėja ir tuo pačiu pražudytų Krikščionybės esmę, glūdinčią kaip tik įvykyje. Belieka tad tik paviršiaus pagražinimas, nes Krikščionybė, rymodama ant įvykio, nelei-

džia paliesti savos esmės. Šitoks pagražinimas turi būti, be abejo, laikas nuo laiko daromas, kaip kad nublukęs namas turi būti vis iš naujo nudažomas. Tačiau šiuo atveju bet koks pakeitimas yra tik lygstamas, dėl kurio neverta nei per daug sielotis, nei ypač kovoti. Betgi ana aistra, kuri dabartines pakaitas Krikščionybėje nuolatos lydi, aiškiai rodo, kad jų vykdytojai jas supranta žymiai giliau negu tik paviršiaus pataisymą arba perdažymą. Dabartinės pakaitos mėgina brautis ligi pačios esmės. Bet čia jos kaip tik atsidaužia į šią esmę nešantį įvykį, negalimą pakeisti jokiomis reformomis. Įvykis kaip Krikščionybės esmė pastoja kelią bet kokiam permąstymui ar pertvarkymui. Čia tad ir glūdi pagrindas, kodėl krikščioniškoji sąmonė dabar yra taip sujukusi ir kodėl krikščioniškoji praktika dabar taip pasimetusi. Čia taip pat yra priežastis, kodėl ano studento klausimas šiandien, nors ir ne visada garsiai ištartas, kybo beveik ant kiekvieno tikinčiojo lūpų: argi iš tikro Krikščionybės esmė glūdi įvykyje?

Giliausia prasme šis klausimas reiškia: kaip būtų lengva Krikščionybę mąstyti bei tvarkyti, jeigu jos esmė būtų ne įvykis, o idėja. Tada jos permąstymas bei pertvarkymas būtų ne tik galimas, bet ir būtinas. Juk istorijos eigoje nuolat kintąs žmogus savaime keičia ir idėjas, kad jos liktų jam savos ir jo egzistencijai reikšmingos. Krikščioniškoji idėja čia nesudarytų jokios išimties: ji irgi kistų, ji irgi būtų nuolatos pritaikoma pasikeitusiam žmogui. Tada nebūtų prasmės kalbėti apie amžiną Krikščionybės esmę. Krikščionybė tada būtų tik viena religinio gyvenimo lytis, reikalinga nuolatos iš naujo pripildyti atitinkamu istoriniu turiniu, kaip to reikalingos yra visos žmogiškojo gyvenimo lytys, pavyzdžiui, valstybė ir ūkis. Tiesa, šios lytys kaip tokios yra amžinos: žmonija, pavyzdžiui, niekad nebuvo ir nebus be valstybės ar be ūkio. Tačiau šių lyčių turinys kinta taip, jog jis ne sykį išsivysto net į savo priešingybę: demokratinė valstybė virsta diktatūrine, kapitalistinis ūkis virsta komunistiniu, vadinasi, paneigimu to, kas anksčiau yra buvę. Peršasi tad įkyri mintis, kad gal ir su Krikščionybe gali taip atsitikti. Gal ir Krikščionybė gali išsivystyti į savo priešingybę? Ši mintis būtų visiškai pateisinama ir net būtina, jei Krikščionybės esmę sudarytų idėjų sistema. Tada Krikščionybė kaip sąmonės lytis būtų savaime reikalinga kiekvieną sy-

kį naujo turinio, istorijos pateikto ir jos apspręsto. Tada visos šiandieninės pakaitos pasirodytų iš tikro prasmingos, nes jos būtų ne apiblukusio Krikščionybės fasado nudažymas nauja spalva, bet krikščioniškosios sąmonės kaip idėjinės lyties pripildymas nauju turiniu. Štai kas, autoriaus pažiūra, nesąmoningai glūdi anoje aistroje, kurios yra lydimos visos dabartinės pakaitos Bažnyčioje. Kiekvieno permąstymo bei pertvarkymo pagrinduose slypi įsitikinimas, kad Krikščionybės esmę sudaro idėja. Kodėl tad Bažnyčios vadovai — popiežius ir vyskupai — ne sykį taip griežtai priešinasi šios idėjos keitimui? Juk jeigu kinta visos idėjos, kodėl turėtų likti pastovi krikščioniškoji idėja? Likusi nepakeista, ji iš tikro būtų tik archeologinė seniena, o ne raugas, perskverbiąs visą tešlą.

Štai kodėl anas studento klausimas ir atskleidžia šio skyriaus problematikos gelmę, nes nuo atsakymo, kodėl Krikščionybės esmė būtinai turi būti įvykyje, o ne idėjoje, priklauso tiek mūsų pačių tikėjimas, tiek Bažnyčios išvaizda istorijoje. Minėto kurso eigoje autorius stipriai pabrėžė, kad Krikščionybės esmė glūdi įvykyje, būtent: kad Dievas tapo žmogumi, mirė ir prisikėlė; kad šis įvykis yra ne bevardis, bet turi savo autorių — Jėzų iš Nazareto; kad todėl kiekvienas, kuris Krikščionybės esmės ieško idėjoje, neišvengiamai palieka krikščioniškąją plotmę ir pereina į mitologinę. Tačiau autorius liko klausytojams skolingas atskleisti būtinybę tarp Krikščionybės ir įvykio kaip jos esmės. Diskusijų metu ši spraga kaip tik ir išėjo aikštėn, pažadinusi ano studento klausimą: argi būtinai Krikščionybės esmę turi sudaryti įvykis? Autorius jaučia, kad ir šios knygos skaitytojams minėtas klausimas nėra svetimas, kad ir jie, visą laiką įtaigojami įvykio svarbos krikščioniškajam tikėjimui ir krikščioniškajai sąrangai, galų gale ryžtasi klausti, kodėl yra būtina laikyti įvykį Krikščionybės esme ir kodėl negalima būtų Krikščionybės paversti mitologija, taip lengvai išaiškinama moderniam žmogui. Šios nuojautos vedamas autorius ir norėtų dabar savo skaitytojam pateikti tą patį atsakymą, kokį jis davė anam studentui ir kartu visiems savo klausytojams.

Krikščionybė laiko save išganymo religija. Tai nėra kokia išimtinė jos savybė, nes visos religijos supranta save kaip išganymo nešėjas: kiekviena religija žadanti žmogui amžiną laimę. Šiuo atžvilgiu Krikščionybė forma-

liai nesiskiria nuo kitų religijų. Skelbdamasi esanti išganymo religija, ji turi bendrą plotmę su visomis kitomis religijomis ir šioje plotmėje gali net rasti bendrą su jomis kalbą, kaip to pageidavo ir II Vatikano susirinkimas (plg. II, 284). Tačiau išganymas, arba atpirkimas, nėra pirmykštis dalykas — nei asmeninėje egzistencijoje, nei žmonijos istorijoje: jis atsiremia į puolimą, į nuodėmę, į kaltę. Nesant puolimo, būtų neprasminga kalbėti apie atpirkimą; nesant nelaimės, nesusipratimas būtų vesti žmogų į laimę; nesant kaltės, nesąmonė būtų teikti nuodėmių atleidimą. Nuosekliai tad visos religijos žvelgia į dabartinę žmogaus būklę kaip į puolusią, nelaimingą, nuodėmingą ir kaltą. Tai taip pat yra bendra visoms religijoms. Skirtumas prasideda tik tada, kai reikia atsakyti į klausimą, kame glūdi tasai puolimas, nuo kurio reikia žmogų išganyti; kas yra ta nelaimė, nuo kurios jį reikia gelbėti; kas ta nuodėmė, kurią jam reikia atleisti. Nuo atsakymo į šį klausimą priklauso ir atsakymas, kame glūdi išganymo bei atpirkimo esmė, o tuo pačiu ir atitinkamos religijos esmė. Budizmo pavyzdys gali gerai paaiškinti mums visą šį dalyką.

Pagal budizmą, dabartinė nelaiminga žmogaus būklė kylanti iš visų daiktų praeinamumo, nes nieko nėra pastovaus. Tai kelia žmoguje rūpesčio bei skausmo ir tai padaro jį nelaimingą. Todėl išganymas ir esąs ne kas kita, kaip žmogaus išvadavimas iš rūpesčio bei skausmo. Tačiau kaip? Po šešerių metų gilaus bei įtempto mąstymo Buda suvokė išganymo esmę, pavadindamas ją „anatta" arba „anatman", tai yra: „Ne-Aš". Jei žmogus sava išmintimi supranta, kad daiktai yra nepastovūs, pilni kančios ir bevardžiai, tai jis jų nepaiso, nesileidžia jų įtaigojamas, nepasiduoda jų įtakai, nevertina jų ir tuo pačiu eina apsivalymo keliu. Žmogaus išganymas glūdi jo išvadavime iš rūpesčio bei kančios: išvadavimas iš rūpesčio bei kančios glūdi betgi savo ruožtu įžvalgoje arba apšvietime (prajna). Vadinasi, budizmo pradžioje stovi ne įvykis, bet idėja, kuri savotiškai aiškina pasaulį ir šiuo aiškinimu vaduoja žmogų iš nelaimingos jo būklės. Budizmo išganymas yra teorinės arba idėjinės rūšies. Todėl ne vienas budizmą laiko ne religija, bet savotiška filosofija — kaip ir Sokrato atveju, kuris ilgėjosi mirties kaip išvadavimo iš apgaulės pasaulio ir perėjimo į tikros būties pasaulį: pasak Sokrato, visi, kurie atsideda filosofijai arba išmin-

ties meilei, turį „siekti tiktai mirti", vadinasi, įeiti į pasaulį, laisvą „nuo klaidos ir nežinojimo, nuo baimės ir laukinės meilės ir nuo visų kitų žmogiškųjų blogybių" (Fedonas, 80d—81c). Budizmo tad (kaip ir sokratizmo) esmė glūdi ne įvykyje, bet idėjoje, kuri yra skelbiama kaip išmintis ir kurios graikai jokiu būdu nebūtų laikę paikybe. Jie juk, kaip sakyta, ieškojo išminties, ir Buda savo mokslu apie daiktų praeinamumą būtų jiems šios išminties kaip tik pasiūlęs. Be abejo, galima budistinę kerigmą kritikuoti atidengiant jos silpnybes ar prieštaravimus, tačiau jos negalima vadinti paikybe ir praeiti pro ją kaip iš viso nesvarstytiną.

Visai kitaip atrodo nelaiminga žmogaus būklė Krikščionybėje. Krikščioniškoji religija regi šios būklės priežastį ne bendrame daiktų praeinamume, vadinasi, ne bendroje jų prigimtyje, žmogaus pažinimu paverstoje idėja, bet tam tikrame įvykyje, kuris suardė pirmykštį žmogaus santykį su Dievu. Iš šio suardymo kaip jo pasėkos ir kilo rūpestis, kančia bei mirtis. Nelaiminga būklė, kurioje dabar visi esame, pasak Krikščionybės, ne koks nors likimas, bet paties žmogaus elgesio padaras: tai nuodėmė, tačiau suprasta ne grynai moraline ar sociologine prasme, bet ontologine. Nuodėmė yra ne tik klaidinga samprata, klaidinga idėja ar klaidingas mokslas, bet klaidingas buvimas. Nusidėjėlis ne tik elgiasi klaidingai, bet ir klaidingai būna. Klaidingas gi buvimas vyksta nebūties linkui. Klaidingai būti reiškia būti, atsigręžus į nebūtį. Todėl šv. Augustinas nuodėmę ir vadino „inclinatio ad nihilum — polinkis nebūtin". Šis polinkis nebūtin susiklosto mirties pavidalu ir randa joje giliausią anos nelaimingos būklės išraišką. Mirtis kaip įvykis kyla iš nuodėmės kaip įvykio. Nelaiminga arba puolusi žmogaus būklė yra ne kas kita, kaip šio nuodėmingo įvykio virtimas istoriniu vyksmu.

Kas tada yra šitaip suprastos žmogaus būklės atžvilgiu išganymas? Ne kas kita, kaip ano suardyto žmogaus santykio su Dievu atstatymas. Kadangi tačiau žmogaus santykio su Dievu suardymas buvo įvykis, todėl ir jo atstatymas turi būti įvykis. Jokia idėja ir joks mokslas, jokia teorinė įžvalga ar apšvietimas negali įvykio nugalėti ir jo pašalinti: vienas įvykis gali būti pakeistas tik kitu įvykiu. Jei nelaimingos žmogaus būklės pradžia buvo įvykis, tai išganymo pradžia gali būti irgi tiktai įvykis: „unde mors oriebatur, inde vita resurgeret — iš kur kilo

mirtis, iš ten turės kilti ir išganymas", kaip tai prasmingai skelbia šv. Kryžiaus Mišių prefacija. Mirtis kaip kraštutinis anos nelaimingos žmogaus būklės susiklostymas gali būti pergalėta tik kraštutiniu išganymo išraiškos susiklostymu. Šį kraštutinį ir galutinį išganymo susiklostymą Krikščionybė vadina prisikėlimu. Tačiau kadangi mirtis yra įvykis — ne idėja, ne prasmuo, ne teorija, bet vienkartinis tikras įvykis, — todėl išganymas nuo jos arba prisikėlimas gali būti taip pat tiktai tikras ir vienkartinis įvykis: prisikeldamas Kristus nugalėjo savą asmeninę mirtį ir kartu pagrindė visuotinį žmonių prisikėlimą kaip galutinę išganymo išraišką, tapsiančią taip pat įvykiu istorijos pabaigoje. Išganymas Krikščionybės skelbimu yra ne koks atskiras veiksmas, bet ištisas istorinis vyksmas. Tačiau jis prasideda įvykiu — Kristaus prisikėlimu — ir baigiasi taip pat įvykiu — visuotiniu prisikėlimu.

Visa tai mums kaip tik ir paaiškina, kodėl Krikščionybė niekad negali nustoti įvykio pobūdžio, nes tai iš esmės susiję su išganymo pobūdžiu, o išganymo pobūdis yra taip pat iš esmės susijęs su puolusios žmogaus būklės pobūdžiu. Jei žmogaus puolimas yra įvykis, ardąs santykį su Dievu ir tuo pačiu būtį, tai Krikščionybė kaip išganymo religija savo esmėje turi būti irgi įvykis, atstatąs šį santykį ir tuo pačiu apardytą būtį. Visa Krikščionybės istorija yra ne kas kita, kaip šio visuotinio atstatymo vyksmas. Norėdami Krikščionybės esmę regėti ne įvykyje, o idėjoje, ne būtyje, o reikšmėje, turėtume ir nelaimingą arba puolusią žmogaus būklę suprasti ne kaip įvykį, o kaip kitaip, vadinasi, nekrikščioniškai. Ši būklė būtų ne nuodėmės pasėka, o kažko kito išraiška, kas kyla ne iš žmogaus laisvės, bet iš bendros daiktų prigimties. Nuosekliai tada ir pats žmogus būtų ne nuodėmingas, prieš Dievą sukyląs ir net su juo kovojąs padaras, bet palenktas bendriems pasaulio dėsniams ir todėl nekaltas savo gelmėse. Tuomet nuodėmė reikštų ne paties žmogaus apsisprendimą, bet svetimą jo apsprendimą iš lauko arba iš vidaus, už kurį jis nebūtų atsakingas ir todėl kaltas. Tai būtų iš pagrindų kitokia žmogaus samprata, neturinti savyje nuodėmės bei kaltės, nes dabartinė nelaiminga ar puolusioji jo būklė reikštų tik jo įglaudimą į bendrus pasaulio dėsnius arba į visuotinę kosmo sąrangą. Pašalinus betgi iš žmogaus sampratos nuodėmę bei kaltę kaip laisvą atsisakymą nuo Dievo, išganomoji religijos pasiunti-

nybė netektų prasmės, nes jokia religija kosmo dėsnių nekeičia. Tokiu atveju išganymas netektų savo objekto: nenuodėmingas bei nekaltas padaras juk jokio išganymo nėra reikalingas, net jeigu jo veiksmai ir būtų objektyviai blogi. Kaino santykis su Abeliu, baigęsis šiojo nužudymu, būtų tuomet lygus liūto santykiui su stirna, kurios gyvenimas irgi baigiasi liūto letenos smūgiu. Tačiau būtų nesąmonė kalbėti apie liūto atpirkimą, nes yra nesąmonė liūto smūgį vadinti nuodėme. Sutapdžius gi nuodėmę su bendruoju pasaulyje esančiu blogiu — tokio sutapdymo pradmenų esama jau ir katalikų teologijoje [62], — Krikščionybė būtų ne suardytų žmogaus santykių su Dievu atstatymas, vadinasi, išganymo religija, bet tik psichinė terapija tiems, kurie nesugeba suvokti, kad žmogiškoji būklė yra tik kosmo sąrangos suindividualinimas asmeninėje būtybėje. Štai kodėl įvykis, o ne idėja sudaro Krikščionybės esmę. Regėdama puolimą įvykyje, ji ir išganymą regi įvykyje. Atsisakiusi įvykio išganyme, Krikščionybė turėtų atsisakyti jo ir puolime ir tuo pačiu kurti naują antropologiją — antropologiją be kaltės. Užuot nuolatos kartojusi Kristaus žodžius „darykite atgailą ir tikėkite Evangelija" *(Mk 1, 15)*, ji turėtų tada savo kerigmos gaire padaryti Putino dvieilį:

Nebėr daugiau šventos maldos
Nei nuodėmės [63],

paneigdama tuo pačiu ir savo esmę. Todėl numitinimo teorijos kritikai iš pat pradžios teisingai nujautė, kad ši teorija kėsinasi ne prieš evangelijų mitinį pradą, kurio evangelijose nėra, bet prieš Krikščionybę kaip įvykį ir tuo pačiu prieš pačią jos esmę.

Įvykio tad esmingumas Krikščionybėje nėra kokia nors teologinė teorija, kurią laikui bėgant būtų galima pakeisti kita, bet pats jos pagrindas. Krikščionybė be įvykio būtų mitologija. Bet ji negali ja būti, nes mitologija skelbia tik idėją, nepajėgiančią puolimo tikrovės pakeisti išganymo tikrove. Mitologija yra tik išganymo troškulys, tik žmogaus atodūsis Dievop, tik tasai Senojo Testamento minimas „rorate coeli desuper — rasokite, dangūs, iš aukštybių", vadinasi, tik žmogaus atsivėrimas išganymui, bet ne pats išganymas. Išganymo tikrovei reikia, kad pats Dievas nusileistų iš anų „aukštybių", kad Jis iš tikro būtų „išrasotas" kaip atsakymas į žmogaus

troškulį bei maldavimą. Krikščionybė ir yra šitoks Dievo nusileidimas į mūsąją būtį Jėzuje Kristuje. Kitaip sakant, Krikščionybė yra ne kokios nors idėjos paskelbimas, bet įvykis tikriausia šio žodžio prasme. Kas šio įvykio nepastebi, kas jo nevertina arba jį nuvertina, tas atkrinta į mitologinį lūkestį, pasilikdamas grynai žmogiškojoje plotmėje ir neregėdamas, kad ši plotmė yra atsakyta iš Dievo pusės Kristumi kaip istorine asmenybe ir kad todėl išganymas esmėje jau yra įvykęs: jis reikalingas dabar tik priimti asmeniškai ir plėsti istoriškai, tikint į Kristų ir Jo darbus bei veiksmus, kurie sakramentinė Bažnyčios veikla keičia puolimo tikrovę į išganymo tikrovę.

Toks tad buvo autoriaus atsakymas anam studentui, nepajėgusiam ar nenorėjusiam suvokti, kad Krikščionybės esmę sudaro ir turi sudaryti įvykis. Galima čia tik pridurti, kad atoveikis į Bultmanno numitinimo teoriją ir pačiame protestantizme yra, kaip H. Zahrntas pastebi, „istorinio Jėzaus atradimas" [64], vadinasi, atradimas įvykio esmingumo mūsų tikėjimui. Ir protestantų teologija (E. Kaesemann, G. Ebeling, H. Gollwitzer ir k.) pastaruoju metu pradeda suvokti, kad evangelijos, nors ir būdamos kerigma, vis dėlto yra istorinio Jėzaus skelbimas ir tuo pačiu „mito atmetimas" (G. Bornkamm). „Būdamos pasakojimas, — sako Zahrntas, — evangelijos reiškia, kad tikėjimas laikosi ne pats savimi, bet kažkuo pirmesniu ir kad šis pirmesnis dalykas yra istorija, būtent istorija Jėzaus iš Nazareto. Kitaip tariant, Dievas veikė pirmiau, negu mes įtikėjome (p. 332)... Pirminės krikščionių bendruomenės kerigma kybo ne ore, bet rymo ant paties Jėzaus istorijos. Tarp istorinio Jėzaus ir kerigmatinio Kristaus esama tęstinumo. Žemiškasis Jėzus ir išaukštintasis Kristus yra vienas ir tas pats. Tai reiškia, kad tikėjimas į Kristų yra pagrįstas pačiu Jėzumi. Krikščionybės pradžioje stovi ne mitas, ne idėja, ne prasmuo, bet viena asmenybė ir jos likimas" [65].

Šiais žodžiais H. Zahrntas gražiai išreiškia tiek pačios Krikščionybės kaip įvykio esmę, tiek numitinimo teorijos atsidaužimą į šią esmę ir tuo pačiu galutinį jos nepasisekimą, nors ji šiandien ir būtų dar labai madinė. Nes ši teorija, kaip didžiumoje ir visa moderninė egzegezė, mėgino aplenkti Kristaus asmenybę kaip pradžią ir tuo būdu neišvengiamai pateko į neišbrendamą klystkelį. Pra-

dėdamas laišką žydam, jo autorius pastebi, kad „Dievas daug kartų ir tūleriopu būdu kalbėjo kitados tėvams per pranašus", paskiausiai tačiau Jis prabilo „mums per Sūnų" *(Žyd 1, 1—2)*. Ir čia pat jis paaiškina, kas tasai Sūnus yra: tai Dievo „garbės atšvaita ir Jo esmės paveikslas"; per Jį yra padarytas pasaulis; Jis neša „visa savo jėgos žodžiu"; Jis apvalė „mus nuo nuodėmių" ir „sėdosi didenybės dešinėje aukštybėse" *(Žyd 1, 3)*, tapdamas „dėl mirties kentėjimo" apvainikuotas „garbe ir šlove" *(Žyd 2, 9)*. Šitas tad Dievo Sūnus paskiausiai kalbėjo žmonėms, ir šį tad Sūnų skelbia dabar Naujasis Testamentas. Kitaip tariant, tarp Kristaus ir Naujojo Testamento esama vidinio ryšio: Naujasis Testamentas yra Kristaus kerigma. Be Kristaus kaip Dievo garbės atšvaitos ir Jo esmės paveikslo, be Jo kaip pasaulio Kūrėjo ir Išganytojo, be Jo kaip mirusio už mūsų nuodėmes ir todėl tapusio išaukštintu, — be viso to Naujasis Testamentas būtų neįmanomas. Tai reiškia: ne Naujasis Testamentas pagrindžia tikėjimą į Kristų, bet tikėjimas į Kristų kildina Naująjį Testamentą. Kristus yra pirmiau tiek laiko, tiek esmės atžvilgiu (tempore et natura prius) negu Naujasis Testamentas.

Tai nepaprastai svarbi įžvalga, nors paprastam tikinčiajam ji ir atrodo savaime suprantama. Tačiau numitinimo teorija kaip tik nepastebėjo ar nenorėjo pastebėti, kad Kristaus pirmenybė keičia priėjimą prie visų Naujojo Testamento knygų: ne Naujasis Testamentas atskleidžia mums Kristų, bet Kristus nušviečia Naująjį Testamentą. Naujasis Testamentas yra tik Kristaus vaizdo nuotrupa. Kristus neišsitenka, kaip savo metu prasmingai pastebėjo rusų mąstytojas P. Čaadajevas, „tarp dviejų knygos viršelių" [66]; Jis gyvena Bažnyčios Sakramentuose, malonėje, socialiniuose bei labdaringuose darbuose, mokyme. Todėl ir priėjimas prie Naujojo Testamento gali būti tiktai kristologinis, vadinasi, vykdomas Kristaus šviesoje, nes ne nuotrupa išreiškia pilną vaizdą, bet vaizdo pilnatvė įprasmina bei suprasdina nuotrupą. Atvirkščias kelias, kuriuo dabar ne sykį eina Šventraščio tyrinėjimas, paverčia Naujojo Testamento egzegezę grynа pasauline hermeneutika (kritine teksto sklaida), kuri savo priemonėmis Kristaus neranda, kaip kad Jo neranda nė konsekruotos ostijos cheminė analizė. Prie Naujojo Testamento galima prieiti tik tada, kai šis priėjimas yra

atremtas į Kristų kaip Dievo Sūnų, vadinasi, tiktai kristologiniu tikėjimo keliu. Kaip nėra nekonfesinės religijos psichologijos [67], taip nėra nė neteologinės egzegezės. Kaip religijos psichologija reikalauja tikėjimo į tyrinėjamų reiškinių tikrovę — kitaip ji virsta tik religinio paviršiaus aprašymu, — taip evangelijų egzegezė reikalauja tikėjimo į jų pasakojimo objektą, būtent Jėzų Kristų. Kaip Kristus yra pirmiau negu Naujasis Testamentas, taip ir tikėjimas į Jį turi būti pirmesnis negu evangelijų mokslinis tyrimas. Paneigus šį tikėjimą arba bent metodiškai atidėjus jį į šalį, niekas mums negali pasakyti, kad knyga, vadinama „Naujasis Testamentas", yra dieviškasis žodis. Iš kurgi galėtume tai patirti?

Ir štai čia kaip tik ir aiškėja pagrindinė numitinimo teorijos klaida: ji niekad ir niekur neišsiaiškino, koks yra santykis tarp Naujojo Testamento ir Bažnyčios. Ji sklaidė šią knygą taip, tarsi ji egzistuotų pati savyje be ryšio su Bažnyčia tiek savo kilme, tiek prasme, tiek verte; tarsi Bažnyčia Naująjį Testamentą būtų gavusi iš kažkieno kito, o ne pati jį mums davusi kaip rašytinę savos kerigmos lytį; tarsi Bažnyčia rymotų ant Naujojo Testamento, o ne Naujasis Testamentas būtų įsišaknijęs Bažnyčioje; tarsi Naujasis Testamentas išsemtų Bažnyčios būtį, o ne Bažnyčia papildytų ir skleistų Naująjį Testamentą. Tačiau kaip nekristologinė Naujojo Testamento egzegezė padaro jį tuščią turinio atžvilgiu, taip neekleziologinis su juo santykis iškreipia jį jo vaidmens atžvilgiu. Naujasis Testamentas yra Kristaus kerigma (gen. obiectivus) ir todėl yra palenktas Kristui kaip savam objektui. Sykiu tačiau Naujasis Testamentas yra Bažnyčios kerigma (gen. subiectivus), todėl yra palenktas Bažnyčiai kaip savam subjektui. Bažnyčia yra Naujojo Testamento nešėja ir todėl jo apsprendėja.

Savo metu A. Chomiakovas (19 šimtm.), rusų teologas ir religijos filosofas, yra sukūręs formulę, labai tiksliai išreiškiančią Šventraščio santykius su Bažnyčia: „Be kanono nėra Šventraščio, o be Bažnyčios nėra kanono" [68]. Tai reiškia: Bažnyčia sustato sąrašą knygų, kurios yra autentinis Dievo apsireiškimas žodžiu; ji yra vienintelė, kuri tarp daugybės raštų atrenka tai, kas gali ir turi būti vadinama Šventuoju Raštu. Štai kodėl, sako S. Bulgakovas, vienas iš didžiausių rusų teologų emigrantų, pratęsdamas Chomiakovo mintį, „joks atskiras žmogus negali

iš naujo pagrįsti Šventraščio kanoniškumo. Jis turi, tiesa, jį kiekvieną sykį atrasti pats sau ir maitintis Dievo žodžiu, tačiau jis turi Šventraštį visų pirma priimti iš Bažnyčios rankų" [69]. Šiandien, kaip anksčiau minėta, labai pabrėžiama, kad Naujasis Testamentas yra pirminės krikščionių bendruomenės kerigma. Tai aiškiai suvokė jau Chomiakovas sakydamas: „Šventraštis yra bendruomenės minčių, jos tikėjimo išraiška" (p. 303). Tačiau šiandieninė egzegezė pabrėžia, kad Šventraštis yra kerigma, pamiršdama, kad ji turi būti kieno nors kerigma — tiek objektyviai (turi ką nors skelbti), tiek subjektyviai (turi būti kieno nors skelbiama). Tuo tarpu Chomiakovas pabrėžia, kad Šventraštis yra bendruomenės kerigma, ir todėl visiškai nuosekliai tvirtina, kad ten, kur nėra bendruomenės, nėra nė Šventraščio, „nors biblija kaip daiktas, vadinasi, kaip knyga, ten ir būtų" (t. p.).

Numitinimo teorija, atsiedama Naująjį Testamentą nuo Bažnyčios, kaip tik ir prarado jį kaip Šventraštį ir sklaidė jį tik kaip negyvą daiktą knygos pavidalu. Todėl jai ir atrodė, kad visi šioje knygoje aprašyti dalykai yra tik vaizdai, tik prasmenys ir mitai, kuriuose reikią ieškoti bendros, dar ir šiandien galiojančios idėjos. Ji šią idėją rado, kaip kad mes ją randame graikų mitologijoje arba indų Vedantoje. Tačiau numitinimo teorija nerado evangelijose istorinių įvykių, nes šių įvykių sąmonė gyveno ir tebegyvena Bažnyčioje. Bažnyčia yra pirmesnė negu Naujasis Testamentas, todėl ir ana įvykių sąmonė yra pirmesnė negu jos užrašymas. Kas užrašymą nuo šios sąmonės atsieja, kas Naująjį Testamentą atskiria nuo Bažnyčios, tas laiko rankoje tik negyvą daiktą, kuris jam yra tik tekstas — daugiau nieko. Šventraštis — mūsų atveju evangelijos — įgyja gyvybės ir prakalba į mus tik kaip Bažnyčios gyvenimo dalis, kaip jos pradas, įjungtas *į jos visumą ir semiąsis iš šios visumos prasmės bei vertės*. Todėl ką kuris nors Naujojo Testamento aprašymas reiškia, gali autentiškai pasakyti ne egzegetas, bet tik mokomasis Bažnyčios autoritetas. Iš Bažnyčios gelmių kilęs Naujasis Testamentas tik šių gelmių šviesoje ir atskleidžia tai, ką jis skelbia. Ne Naujasis Testamentas moko Bažnyčią, kaip ji turinti jį suprasti, bet Bažnyčia apsprendžia jo prasmę, nes ji yra tiesioginė jo autorė ir todėl vienintelė autentinė jo aiškintoja. Kiekvienas evangelijų atsiejimas nuo Bažnyčios yra jų pobūdžio iš-

kreipimas. Iškreipus gi šį pobūdį, ir visa egzegezė nueina klystkeliais, ką numitinimo teorija yra parodžiusi labai akivaizdžiai. Šventraštis gali būti teisingai suprastas ir išaiškintas ne ryšium su jo tekstu, ne šaukiantis ano meto rašymo būdo, ne tyrinėjant geografines ir socialines helenistinio amžiaus sąlygas (visa tai yra geri dalykai, bet ne sprendžiamieji!), bet tik santykiuose su Bažnyčios visuma — tiek jos mokslo, tiek jos istorijos atžvilgiu. Kaip išsiskleidusio ąžuolo negalima suvesti į mažytę gilę, taip išsivysčiusios Bažnyčios negalima apspręsti pirminės bendruomenės rašytine kerigma, nes ši kerigma yra taip lygiai išaugusi, kaip ir anoji Kristaus minima garstyčios sėkla. Štai kas šiandien pamirštama — ir evangelijų atveju.

Trečias skyrius

EVOLIUCIJA IR RELIGIJA

Nėra abejonės, kad senas ginčas tarp evoliucijos ir religijos mūsų laikais iš naujo įsižiebė ryšium su Pierre Teilhard'o de Chardino S. J. (1881—1955) asmenimi. Jeigu anksčiau evoliucijos ir religijos santykių klausimas buvo keliamas dilemos pavidalu: „evoliucija arba religija", tai dabar tikima, esą šios dvi sritys pasiekusios vienybės, ir todėl anas klausimas galįs būti jau reiškiamas sandėrio būdu: „evoliucija ir religija"[1]. O tai kaip tik ir esąs Teilhard'o nuopelnas. Užtat šis mokytas, giliai maldingas ir klusnus vienuolis, negalėjęs gauti leidimo savo veikalams išleisti, būdamas gyvas, po mirties tapo savotišku prasmenimi, pasiekusiu nuostabaus populiarumo „pačia silpniausia drąsaus savo proveržio puse", būtent pastanga suvesti sintezėn „mokslą ir tikėjimą, antropologiją ir kosmologiją, eschatologiją ir tikėjimą į pažangą"[2], vadinasi, tokius dalykus, kurie yra skirtingi savo esme. Todėl visiškai nenuostabu, kad Teilhard'o idėjos yra radusios įvairiopo atbalsio. Vieni — P. Chauchard'as, I. Leppas, H. de Lubacas, K. Rahneris, C. Tresmontant'as, P. Schoonenbergas ir kt.— priima jas kaip naują kelią, kuriuo Krikščionybė žengia į gamtamoksliškai suprastą visatą, įtraukdama ją į išganomąjį savo veikimą. Kiti — H. U. von Balthasaras, E. Benzas, S. Daecke, H. E. Hengstenbergas, J. Meurersas, L. Scheffczykas ir kt. — laiko šias idėjas religiniais svaičiojimais, paskandinančiais Krikščionybės įvykius neaprėpiamuose visatos toliuose ir todėl netenkančiais išganomojo pobūdžio. Treti — šiuo atveju marksistiniai mąstytojai, kaip R. Garaudy, J. Levada, Z. Tordaj, — įžiūri Teilhard'o teorijoje „teologijos išsivystymo pakrikimą" ir tikisi galį paversti šią teoriją „keliu į ateizmą"[3]. Tačiau kiekvienu atveju Teilhard'u

domisi visi. Jau yra susidariusi ištisa knygija jo reikalu; jau yra susikūręs visus kraštus apimąs teilhardinis sąjūdis. Ypač naujoji kat. teologija yra Teilhard'o mintimis susižavėjusi: ji bando net pačius pagrindinius Krikščionybės pradus peraiškinti šių minčių šviesoje [4]. Šiuo atžvilgiu mėgina neatsilikti ir lietuviškoji filosofija bei teologija: jau esama ir lietuviškosios teilhardistikos [5].

Šis betgi madinis Teilhard'o populiarumas pastaruoju metu pradeda vis labiau įgristi ir virsti, kaip vienas apžvalgininkas pastebi, tiesiog „Teilhard'o nuobodžiu" dėl dviejų priežasčių. Neaprėpiama, tačiau dažniausiai menko lygio knygų bei straipsnių aibė stumte stumia rimtus mokslininkus nuo Teilhard'o: šie pradeda abejoti jo moksliškumu net ir paleontologijos srityje, nekalbant jau apie jo filosofiją ir teologiją. Iš kitos pusės, Teilhard'o minčių gulstinis dėstymas visoje šioje literatūros jūroje temdo bei apsunkina pagrindinių jo teorijos stulpų statmeninį išryškinimą bei įvertinimą tikrovės — gamtinės, loginės, religinės — mastu, taip kad „tikrasis jo nagrinėjimas prasideda tik dabar" [6], kai pamažu atslūgsta tiek jo minčių tarsi kokio pranašiško regėjimo piršimas, tiek jų grindimas subjektyviu Teilhard'o maldingumu bei tikėjimu, kas abiem atvejais anaiptol dar nieko nepasako apie jo teorijos pagrindų tiesą. Ar Teilhard'o mokslas savo esmėje iš tikro yra pasaulio bei žmogaus samprata, žiūrint iš Dievo-Omegos pusės, kaip skelbia jo gerbėjai bei šalininkai, ar pakopa į ateizmą, kaip tai jaučia marksistai, — visa tai galės paaiškėti tik pasvarsčius pačius šios teorijos pagrindus bei jos prielaidas, ant kurių ji visa su savo išvadomis rymo.

1. PASAULIO EVOLIUCIJA IR PASAULIS KAIP TAPSMAS

Evoliucijos teorijoje reikia skirti mokslinį, tiksliau kalbant, gamtamokslinį, jos pagrindą nuo filosofinio ar teologinio šio pagrindo aiškinimo, nes evoliucijos ir religijos santykių klausimas kyla ne ryšium su anuo moksliniu pagrindu, o kaip tik ryšium su šiuo ano pagrindo aiškinimu. Mokslinis evoliucijos pagrindas, kaip ir kiekviena kita mokslinė sritis, yra Dievui, o tuo pačiu ir religijai kaip žmogaus santykiui su Dievu abejinga, nes

mokslas Dievo užčiuopti negali ir apie žmogaus santykį su šiuo neapčiuopiamu Dievu nieko pasakyti nepajėgia. Užtat neabejingas yra evoliucijos mokslinio pagrindo filosofinis ar teologinis aiškinimas. Jis Dievo ir religijos klausimą liečia jau tiesiog. Todėl su šiuo aiškinimu Teilhard'o de Chardino atveju mums kaip tik ir reikia turėti reikalų. Pats Teilhard'as kaip žmogus ir vienuolis yra buvęs giliai religingas: tai pabrėžia visi jo biografai ir jį arčiau pažinusieji jo draugai [7]. Todėl Dievas jo pasaulėžiūroje yra pradžia ir pabaiga — Alfa ir Omega, kaip jis pats Jį nuolatos vadina. Vis dėlto asmeninis Teilhard'o religingumas dar nėra įrodymas, kad Dievas ir religija — bent krikščioniškąja prasme — iš tikro randa vietos ir idėjinėje jo minčių sistemoje, nes šioje sistemoje yra likęs neatsakytas pagrindinis klausimas: kas yra tasai evoliuciją pradedąs, ją vedąs ir ją atbaigiąs Dievas? Koks yra žmogaus santykis su šiuo evoliucijos Nešėju? O nuo atsakymo į šiuos klausimus kaip tik ir priklauso mums čia rūpimas dalykas, būtent: ar Teilhard'o idėjiniai pagrindai išsilaiko krikščioniškosios kritikos šviesoje. Evoliucijos kaip mokslo ir evoliucijos kaip filosofijos ar teologijos skyrimas yra pirmas žingsnis šios kritikos keliu.

Mokslinis evoliucijos teorijos pagrindas yra labai paprastas. Teilhard'as suima jį į vieną vienintelį sakinį: „Gyvybės lytys sudaro prigimtą junginį daiktų, taip vienas su kitu susijusių, jog galime įsivaizduoti jų atsiradimo bei išplitimo istoriją" [8]. Kitaip tariant, „gyvieji padarai yra priderinti vienas prie kito. Savo atsiradimo eigoje jie taip apsprendžia vienas kitą, jog nei žmogus, nei arklys, nei pirmoji ląstelė negalėjo pasirodyti nei anksčiau, nei vėliau, kaip kad yra pasirodę" (IV, 36). Tad evoliucijos teorijos kaip mokslo esmė glūdi tam tikrame laiko sąryšyje, kuris apsprendžia gyvybės rūšių pasirodymą žemėje. Suvesta į šį „esminį turinį" (IV, 40), evoliucijos teorija šiandien, pasak Teilhard'o, „nebėra tik paprasta hipotezė", bet jau „bendras darbo metodas, praktiškai visų mokslininkų priimtas" (IV, 223). Jei čia dar ir esama ginčų, tai jie liečia „tik antrinius klausimus" (IV, 223), o ne evoliucijos esmę. Tačiau nė pats Teilhard'as niekur neteigia, kad evoliucija būtų gamtamoksliškai patvirtintas faktas. Faktas yra tik tai, kad tarp gyvybės rūšių esama ryšio. Tai ir viskas. O šiam ryšiui išaiškinti viena iš hipotezių bei darbo metodų ir yra gyvūnų išsivys-

tymas vienas iš kito. Kitaip tariant, faktas, kad tarp gyvūnų esama ryšio, mėginamas išaiškinti prielaida, esą jie yra vienas iš kito išsivystę, todėl ir siejasi vienas su kitu. Tačiau ši prielaida nėra ir negali būti gamtamokslišk ai patvirtinta, nes gamtos mokslai negali gyvūnų išsivystymo nei patirti žemės istorijoje, nei jo pakartoti laboratorijose. Galimas daiktas, kad anam ryšio faktui išaiškinti išsivystymas yra pati geriausia ir aiškiausia hipotezė. Tačiau ją ir toliau reikia laikyti hipoteze bei darbo metodu, kurie, kaip teisingai pastebi P. Overhage'as, gali būti, laikui bėgant, pakeisti arba net ir visiškai paneigti. Šiuo metu evoliucijos teorija yra tik „bandymas duoti atsakymą į atvirą klausimą" [9].

Tai ir viskas, ką evoliucijos teorija kaip mokslas gali ir nori pasakyti. „Moksliškai žiūrint, — rašo Teilhard'as net pabrėždamas, — transformizmas nori išdėstyti tik istoriją, t. y. nubrėžti, fotografuoti galimų faktų bei ryšių visumą. Kaip mūsų patyrimas rodo, kiekvienas daiktas yra kito daikto įvedamas: jis „gema"" (IV, 224). Daugiau teigti evoliucijos teorija kaip mokslas nepajėgia. Ji neduoda jokio filosofinio šių ryšių arba vienos būtybės gimimo iš kitos aiškinimo. „Kokia vidine jėga šis gimimas įvyksta ir kokio „ontologinio" prieauglio linkme jis vyksta, to mokslas nežino; apie tai spręsti yra filosofijos reikalas" (IV, 224). H. E. Hengstenbergas, paryškindamas šį bendrą Teilhard'o principą, teisingai pastebi, kad evoliucijos teorija kaip mokslas nieko negali pasakyti nei apie gyvybės išsivystymo pažangą, nei apie šio išsivystymo ateitį [10]. Kas stovi aukščiau: ameba ar beždžionė, evoliucijos teorija kaip mokslas nežino, nes nuspręsti, kas žemiau, o kas aukščiau, kas tobuliau, o kas netobuliau, reikia mato arba kriterijaus, o tokio mato mokslas teikti negali, nes kiekvienas matas yra vertybinis sprendimas (Werturteil), mokslas gi teikia tiktai būtinių sprendimų (Seinsurteil): jis tik nustato, kad yra taip ar kitaip. Teikti vertybinių sprendimų yra filosofijos (religijos srityje: teologijos) dalykas, nes vertinti yra daugiau negu tik paprastai nustatyti, kad šitai yra; vertinti reiškia aiškinti, kaip turi būti. Kadangi pažanga savo esmėje yra vertybinė sąvoka, todėl evoliucijos teorijai kaip mokslui ji ir yra neprieinama. Nepaisant fakto, kad evoliucija kasdienos mąstyme nuolatos yra tapatinama su pažanga, teisinga yra A. G. M. van Melseno pastaba, jog „termi-

nai „evoliucija" ir „pažanga" nieku būdu nesutampa"; „evoliucija nebūtinai nurodo į tokį išsivystymą, kuris turėtų būti vertinamas kaip pažanga, kaip išsivystymas geresniojo ir aukštesniojo linkui"; „kas vėliau pasirodo, dar nėra savaime geresnis dalykas" [11]. Kiekviena pažanga yra išsivystymas, bet ne kiekvienas išsivystymas yra pažanga. Kad išsivystymas taptų pažanga, reikia, kad jis turėtų bei apreikštų tam tikrų vertybinių savybių, kurias apsprendžia jau nebe mokslas, bet filosofija ar teologija. Tad kas evoliuciją tapatina su pažanga, nesąmoningai pereina iš mokslo į filosofiją ar teologiją ir tuo būdu sujaukia šias taip skirtingas sritis.

Tas pat tinka ir evoliucijos ryšiui su gyvybės išsivystymo ateitimi: ir apie išsivystymo ateitį evoliucijos teorija negali nieko pasakyti. H. E. Hengstenbergas pagrįstai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad evoliucinės lytys yra laiko lytys (Zeitgestalten), vadinasi, kad jos yra laiko, ne erdvės apibrėžiamos, o „laiko lytys nesiduoda iš anksto atspėjamos" [12], nes pats laikas nesiduoda aprėpiamas: žmogus savo pažinimu gali apimti tik praeitį ir iš dalies dabartį, bet niekados ne ateitį. Todėl jis ir negali pasakyti, kad dabarties vyksmas būtinai eis tokiu ar kitokiu keliu ir kad jis būtinai sukurs tokių ar kitokių pasėkų, galimų jau dabar apibrėžti. Todėl evoliucijos teorija kaip mokslas gali parašyti tik gamtos praeities istoriją, kiek jai yra prieinami šios praeities palaikai. Bet ji negali nusakyti gamtos išsivystymo ateities. O jei kuris nors evoliucijos mokslininkas „tai daro, — pastebi Hengstenbergas, — jis virsta netikru pranašu. Evoliucijos teoretikas, statąs pasauliui prognozę, yra mokslininko išjuoka" [13]. Negalėdama nustatyti pasauliui prognozės, evoliucijos teorija kaip mokslas negali nieko žinoti nė apie evoliucijos prasmę bei tikslą. Visi šie klausimai peržengia mokslo galią: visi jie priklauso filosofinei ar teologinei išsivystymo interpretacijai, o ne fotografuoti galimiems faktams bei jų ryšiams, kaip to pats Teilhard'as reikalauja iš evoliucijos teorijos. Be abejo, kiekvienas evoliucijos teoretikas gali ir turi teisę brėžti pasaulio išsivystymui ateities gaires. Jis gali skelbti radęs visatos išsivystymo prasmę ir tokį ar kitokį šio išsivystymo tikslą. Tačiau tai jis darys ne kaip mokslininkas, išeidamas iš turimų bei patikrinti galimų duomenų, bet kaip filosofas ar teologas, atsiremdamas į savo mąstymo ar tikėjimo prielaidas. Ne-

susipratimas tad yra, sakysime, priekaištauti šiandienos biologijai, esą ji, tiek daug kalbėdama apie žmogaus gyvybę ir tiek plačiai bei giliai ją tirdama, nieko nepasako apie žmogaus gyvenimo prasmę ir esanti šiuo atžvilgiu „tiesiog akla" [14]. Šitoks priekaištas gali kilti tik užtrinant ribas tarp mokslo, filosofijos ir teologijos ir verčiant biologą virsti filosofu ar teologu, kuriuo jis dažniausiai nenori, o gal net nė nepajėgia būti.

Šitaip suprasta evoliucijos teorija yra, kaip jau minėta, visiškai abejinga tiek filosofijai, tiek teologijai. Tai teigia ir Teilhard'as: „Mokslinis transformizmas, griežtai imant, nieko nesako nei už, nei prieš Dievą. Jis tik nustato ryšių buvimą tikrovėje" (IV, 37). Šis gi ryšių buvimas kaip faktas visados pasilieka kosmologinėje pasaulio plotmėje ir niekados negali pasiekti nei filosofijos ontologinės, nei apreiškimo antgamtinės plotmės. Kaip ir bet kuri kita gamtamokslio šaka, evoliucijos teorija šių pastarųjų plotmių nepaliečia ir todėl jokio derinio nei su filosofija, nei su religija nėra reikalinga. Nesusipratimas ir net prietaras yra nuolatos kalbėti tiek apie buvusią priešybę tarp mokslo ir religijos, tiek apie dabartinę jų santaiką, nes tarp šių dviejų sričių, objektyviai į jas žiūrint, nėra nei priešybės, nei santaikos; tarp jų vyrauja visiškas abejingumas. Biologijai yra visiškai vis tiek, ar Kristus prisikėlė, ar neprisikėlė, nes prisikėlimas yra antgamtinis įvykis, ir biologija jo gamtinėje gyvybės sąrangoje neranda. Religijai yra visiškai vis tiek, ar visatos erdvė yra tiesi, ar kreiva, nes Dievas gyvena anapus bet kokios erdvės, ir žmogaus santykis su Juo vyksta dvasioje bei tiesoje (plg. *Jn 4, 23*). Tai tinka kiekvienam mokslui; tai tinka ir evoliucijos teorijai kaip mokslui. Kiek evoliucijos teorija yra gamtamokslis, tiek ji ne daugiau paliečia religiją, kaip Einsteino reliatyvinė ar Plancko kvantų teorija. Kaip šios dvi teorijos pakeitė medžiaginio pasaulio vaizdą, nė kiek nekliudydamos ir nė kiek nepadėdamos religijai, taip evoliucijos teorija pakeitė gyvybinio pasaulio vaizdą, irgi nesusidurdama su religija nė iš tolo. Mes galų gale pradedame suvokti tai, kas buvo aišku jau šv. Tomui Akviniečiui, kuris nuostabiai moderniai teigė, esą regimo pasaulio pažinimui nėra reikalo prileisti Dievo buvimą: „nulla igitur necessitas est ponere Deum esse" (S. Th. I. q. 2, a. 3). Kadangi tačiau kiekvienas mokslas tiria tik pasaulio regimybę, todėl jam Dievas

kaip hipotezė ir nėra reikalingas [15]. Kiek tad evoliucijos teorija yra mokslas „fotografuoti galimus faktus bei ryšius" (Teilhard de Chardin), tiek ji su religija neturi nieko bendro.

Sunkenybės ir net maišatis prasideda betgi tada, kai evoliucijos teorija peržengia mokslo sienas ir virsta evoliucijos filosofija ir net teologija; kitaip tariant, kai ji ima aiškinti tai, ką evoliucijos teorija pateikia arba nustato. Griežtai žiūrint, ši teorija, kaip sakyta, teikia labai nedaug: tik gyvybės ryšių faktą laiko atžvilgiu. Tačiau galima šį ryšių faktą aiškinti filosofiškai ar teologiškai; galima iš šių aiškinimų kurti ištisą sistemą; galima kelti klausimą, kas yra giliausia anų ryšių priežastis, koks yra jų tikslas bei prasmė; galima kalbėti apie anų ryšių tėkmę laike ir brėžti šiai tėkmei ateities gaires. Visa tai yra galima ir šiandien jau įvykę. Šiandien turime ne tik evoliucijos teoriją kaip mokslą, bet ir evoliucijos teoriją kaip filosofiją, kaip teologiją ir net kaip mistiką — su jos regėjimais bei maldomis. Be abejo, kiekvienas giliau mąstantis žmogus turi teisę ir gal net pareigą aną ryšių buvimą gamtoje aiškinti ir giliausių jo priežasčių ieškoti. Tačiau jis turi nepamiršti, kad, imdamasis filosofinės ar teologinės interpretacijos, jis palieka mokslo sritį ir žengia į visai kitokio pažinimo plotmes, būtent į filosofinio ir teologinio pažinimo, vykstančio pagal kitokį metodą ir atsiremiančio į kitokias prielaidas. O jei taip, tada ir šios tokio mąstytojo interpretacijos gali ir turi būti patikrintos filosofinėmis ar teologinėmis priemonėmis ir metodais. Nes mokslo duomenų interpretacija niekados nėra mokslas. Interpretacija yra mokslo peržengimas. Biologas, klausdamas gyvenimo prasmės, peržengia biologiją; fizikas, klausdamas pasaulio kilmės, peržengia fiziką; astronomas, klausdamas pasaulio ateities, peržengia astronomiją ir t. t. Jei kas tai pamiršta ir, mokslo duomenis interpretuodamas, manosi vis dar tebeeinąs mokslo keliu, sujaukia pažinimo plotmes ir nusikalsta pačiam pažinimui. Tai pabrėžiame todėl, kad evoliucijos teorijoje šitokios plotmių sąjaukos esama beveik kiekviename žingsnyje.

Pavojingiausia šiuo atžvilgiu sąjauka yra neskirti pasaulio evoliucijos nuo pasaulio kaip tapsmo. Kilus ginčam, ar Teilhard'o de Chardino evoliucijos filosofija ir teologija (ne mokslas!) yra galimos suderinti su Krikš-

čionybės pagrindais, paaiškėjo, kad, suprantant pasaulį kaip būtį ir žiūrint į jį kaip daiktų savyje arba substancijų sistemą, Teilhard'o evoliucijos filosofija kritikos neišlaiko, o jo teologija toli gražu nesiduoda įjungiama į krikščioniškąjį mokslą. Betgi čia pat kilo klausimas: ar būtina Teilhard'o mąstymą matuoti pasaulio kaip būties filosofija arba substancijos ontologija? Juk šalia šios pasaulio sampratos jau Heraklito filosofijoje išėjo aikštėn ir kitokia pasaulio samprata, būtent: pasaulis yra ne būtis, bet tapsmas, ne substancijų sistema, bet procesų arba vyksmų ryšulys. Ši mintis, nors ir užgožėta Platono, Aristotelio, šv. Augustino, šv. Tomo Akviniečio filosofijos, neužgeso Vakarų mąstymo istorijoje. Ji ruseno visą laiką ir galop įsižiebė bei pamažu įsiliepsnojo nominalizme, Descartes'o, Nikolajaus Kuziečio, Spinozos, Pascalio, Leibnizo, Kanto, Hegelio filosofijoje, prasiveržd ama visu ryškumu dabartyje, iš vienos pusės, dialektiniame materializme, iš kitos — mūsų dienų struktūralizme [16]. Tad ši kitokia pasaulio samprata kaip tik ir pasisiūlė būti mastu Teilhard'ui suprasti bei vertinti. „Teilhard'o filosofija, — sako A. Paškus, — yra proceso (evoliucijos) filosofija, todėl ji ir turėtų būti analizuojama proceso kategorijų šviesoje" [17]. Tai visiškai teisinga įžvalga, nes iš tikro „nedera vienos sistemos matuoti kitos sistemos kategorijomis" (t. p.). Jeigu tad iš tikro Teilhard'as įsijungia į pasaulio kaip tapsmo sampratą, tai jam substancijos ontologija visiškai netinka, nes jis ją neigia kaip ir visi kiti proceso filosofijos šalininkai. Tačiau kas gi yra ši proceso filosofija? Kas yra tasai pasaulis kaip tapsmas?

A. Paškus šią proceso filosofiją visiškai teisingai ir suprantamai yra sutraukęs į tokius posmus: 1. Senesnėje substancijos filosofijoje buvo skiriami pats vyksmas nuo to, kieno šis vyksmas yra; kitaip sakant, vyksmas turėjo savo subjektą, tąjį „ką nors", kas vyko arba tapo. Tuo tarpu „evoliuciniame kontekste to „ko nors" nėra. Tas „kas nors" yra pats procesas. Procese subjekto nelieka. Todėl procesas ir negali būti ontologiškai analizuojamas, kad jame nėra pasiliekančio subjekto" (t. p.). 2. Senojoje filosofijoje kiekvienas vyksmas arba tapsmas buvo perėjimas iš galimybės į tikrenybę (de potentia ad actum), suprantant šią galimybę kaip tikrenybės jau esančią esmę, skleidžiančią tapsme ne save pačią, bet tik savo regimybę; todėl tapsmas buvo galimas tik kosmologinėje,

bet ne ontologinėje plotmėje: gilėje buvo ąžuolas savo esme tas pat kaip ir po šimto metų jo augimo; apvaisintame kiaušinėlyje buvo žmogus savo esme tas pat kaip ir savo senatvėje. Tuo tarpu „procese augimas vyksta pačios egzistencijos (buvimo prasme. — *Mc.*) plotmėj. Tai vidinis, kuriantis, pačią būties esmę paliečiąs vyksmas. Užtat procesas ir yra esminis būties išsiskleidimas. Procese, sakytume, būtis ieško savo esmės ir prasmės. Procesas yra dar ne-būtis" (p. 195). 3. Substancijos filosofijoje daikto — tegu ir tampančio — esmė visados pasiliko ta pati, nes ji glūdėjo viršum tapsmo; čia daiktas visados buvo tas pat, nors ir ne visados toks pat; tapatybės dėsnis buvo pagrindinis — ne tik logikoje, bet ir tikrovėje; juo buvo grindžiamas pasaulio pažinimas. Tuo tarpu „evoliuciniame pasaulėvaizdy šis dėsnis nebegalioja, nes čia daiktai nėra tuo, kuo jie yra. Jo vietą čia užima paradokso (tiksliau: prieštaravimo arba priešingybės. — *Mc.*) principas (daiktas nėra tuo, kuo jis yra)" (p. 196). 4. Senojoje filosofijoje vyksmas buvo nešamas to, kieno jis buvo, nes jis turėjo savo subjektą; šio subjekto arba savo savybes skleidžiančios esmės ryšys su kitu subjektu buvo neneigiamas, bet jis neturėjo pagrindinės reikšmės. „Gi būti procese reiškia būti sujungtam, būti vienybėje su „kitu". Procesas savo esme reikalauja vienybės. Kur yra tapsmas, visur randame susijungimą to, kuris yra tapsme, su savo „pagrindu", su savo „kitu". Nerandame pasaulyje pavyzdžio, kur procesas būtų savęs paties pagrindu. Negalime padaryti išimties ir makrokosminiam procesui. Jei visata yra evoliucijoje (procese), tai ji privalo turėti ir savo pagrindą, kurį mes vadiname Dievu, o Teilhard'as — Omega" (p. 197)[18].

Tai tikslus proceso filosofijos arba pasaulio kaip tapsmo sampratos santraukinis apibūdinimas: pasaulis kaip tapsmas neturi subjekto, jis yra dar ne-būtis, jame galioja ne tapatybės, o prieštaravimo dėsnis, jis turi pagrindą — Dievą. Tai, kas betgi šioje proceso filosofijoje reikalauja pataisos bei papildo, yra visų pirma jos tapatinimas su evoliucijos sąvoka ir, antra, neįžvelgimas, kad pasaulis kaip tapsmo samprata yra arba panteizmas, arba nesąmonė.

Tapsmas yra daug platesnė sąvoka negu evoliucija arba išsivystymas. Kiekviena evoliucija yra tapsmas, bet ne kiekvienas tapsmas arba procesas yra evoliucija. Kad ku-

ris nors tapsmas virstų evoliucija, jis turi turėti tam tikrų savybių, jis turi būti specifinis tapsmas. Visų pirma evoliucinis tapsmas turi subjektą, vadinasi, tai, kas išsivysto. Šitoje vietoje mums yra visiškai nesvarbu, kaip šį subjektą pavadinsime: pasauliu, pirmine medžiaga, medžiaga apskritai, energija, gyvybe, sąmone ar kaip kitaip. Kiekvienu atveju čia bus tai, kas išsivysto. Kur subjekto nėra, kaip tai regėti pasaulio kaip tapsmo sampratoje, ten negali būti nė išsivystymo. Juk kas gi tada išsivysto? Kas tada dar nėra pasiekęs „savo būties pilnumo" (p. 196)? Kas tada „išsiskleis tik omegos taške" (t. p.)? Jei kalbama apie pilnumą, išsiskleidimą, pasiekimą galo bei tikslo, tai savaime aišku, kad turi būti tai, kas šios pilnumos siekia, kas skleidžiasi, kas į tikslą eina. Jeigu proceso filosofijoje yra pilnuma, išsiskleidimas, galas, atbaiga, tikslas, tai yra ir subjektas. O jeigu subjekto nėra, tai nėra nė visų šių kategorijų. Štai kodėl H. Rombachas ir sako, kad tapsmo filosofijoje „netenka prasmės skirtumas tarp vienio ir daugio, tarp savitumo ir kitoniškumo, tarp pagrindo ir pasėkos, tarp būtinybės ir atsitiktinybės; apskritai čia netenka prasmės visi skirtumai, ant kurių rymo klasikinė ontologija. Galop dingsta ir skirtumas tarp būties ir niekio" [19]. O dingus šiam skirtumui, tikrovė virsta „grynu vyksmu", neturinčiu jokių kategorijų, jokios pradžios ir jokios pabaigos, nes neturinčiu nei laiko, nei erdvės: laikas čia yra akimirka, ir erdvė čia yra taškas. H. Rombachas cituoja rašytoją Musilį, kuris sako: „Turinys sklinda belaikiu būdu; tiesą sakant, visa yra vienu sykiu čia pat" [20].

Štai kodėl pasaulis kaip tapsmas nėra tas pat, kas ir išsivystantis pasaulis arba evoliucija, ir štai kodėl tapsmo filosofija negali būti evoliucijos filosofija. „Išsivystymas yra iš tikro substancinė kategorija. Išsivystymas yra tik ten, kur yra entelechija, o entelechija yra tik ten, kur yra substancija", — teisingai pastebi H. Rombachas [21]. Nuosekliai tad evoliucijos filosofija, kiek ji yra evoliucijos teorijos kaip mokslo patiektų duomenų aiškinimas, priklauso būties filosofijai. Juk jeigu kalbama, kad proceso gale pasirodys išsivystančios būties pilnuma, tai šis teiginys yra prasmingas tik tada, jei pasaulis yra ne besubjektis tapsmas, bet būtis, kuri yra būtis tiek pradžioje, tiek pabaigoje: būtis, o ne niekis, ne „dar ne-būtis", nes kalbėti apie išsivystantį niekį iš tikro yra daugiau negu

nesusipratimas. Tad kas prileidžia išsivystymą, prileidžia tuo pačiu pradžią bei pabaigą ir šioje pabaigoje apsireiškiančią pasėką, prileisdamas kartu ir išsivystymo subjektą. Evoliucijos filosofija yra tad visai kitokia pasaulio samprata negu tapsmo filosofija. Užtat evoliucijos teorijos ir negalima matuoti tapsmo filosofijos kategorijomis, nes ši filosofija iš viso jokių kategorijų neturi ir negali turėti: juk kategorija yra statinė sąvoka. Kaip tad galima būtų gryną dinamiką suimti į statines sąvokas — vis tiek kaip jos vadintųsi? A. Paškus labai teisingai sako, kad procesas negali būti „ontologiškai analizuojamas" [22], nes jame nėra ko analizuoti, kadangi jame nėra subjekto arba to, kas tampa. Dar daugiau: procesas be subjekto negali iš viso būti filosofiškai pažįstamas, nes jame nėra ne tik tampančio, bet nė pažįstančio subjekto. Pasaulis kaip tapsmas gali būti tik aprašomas, bet ne interpretuojamas. Štai kodėl, kaip pastebi H. Rombachas, visur ten, kur vyrauja tapsmas grynos dinamikos prasme, vadinasi, besubjektinis tapsmas, filosofija laikoma netekusia prasmės bei galimybės [23].

Ši pataisa yra reikalinga todėl, kad dabar dažnai *manoma*, esą pritaikius tapsmo filosofiją Teilhard'o teorijai, ši pasirodysianti ne tik logiškai pateisinama, bet net ir teologiškai priimtina. Tačiau yra kaip tik priešingai. Galimas daiktas, kad Teilhard'as de Chardinas nesąmoningai linko į sampratą pasaulio kaip tapsmo. Galimas daiktas, kad gryna dinamika be subjekto yra ta giliausia nuotaika, tasai neregimas užnugaris, iš kurio kilo Teilhardo mąstymas ir net jo vizijos. Betgi tai yra tik prielaida, gal net tik nuojauta, kurios mes įrodyti negalime. Nuosekliai tad nėra įmanoma teigti, esą Teilhard'o filosofija yra proceso filosofija, nes tai, ką jis yra sąmoningai parašęs, prieštarauja proceso filosofijai visu plotu. Teilhard'as juk kalba apie pasaulio išsivystymo pradžią, nurodo priežastis, vaizduoja jo eigą, skelbia jo ateitį ir galą kaip pilnatvės atbalgą. Dar daugiau: jis sudeda pasaulio išsivystymą į žmogaus rankas ir tuo būdu padaro šį išsivystymą sąmoningu veikimu. Kaip tad būtų galima šitokioj filosofijoje kalbėti apie tapsmą be subjekto, be tapatybės dėsnio, be ateities ir be pažangos, kas kaip tik ir yra būdinga besubjektinio tapsmo filosofijai. Jeigu iš tikro Teilhard'o filosofija būtų tapsmo filosofija, tai ji virstų logiškai nebesuvirškinama mišraine, nes mąstytų tapsmą būties są-

vokomis. Juk tokios sąvokos, kaip pradžia (alfa), pabaiga (omega), pilnatvė, tikslas, medžiaga, sąmonė, asmuo, galop susijungimas su Dievu yra būtinės sąvokos. Jos yra galimos suprantant pasaulį kaip būtį, išsivystančią tam tikra linkme (ontogenezė), bet jos yra negalimos suprantant pasaulį kaip besubjektinį tapsmą. O ant visų anų sąvokų kaip tik ir rymo Teilhard'o filosofija ir teologija. Tad jeigu darome skirtumą tarp išsivystymo arba evoliucijos ir tapsmo arba proceso, tai Teilhard'ą reikia laikyti evoliucijos, bet ne tapsmo filosofu ir teologu. Kadangi tačiau, kaip sakėme, evoliucija pačia savo esme reikalauja subjekto arba to, kas išsivysto, todėl ji yra substancinė kategorija, o jos filosofinis aiškinimas savaime pasilieka būties filosofijos rėmuose. Štai kodėl kalbėti apie Teilhard'ą būties filosofijos šviesoje anaiptol nereiškia vienos sistemos matuoti kitos sistemos kategorijomis, nes būties filosofijos kategorijos kaip tik ir yra evoliucijos filosofijos kategorijos, kuriomis Teilhard'as naudojasi visuose savo raštuose. Tuo tarpu pritaikius besubjektinio tapsmo „kategorijas", kaip jos šiandien, sakysime, išeina aikštėn struktūralizme, visa Teilhard'o teorija virsta viena didžiule nesąmone.

Papildo reikalauja tapsmo filosofijos taikymas Teilhard'o teorijai dar ir ta prasme, kad pasaulis kaip gryna dinamika be subjekto yra, kaip minėta, arba panteistinis pasaulis, arba loginė nesąmonė. Kitaip tariant, pasaulis kaip besubjektinis tapsmas yra arba Dievo tapsmas, arba jo visiškai nėra: jis yra tik išmonė. Šiandien labai dažnai yra teigiama, esą nereikia ir negalima Krikščionybės tapatinti nė su viena filosofine sistema. Teiginys visiškai teisingas ir net savaime aiškus, skelbtas jau pop. Pijaus XII jo enciklikoje „Humani generis" (1950), kurioje jis aiškiai sako, kad Bažnyčia „negali ristis su kuria nors trumpaamže filosofijos sistema"; sąvokos bei išraiškos, kuriomis ji nusako savo tikėjimo mokslą, kad jis būtų suprastas, rymo „ant principų ir sąvokų, išvestų iš tiesą atitinkančio sukurtojo pasaulio pažinimo" (§ 16). Šie gi principai arba sąvokos galimos įvairiose filosofinėse sistemose. Taip pat visos filosofinės sistemos, palyginus jas su Bažnyčios nepraeinamumu ligi istorijos galo, gali būti iš tikro vadinamos trumpaamžėmis. Visa tai neginčijama. Tačiau čia dažnai pamirštamas vienas dalykas: teiginys „Bažnyčia negali ristis nė su viena filosofine sistema"

negali būti apkreiptas tvirtinant, kad „Bažnyčia gali rištis su kiekviena filosofine sistema". Be abejo, teologija kaip apreiškimo aiškinimas bei tyrinėjimas yra filosofijos būtinai reikalinga. Betgi nuspręsti, kokia filosofine sistema ar kryptimi teologija gali pasinaudoti krikščioniškajam mokslui suprasti, gali tik pati Krikščionybė. Tik apreikštoji tiesa kaip tokia yra matas, ar ta bei kita filosofinė sistema Krikščionybei tinka būti priemone, ar netinka. Todėl yra visa eilė filosofijų, kurios Krikščionybės istorijoje buvo paliktos šalia teologijos, nes principinės jų sampratos neigė Krikščionybės pagrindus arba bent juos iškraipė. Sakysime: kaip gali Krikščionybė rištis su Plotino sistema, kurioje pasaulis yra ne Dievo kūrinys iš nieko, bet paties Absoliuto išplauka (emanacija); arba su Kanto filosofija, kuriam daiktas savyje (vadinasi, nei žmogus, nei Dievas, nei gėris ir t. t.) nėra ir negali būti pažintas; arba su Hegelio filosofija, kurioje pasaulis yra tik Absoliuto antitezė, o žmogus — tik to paties Absoliuto savisąmonė; arba su Jasperso filosofija, kuriai Dievas kaip transcendencija gali būti pažįstamas tik šifro keliu, negali įeiti į istoriją, vadinasi, negali įsikūnyti ir kuriai todėl krikščioniškasis įsikūnijęs Dievas arba Kristus, kaip apie tai plačiau kalbėjome antrame skyriuje, yra „pasibaisėtinas dalykas", vadinasi, loginė nesąmonė? Visas šias filosofines sistemas galima susieti su Krikščionybe tik tada, kai paneigiami pagrindiniai jų principai, vadinasi, kai jos yra „sukrikščioninamos", nustodamos būti tuo, kuo yra pačios savyje.

Šia prasme galima būtų net teigti, kad savo istorijoje Krikščionybė niekados nėra buvusi susirišusi nė su viena kuria filosofine autentine sistema. Ir platonizmą, ir aristotelizmą, ir stoicizmą, ir plotinizmą Krikščionybė perdirbo pagal savą ontologiją, nes ji tokią ontologiją turi. Ir juo labiau Krikščionybė, kaip pastebi C. Tresmontant'as, „suvokia savus principus, savą metafizinę struktūrą" arba „savą metafizinę prigimtį", juo drąsiau ji artinasi prie filosofinių sistemų ir juo giliau ji jas keičia [24]. Krikščionybėje, pasak to paties Tresmontant'o, „slypi metafizinė struktūra, būtent visiškai aprėžta, o ne bet kokia struktūra"; Krikščionybė „yra savarankiška metafizika"; jos dogmatika „turi metafizinį pagrindą" ir todėl sudaro „metafizinių tezių sistemą"; tezių, kurios „yra visiškai tiksliai aprėžtos ir visiškai aiškios"; jau pats Šv. Raštas atsklei-

džia „sistemą tezių ir teorijų, kurias galima vadinti tik metafizinėmis, nes jos liečia būtį ir skiria sukurtąją būtybę nuo nesukurtosios Būties, vienį nuo daugio"; jos kalba apie „tapsmą, medžiagą, laiką, žmogų, žmogiškąją sielą ir kūną, laisvę, mąstymą, veikimą ir t. t." [25]. Todėl Tresmontant'as ir tvirtina, kad esama krikščioniškosios filosofijos ir kad ši filosofija yra tik viena (plg. p. 9). Tad visa, kas šiai krikščioniškajai filosofijai, tam tikru būdu būtį suvokiančiai, priešinasi, negali būti susieta su Krikščionybe. Ir atvirkščiai, visa, kas su šia filosofija galima suderinti, rišasi su Krikščionybe ir gali būti jos prisiimta. Todėl yra visiškai įmanoma, kad Krikščionybė susiriš ir su kai kuriomis dabarties filosofinėmis sistemomis arba todėl, kad šios sistemos sutars su Krikščionybės pagrinduose glūdinčia ontologija, arba todėl, kad jos bus „sukrikščionintos" atmetant tai, kas su krikščioniškąja būties samprata nesiderina. Filosofijos atžvilgiu Krikščionybė yra taip lygiai anas Kristaus minimas raugas, kaip ir visose kitose žmogiškojo gyvenimo srityse. Ji perskverbia savimi bet kokią pasaulio sampratą, ją keisdama pagal savą ontologiją. O jei kas nors keičiamas nesiduoda, tas paliekamas lauke. Filosofinių sistemų atžvilgiu irgi tinka Kristaus žodžiai: „Jei kas nors jūsų nepriimtų <...> išeidami <...> nusikratykite dulkes nuo savo kojų" *(Mt 10, 14)*.

Šios pastabos yra reikalingos todėl, kad atitiestume aną naivią pažiūrą, esą tapsmo filosofijos šviesoje Teilhard'o de Chardino teorija atskleidžia ir Dievą Kūrėją, ir žmogaus santykį su dieviškuoju Tu. Iš tikro betgi turi būti kaip tik priešingai. Pati tapsmo filosofija turi būti visų pirma išmatuota krikščioniškosios ontologijos principais, jeigu norima ją sieti su krikščioniškuoju mokslu ir jos šviesoje permąstyti šį mokslą. Kiekviena filosofinė sistema gali, be abejo, praturtinti Krikščionybę — ne turinio, bet įžvalgų į šį turinį prasme. Tačiau pagrindinė yra sąlyga, kad tokia filosofija sutartų su krikščioniškąja ontologija arba bent leistųsi sutardinama, nors dėl to ir nustotų savo autentiškumo. Jeigu betgi bent probėgomis žvilgtelėsime į tapsmo filosofiją, kaip ją aukščiau apibūdinome A. Paškaus žodžiais, lengvai galėsime pastebėti, kad tarp jos ir Krikščionybės tvyla bedugnė. Tapsmas, kaip minėta, iš vienos pusės, neturi „pasiliekančio subjekto", vadinasi, to, kas tampa; iš kitos — jis turi „savo pagrindą, kurį mes vadiname Dievu". Jis turi šį pagrindą

todėl, kad tapsmas visados reikalauja „kito" kaip savo pagrindo: niekur nėra proceso, „kuris būtų savo paties pagrindu". O kadangi pasaulis kaip tapsmas yra ne substancijų, bet procesų sistema, tai vienas procesas nurodo į kitą kaip į savo pagrindą ir šio „kito" reikalauja. Suvokiant pasaulio visumą tapsmo prasme, šis „kitas" gali būti tik Dievas. Dievas tad ir virsta pasaulio kaip tapsmo pagrindu.

Tai visai logiška. Tačiau lengva pastebėti, kad šios logikos kelias yra lygiai toks pat kaip ir tomistinio judėjimo kelias Dievo linkui (Dievo buvimo įrodymas ex motu): kadangi pagal Aristotelį, o paskui ir pagal šv. Tomą Akvinietį, visa, kas juda, yra kito judinama, tai, einant šia linkme, prieinama prie visatos, kuri kaip visuma nebeturi šalia savęs jokio kito judintojo, išskyrus Dievą. Ir vis dėlto esama didelio skirtumo tarp šių dviejų kelių Dievop; skirtumo ne gnoseologinio, bet ontologinio: logika čia lieka ta pati, bet kinta ontologija. Mat tiek Aristoteliui, tiek šv. Tomui Akviniečiui judėjimas turi subjektą arba tai, kas juda. Jeigu Dievas yra pasaulio kaip visatos judintojas, tai Jis judina ją kaip savarankišką būtį, nesusiliedamas su ja, kadangi ši būtis yra substancija, vadinasi, daiktas, esąs savyje ir savimi. Todėl tiek aristotelinėje, tiek tomistinėje filosofijoje skirtumas tarp pasaulio ir Dievo lieka labai aiškus. Visai kitaip yra tapsmo filosofijoje. Kadangi tapsmas čia neturi subjekto arba to, kas tampa, o turi tik pagrindą, kuris tapsmą neša, tai šis pagrindas neišvengiamai virsta ir tapsmo subjektu, nes kitaip tapsmas iš viso būtų negalimas. Juk tapsmas be subjekto yra plaukimas be plaukėjo, bėgimas be bėgiko, mąstymas be mąstytojo ir t. t. Tai gryna išmonė, nes šitokio pasaulio nėra ir negali būti. Nėra plaukimo be to, kas plaukia; nėra bėgimo be to, kas bėga; nėra mąstymo be to, kas mąsto. Paneigus gi subjektą tapsme, reikia būtinai šauktis tapsmo pagrindo, kurie kaip tik ir atsistoja subjekto vietoje. Kadangi šis pasaulio kaip visatos pagrindas yra Dievas, tad Dievas ir virsta visatos tapsmo subjektu. Pasaulio visatos tapsme tampa ne kas kita, kaip pats Dievas. Pasaulio procesas yra tad Dievo procesas. Skirtumas tarp pasaulio ir Dievo nyksta. Pasaulis tapsmo filosofijoje virsta paties Dievo dinamika. Tai panteistinė pasaulio samprata — visiškai logiška ir neišvengiama, jei tapsme paneigiamas pasiliekantis subjektas ir jeigu nori-

ma tapsmą laikyti realiai vykstančiu, nes tapsmas be tampančiojo yra nesąmonė. Jeigu tad šis tampantysis yra ne substancija, ne būtis, tai tada jis yra pats Dievas. Štai kodėl net ir dialektinis materializmas, kuris irgi yra savotiška tapsmo filosofija, suprato šią neišvengiamybę ir todėl tapsmo subjekto nepaneigė: jam šis subjektas yra medžiaga. Dialektiniame materializme visa kinta bei praeina, tačiau „mes esame tikri,— rašo Fr. Engelsas,— kad medžiaga visose savo kaitose pasilieka amžinai ta pati" [25]. Pripažindamas medžiagą visados turinčią tą pačią esmę ir todėl valdomą tapatybės dėsnio, dialektinis materializmas išvengia panteizmo, bet užtat patenka į būties filosofijos rėmus ir todėl esti šios filosofijos kategorijomis vertinamas, neišlaikydamas kritikos šių kategorijų šviesoje. Tuo tarpu tapsmo filosofija, atmetusi bet kokį subjektą, atsiduria panteizme arba skelbia tapsmą grynos dinamikos prasme, kas yra loginė nesąmonė. Pasaulis kaip tapsmas yra arba Dievo tapsmas, vadinasi, panteistinis pasaulis, arba gryna išmonė. Kitokios išeities šiai filosofijai nebelieka.

Norint tad tapsmo filosofiją susieti su Krikščionybe, reikia įvesti į ją tampantį subjektą, kuris nebūtų Dievas, nes tik tokiu atveju ši filosofija nusikratytų panteistiniu savo pobūdžiu ir būtų galima pateisinti logiškai. Tačiau įvedus subjektą, dingsta gryna dinamika; tapsmo filosofija įsijungia į būties filosofiją ir leidžiasi apsprendžiama šiosios kategorijomis, nes tapsmas yra tada suprantamas kaip būties tapsmas, o ne kaip procesas be subjekto. Šitaip supratus tapsmo filosofiją, ji lengvai leidžiasi susiejama su Krikščionybe, nes ir minėta krikščioniškoji ontologija yra ne kas kita, kaip tapsmo filosofija. Apreiškimas juk skelbia ne parmenidišką statiką, kurioje kiekvienas tapsmas yra tik pojūčių apgaulė, bet didžiulį vyksmą, prasidėjusį pasaulio sukūrimu ir einantį per žmogaus puolimą, jo atpirkimą, šio atpirkimo skleidimąsi Bažnyčioje į visatos perkeitimą, liečiantį net medžiagos sąrangą (kūno prikėlimas). Šiandien nuolatos girdimas priekaištas, esą Krikščionybė yra įsivilkusi į statines kategorijas ir atsirėmusi į statinį pasaulėvaizdį, yra nesusipratimas, rodąs menką Krikščionybės pažinimą. Jau anksčiau autorius yra nurodęs, kad Krikščionybė pergalėjo graikiškąją laiko kaip ėjimo ratu sampratą, pavertė laiką vienkartiniu ir tuo būdu suteikė istorijai nepaprastą di-

namizmą: likimo vietoje atsistojo prasmės dinamika [27]. Krikščionybė yra taip lygiai nesuderinama su Parmenido gryna statika, kaip ji yra nesuderinama nė su Heraklito gryna dinamika. Krikščionybė yra tampančios būties ontologija, kurioje yra ir subjektas ir kurioje galioja tapatybės dėsnis. Paneigus subjektą, visi Krikščionybės skelbiami įvykiai — pasaulio sukūrimas, jo atpirkimas, jo perkeitimas — darosi beprasmiai, nes čia nėra nei ko kurti, nei ko atpirkti, nei ko perkeisti. Paneigus tapatybės dėsnį, dingsta nuodėmė, atsakingumas, laisvė, vadinasi, žmogus kaip dieviškasis Tu, už kurį Kristus yra miręs.

Kokia tad tapsmo filosofija reikia matuoti Teilhard'o de Chardino teoriją: krikščioniškai suprasto tapsmo, vykstančio nuo pasaulio sukūrimo, per pasaulio atpirkimą į pasaulio perkeitimą, turinčio subjektą ir palenktą tapatybės dėsniui, ar moderniškai suprasto tapsmo kaip grynos dinamikos, neturinčios subjekto, nepažįstančios tapatybės dėsnio ir nedarančios skirtumo tarp būties ir niekio? Atsakymas visai aiškus. Jei norime patirti, ar Teilhard'o de Chardino teorijos atitinka krikščioniškuosius principus, tai ir turime šias teorijas išmatuoti Krikščionybėje glūdinčia ontologija. Tai tinka kiekvienai filosofinei sistemai, norimai susieti su Krikščionybe, tai tinka ir Teilhard'o evoliucijos filosofijai. Tad šiuo keliu dabar ir mėginsime eiti, svarstydami Teilhard'o pateiktą evoliucijos filosofinę ir teologinę interpretaciją.

2. TEILHARD'O DE CHARDINO METODAS IR MĄSTYSENA

Teilhard'as yra mažiau evoliucijos mokslininkas, daugiau evoliucijos filosofas, o daugiausia evoliucijos teologas ir net mistikas. Evoliucijos kaip mokslo srityje jis nėra nieko ypatingai originalaus nuveikęs. Net vad. „homo pekinensis,— kaip pastebi E. Benzas,— buvo Teilhard'o ne atrastas, o tik aprašytas" [28]. Abejonių gamtamoksline jo raštų puse kelia šiandien net tokie žinomi mokslo žmonės, kaip J. Rostand'as ir Nobelio premijos laureatas P. B. Medawaras [29]. Tai paminime čia todėl, kad madinis Teilhard'o populiarumas yra iškėlęs į viršūnes jį net ir kaip paleontologą. Užtat neginčijamas yra originalumas jo kaip evoliucijos filosofo ir teologo. Tiesa, istoriškai

žiūrint, jį yra pranokęs Vl. Solovjovas, kuris mažiausiai 60 metų anksčiau esmėje yra teigęs tą patį, ką šiandien girdime iš Teilhard'o. Solovjovas savo jaunystėje studijavo irgi gamtos mokslus (paleontologiją ir biologiją), buvo darvinistas ir materialistas. Kai vėliau, vėl sukrikščionėjęs, pamėgino evoliuciją interpretuoti filosofiškai bei teologiškai, priėjo tų pačių išvadų kaip ir Teilhard'as: chaosas kaip Dievo priešingybė, kūrimo iš nebūties stoka, kūrimas kaip vienijimas, Kristus kaip šios vienybės nešėjas ir todėl kosmo centras bei išsivystymo tikslas, laisvas žmonijos susijungimas su Dievu, — tai Solovjovo idėjos, dažnai išreikštos net tais pačiais terminais kaip ir Teilhard'o raštuose. Kas yra skaitęs Solovjovo veikalus, ypač jo „Paskaitas apie dievažmogiškumą" (1877—1881) ir „Dvasinio gyvenimo pagrindus" (1882—1884), tam Solovjovo evoliucijos filosofijos esminė tapatybė su Teilhard'o evoliucijos filosofija yra neabejotina [30]. Tačiau neturime jokių duomenų, kad Teilhard'as būtų buvęs susipažinęs su Solovjovo pažiūromis. Susipažinti jis, objektyviai žiūrint, be abejo, galėjo, nes abu minėti Solovjovo veikalai yra buvę išversti vokiečių kalbon jau 1922 metais. Bet Teilhard'as niekur Solovjovo net nė vardo nemini. Žinant gi, kad Teilhard'as yra buvęs tiesus bei atviras žmogus, vargu būtų galima prileisti, kad jis būtų Solovjovo įtaką nuslėpęs. Greičiausiai tas pats išeities taškas ir ta pati pasaulio bei Dievo samprata bus abu šiuos mąstytojus privedę ir prie tų pačių išvadų. Subjektyviai tad Teilhard'as savo originalumo nepraranda, nors objektyviai jis ir yra Solovjovo pralenktas.

Kokiu keliu Teilhard'as yra prie savo pažiūrų ėjęs ir kas būdinga visai jo mąstysenai?

Norint suprasti Teilhard'o metodą, reikia turėti prieš akis jo paties įspėjimą: „Nepainioti transformizmo teorijoje mokslinės plotmės (patiriamos tėkmės laike) su filosofine plotme (gilesniu priežastingumu)" (IV, 224). Šį įspėjimą Teilhard'as vadina net vienu iš transformizmo principų (t. p.). Ir visai teisingai, nes mokslinė transformizmo plotmė, būtent patirtimi prieinama gyvybės formų tėkmė bei jos ryšiai, yra visai kas kita negu filosofinė plotmė, būtent šios tėkmės bei šių ryšių interpretacija, ieškanti tėkmės bei ryšių kilmės, prasmės, tikslo arba ano, pasak Teilhard'o, „gilesnio priežastingumo". Švarus metodinis šių dviejų plotmių skyrimas yra būtinas, kad evo-

liucijos teorija kaip idėjinė sistema būtų galima kurti ir paskui kritiškai svarstyti bei vertinti. Esmėje šis metodinis, paties Teilhard'o keliamas reikalavimas yra ne kas kita, kaip mūsų aukščiau minėtas skirtumas tarp evoliucijos teorijos kaip mokslo ir evoliucijos teorijos kaip filosofijos ar teologijos.

Tačiau kas atsitinka su Teilhard'o metodu jo paties praktikoje? Visuose savo veikaluose, ypač akivaizdžiai vėlesniuose, jis be perstogės maišo mokslinę plotmę su filosofine bei teologine. Jis nuolatos ieško anos galutinės jėgos, kuri naujų gyvybės lyčių pasirodymą ontologiškai pagrįstų, jų atsiradimą išaiškintų, jų išsivystymo linkmę apspręstų. Jis regi evoliucijoje aiškią pažangą ir tuo būdu teikia vertybinių sprendimų. Jis nepaliaujamai kalba apie išsivystymo ateitį ir nustatinėja jai prognozę: ištisi ateities planai kyla iš Teilhard'o sistemos (plg. IV, 334). Be abejo,— tai pabrėžiame dar sykį,— jis turi teisę tai daryti. Jis turi teisę interpretuoti evoliucijos teoriją kaip mokslą, paversdamas ją filosofija ar net ir teologija. Betgi darosi, skaitant jo raštus, nebepakenčiama, kai Teilhard'as nepastebi ar nenori pastebėti, kad sava interpretacija jis jau seniai yra paliķęs mokslą ir perėjęs į filosofinę bei teologinę pažinimo plotmę; kad evoliucijos pagrindo, krypties, prasmės, tikslo, ateities klausimai negali būti mokslo keliami bei atsakomi; kad šie klausimai yra mokslo srities peržengimas ir kad todėl jų svarstymas bei atsakymas negali būti vykdomas moksliniu būdu. Tuo tarpu Teilhard'as tiki pats ir nori skaitytoją įtikinti, esą jo filosofinė bei teologinė evoliucijos teorijos interpretacija esanti ne kas kita, kaip mokslo pratęsimas, todėl atsiremianti į mokslą ir tuo būdu kurianti vienybę tarp mokslo, filosofijos ir teologijos. Sakysime, piešdamas žmonijos ateities vaizdą, kaip iš atskirų smegenų susidarys visuotinė smegeninė, jo vadinama „noosfera", Teilhard'as sako: „Tuo būdu galime, atsirėmę į kosminės pilnatvės bei tikrumo duomenis, nustatyti, kokia linkme žygiuosime, būtent: vis labiau visa apvaldydami ir vis labiau visa jungdami" (IV, 334). Tai reiškia: pasaulio ateities kelias nėra pranašiškas regėjimas, bet į tam tikrus „pilnatvės ir tikrumo duomenis" atremta išvada. Kaip K. Marxas, sklaidydamas kapitalizmo apraiškas, manė suradęs duomenų, kurie jam leidžia nustatyti prognozę visuomeninėje srityje, taip Teilhard'as, sklaidydamas biologinių ryšių

apraiškas, taip pat mano radęs tikrų duomenų, leidžiančių jam kalbėti apie tai, „ką mes veiksime anais bilijonais šimtmečių, kurie, astronomų nuomone, žmonijos dar laukią" (t. p.). Tai nėra vizija arba pranašiškas regėjimas, kaip daugelis tai aiškina; anaiptol, pačiam Teilhard'ui tai neginčijama mokslinė išvada. Štai kodėl šiandien jam ir daromas priekaištas, kad jis pranašystę pavertęs prognoze [31]. Kaip pranašas Teilhard'as gali kalbėti apie pasaulio ateitį kiek tinkamas. Tačiau jis kaip tik kratosi pranašo charizma. Pranašauti jis anaiptol nenori: „Aš nesu pranašas", — pabrėžia jis pats (V, 98). Jis nori būti mokslininkas ir todėl skelbti žmonijos tolimesnio išsivystymo kelią kaip moksliniais duomenimis pagrįstą išvadą.

Tai jis aiškiai pareiškia savo straipsnyje „Nauja dvasia" (1942): „Pastarųjų metų eigoje aš mėginau ilgoje savo straipsnių eilėje filosofuoti išeidamas ne iš Absoliuto, bet kaip *gamtos tyrinėtojas arba fizikas* (m. pbr. — *Mc.)* ir tuo būdu kelti aikštėn bendrą reikšmę įvykių, į kuriuos esame apčiuopiamai įjungti" (V, 113). Šis sakinys yra Teilhard'ui ypač būdingas. Jis nori filosofuoti kaip gamtininkas arba fizikas ir kelti aikštėn bendrą įvykių prasmę, visiškai nesuvokdamas, kad gamtamokslis — vis tiek ar jis bus fizika, ar biologija, — visiškai nieko apie bendrą mus supančių įvykių bei daiktų prasmę pasakyti negali; negali todėl, kad gamtamokslio objektas yra ne bendra įvykių reikšmė, bet patys šie įvykiai kaip faktas. Gamtamokslio pastangos kaip tik šiuo faktiškumu ir išsisemia. O jei Teilhard'as nori ką nors tarti ir apie bendrą įvykių prasmę, tai jis turi šį faktiškumą peržengti ir tuo būdu pereiti iš gamtamokslio į filosofijos ir teologijos sritis, vadinasi, kalbėti nebe „kaip gamtos tyrinėtojas arba fizikas", bet kaip filosofas ar teologas. Skirtumą tarp šių plotmių, kaip minėta, Teilhard'as teoriškai pažįsta ir pripažįsta. Tačiau praktiškai jis jo nesaugo ir mėgina sąmoningai kalbėti kaip gamtininkas ten, kur jis gali kalbėti tiktai kaip filosofas ar teologas. Visa tai neigiamai ataidi visoje Teilhard'o filosofijoje ir klaidina jo skaitytojus: šie mano skaitą mokslo veikalus, iš tikro betgi jie turi reikalo su gamtos įvykių bei duomenų mistifikacija. Pabrėžti, kad Teilchard'as filosofuojąs „neišeidamas iš Absoliuto" (V, 113), reiškia sakyti aiškią netiesą — tegu gal ir nesąmoningai, — nes visa jo interpretacija yra Absoliuto kaip Alfos ir Omegos nešama. K. Loewithas teisin-

gai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad visi Teilhard'o mokslininiai norai „yra persunkti eschatologija", vadinasi, tikėjimu į išsivystymo atbaigą, kurią šis pasieks Omegos taške, vadinasi, Absoliute, nes, palikus Absoliutą šalia, ir visa evoliucija darosi beprasmė [32]. Teilhard'as filosofuoja išeidamas iš Absoliuto, o ne iš gamtinių duomenų. Kartais jis net šaiposi iš gamtininkų, kurie medžiagą ima tokią, kokią ją mums rodo patyrimas ar mūsų įrankiai: „Aš laiminu tave, medžiaga, ir sveikinu tave, — rašo Teilhard'as žinomame „Himne medžiagai",— ne taip, kaip garbingi mokslo ponai ir dorybių pamokslininkai tave aprašo, iškreipdami ir sumenkindami, vadindami tave žiaurių jėgų ir žemų polinkių santalka, bet taip, kaip tu man šiandien pasirodei — savo visumoje ir tiesoje" [33]. Tai poetinis ar gal net ir mistinis medžiagos pergyvenimas, tik jau jokiu būdu ne gamtamokslinis.

Tad šis jaukinys, atrodo, ir bus Teilhard'ui atvėręs duris į plačius šiandieninės visuomenės sluoksnius, kurie yra pasiilgę mistikos, kurie tačiau norėtų, kad ši mistika būtų „moksliškai" pagrįsta. Teilhard'as, sujaukdamas abi plotmes, kaip tik ir patenkina šį ilgesį. To paties jaukinio yra pažadinta ir nuomonė, esą Teilhard'as padaręs, kad religija šiandien virtusi moksline, o mokslas — religiniu; nuomonė, gražiai skambanti savo išraiška, tačiau nesąmonė savo turiniu. Teilhard'o atžvilgiu ji nusako visą jo tragiką: teoriškai reikalavęs mokslinės plotmės nemaišyti su filosofine bei teologine, praktiškai betgi šias plotmes nuolatos maišęs, Teilhard'as dabar yra savo šalininkų paskelbiamas tokios maišaties šaukliu, nes „mokslinė" religija ir „religinis" mokslas yra kaip tik visos maišaties apvainikavimas. Ši maišatis betgi vilioja daugelį, kurie nepakelia tikėjimo kaip laisvo apsisprendimo ir bijo mokslo šviesoje tikėti į paikybę (plg. *1 Kor 1, 23*). Todėl jie ieško „mokslinio" savam tikėjimui pagrindo ir džiūgauja, esą tokį pagrindą radę Teilhard'o sistemoje. Džiaugsmas yra suprantamas, nes iš tikro lengva tikėti, jei tikėjimas išauga iš mokslo ir yra net šiojo pratęsimas. Tačiau kas suvokia tikėjimo ir mokslo esmes, tam Teilhard'o elgesys, išeinąs aikštėn anuo metodiniu jaukiniu, yra ne kas kita, kaip tiek tikėjimo, tiek mokslo nuosmukis, užtrinąs, iš vienos pusės, tikėjimo kaip malonės pobūdį, iš kitos — mokslo kaip autonominės žmogaus srities veiklą.

Dar savotiškesnė yra Teilhard'o mąstysena, apie kurią nuostabiu būdu beveik niekas niekur nekalba, kuri betgi yra raktas jo idėjoms suprasti. Savo knygoje apie teologines Teilhard'o pažiūras prancūzų evangelikų teologas G. Crespy yra pastebėjęs, kad „fizika yra prielaida Teilhard'o mistikai" [34]. Tuo Crespy, gal nė nenujausdamas, atskleidė pagrindinę Teilhard'o mąstysenos savybę, būtent jos kiekybiškumą. Nes fizikos objektas, kaip savo metu teisingai aptarė H. Rickertas, yra „kiekybinė individualybė" [35]. Fizika nagrinėja tik kiekybę. Tiesa, ji bando apčiuopti ir kokybę, bet visados kaip kiekybiškai matuojamą dydį. Visa, kas nesiduoda kiekybiškai išreiškiama, lieka šalia fizikos. Todėl kiekvienas, kuris mąsto kokybiškai, mąsto esmėje nefiziškai. Čia glūdi pagrindas, kodėl Goethe taip atkakliai neigė Newtono spalvų teoriją. Tai nebuvo dviejų fizikos teorijų ginčas; tai buvo sankirtis dviejų mąstysenų: kokybinės ir tuo pačiu nefizikiškos (Goethe) ir kiekybinės ir tuo pačiu fizikiškos (Newton). Goethe's mąstysenoje pasaulis buvo kokybiškai įvairus. Spalva jam buvo daikto savybė, išreiškianti pasaulio gyvybingumą bei prasmingumą: per spalvą kaip savo savybę kalbanti pati daikto esmė. Tuo tarpu Newtonui spalva yra šviesos bangų ilgis, vadinasi, gryna kiekybė. Tai, ką mūsų pojūčiai sugauna kaip spalvas ir mums įtaigoja, esą jos esančios daiktų savybės, yra apgaulė: nėra jokių spalvų kaip kokybių, yra tik spalvos kaip kiekybės, pojūčių sugaunamos kaip šviesos bangų tiksliai išmatuojamas ilgis. Tuo būdu Newtono mąstysenoje pasaulis buvo išvilktas iš kokybinio savo įvairumo ir paverstas gryna kiekybinių dydžių sistema. Tai ir supurtė Goethe ligi gelmių [36]. Šis pavyzdys aiškiai rodo, kuo skiriasi kiekybinė ir kokybinė mąstysenos viena nuo kitos. Kas mąsto kiekybiškai, mąsto esmėje fiziškai, vis tiek ar jis būtų gamtininkas, ar filosofas, ar teologas, ar galop net mistikas.

Tai meta nelauktos šviesos ir Teilhard'o teorijai. Juk jei Teilhard'o mistikos prielaida, kaip teigia Crespy, yra fizika, tai reiškia, kad jo mąstymas savo pagrinduose yra apspręstas kiekybės. Tuomet kiekybės kategorija yra pagrindinė kategorija visoje jo sistemoje. Ir staiga mums pasidaro aiški aibė Teilhard'o sąvokų bei sampratų. Skaitydami jo raštus, beveik kiekviename jų puslapyje užtinkame tokių posakių, kaip telkimasis, tirštėjimas, moleku-

lėjimas, sudėtingumas, suma, elementai, energija, taškas, — ir tai ne tik aprašant kūninę pasaulio plotmę, bet ir aiškinant dvasinę bei religinę sritį. Keletas pavyzdžių. Žmogaus pasirodymą pasaulyje Teilhard'as nuolatos vadina „žmogiškosios molekulės" atsiradimu. Žmogiškąją asmenybę jis laiko „kosminės tikrovės sutirštėjimu". Žmonių sielos jam yra „dvasiniai pasaulio atomai". Kristaus įsikūnijimą jis aiškina kaip Jo visuotinio pasaulyje buvimo „santalką mažu kūdikiu". Dangus ir pragaras jam yra „dvi tos pačios energijos apraiškos". Predestinacija yra „blogų pasaulio elementų išskyrimas". Antrasis Kristaus atėjimas esąs „ilgesio susitelkimas". Ir t. t. ir t. t. Ypač jo veikalas „Le milieu divin" mirgėte mirga tokiais posakiais, taip kad jį skaitant atrodo, tarsi skaitytum kokį fizikos vadovėlį, kuris tik kažkaip netyčiomis kalba apie dieviškąją sritį, kurdamas tuo būdu savotišką „dieviškąją fiziką".

Visų šių posakių nenorime vertinti dogmatiškai. Mums čia tik rūpi parodyti, kad jie visi yra kiekybinio pobūdžio, vadinasi, kad kiekybės kategoriją Teilhard'as išplečia visai būčiai — vis tiek ar ji būtų kūninė, ar dvasinė, ar dieviškoji. Todėl jam nė galvon neateina, kad žmogus kaip Aš, vadinasi, kaip absoliučiai vientisas (ens simplex), jokiu atveju negali būti molekulė, vadinasi, sudėtingas (ens compositum); kad žmogaus asmenybė kaip dorinė ir visuomeninė asmens lytis negali būti tirštėjimas, kad Kristaus įsikūnijimas anaiptol nėra visuotinės Logo prezencijos pasaulyje santalka ir pasirodymas kūdikio pavidalu, bet Jo kaip Asmens nusileidimas į žmogiškąją prigimtį; kad dangus ir pragaras nėra dvi tos pačios energijos rūšys, bet du priešingi žmogaus apsisprendimai Dievo atžvilgiu. Tačiau kadangi Teilhard'as visur ir visados mąsto kiekybiškai, tai jis net ir tokius dalykus, kaip asmuo, asmenybė, įsikūnijimas, dangus, pragaras, predestinacija, apvelka kiekybinėmis sąvokomis ir mėgina nusakyti kiekybiškais posakiais. Nėra jokios abejonės, kad visų šių dalykų mes niekad tiksliai neišreikšime, nes jie yra paslaptys. Tačiau fizikos terminų vartojimas šiom paslaptim išsakyti yra Teilhard'ui ypač būdingas. Fizika yra jam priemonė kalbėti apie tokius dalykus, kurie neturi savyje jokio dydžio, todėl pačia savo esme nesileidžia kiekybiškai išreiškiami, net jeigu šią išraišką ir lai-

kytume tik analogija. Kodėl tad Teilhard'as šias kiekybines sąvokas taip mėgsta?

Tai nėra atsitiktinybė ar Teilhard'o filosofijos negriežtumas. Teilhard'as ne todėl mąsto bei kalba kiekybiškai, kad yra buvęs gamtininkas. Ne vienas gamtininkas filosofuoja (pav., P. Jordan, H. Weizsaecker, J. Meurers, F. Dessauer ir kt.). Tačiau filosofuodami jie išsivelka iš fizikos ir neperkelia fizikinės-kiekybinės kategorijos į ontologinę ar net antgamtinę plotmę. Tai daro mūsų laikais tik Teilhard'as ir jo sekėjai. Užtat ir norime klausti, kodėl jis tai daro? Tai nėra jo mąstymo nepajėgumas. Tai jo mąstymo sąranga, kurios pagrinduose glūdi tam tikra būties samprata. Kiekybinė mąstysena į šią sampratą kaip tik nurodo ir net ją parodo. Juk kokia gi būtybė gali ir turi būti kiekybiškai mąstoma? Ne kuri kita, kaip tik medžiaga. Tik medžiaga leidžiasi kiekybiškai išsakoma. Tad kas mąsto kiekybiškai, norom nenorom atskleidžia, kad jo būties samprata yra materialistinė. Ir tik ši materialistinė samprata įgalina Teilhard'ą kalbėti kiekybiškai apie žmogų, Kristų, dangų, pragarą, blogį ir daugybę kitų, mūsų pažiūra, kiekybės nepasiekiamų dalykų. Teilhard'as yra mistikas, tačiau jis yra medžiagos mistikas. Tai labai gražiai atskleidžia jo jau anksčiau mūsų minėtas „Himnas medžiagai". Šiame himne Teilhard'as laimina medžiagą ne tik kaip „nevaisingą dirvą, kietą uolą", kuri „mus verčia dirbti, kai norime valgyti", ne tik kaip „nežabotą aistrą, kuri mus praryja, jei jos nesukaustome", bet jis laimina medžiagą ir kaip „nesulaikomą išsivystymą, vis iš naujo gemančią tikrovę", kuri „kiekvieną akimirką sprogdina mūsų rėmus, mus versdama ieškoti tiesos vis toliau ir toliau"; jis laimina ją kaip tąją, kuri „mums apreiškia Dievo plotmes", kuri „mus jėga įves į širdį to, kas yra"; jis vadina medžiagą „mūsų sielų syvais, Dievo ranka, Kristaus Kūnu", „skaidriu kristalu, iš kurio kyla Naujoji Jeruzalė", „dieviškąja aplinka", „dvasios judinamu okeanu", „įsikūnijusio Žodžio minkomu ir įsielintu moliu", galop „tokiu judriu ir perregimu kūnu, jog mes jos nebeskiriame nuo dvasios" [37]. Visa, ko ankstesnieji mistikai laukė iš dvasios — tiesos ieškojimas, Dievo atskleidimas, susilietimas su pačia būtimi, — Teilhard'as laukia iš medžiagos, tiki medžiagą ir laimina ją kaip jo lūkesčių vykdytoją. Medžiaga valdo jo pažiūras į būtį ir todėl išeina aikštėn kiekybiniu pavidalu visoje

jo sistemoje. Medžiagos vizijų pagautas, Teilhard'as nepajėgia suprasti, kad esama dalykų, kurie yra ne kiekybiniai, o kokybiniai, kaip: laisvė, apsisprendimas, tiesos ieškojimas, išganymas, pasaulio atbaigimas. Mėgindamas kalbėti apie šiuos dalykus ir juos įtraukti į savo teoriją, jis paverčia juos kiekybiniais dydžiais ir tuo būdu sunaikina pačią jų esmę bei prasmę. Juk iš tikro, kokios reikšmės turi nepakartojamas žmogaus asmenybės individualumas bei originalumas, jei asmenybė yra „kosminės tikrovės sutirštėjimas"? Kur yra ta visų mūsų jaučiama bei nešama blogio tragika ir su ja susijusi išganymo drama, jei blogis yra tik nepavykę kosminio išsivystymo bandymai arba evoliucijos atmatos, pagal principą: obliuojant lentas, turi būti ir drožlių? Jeigu tad Krikščionybė sava būties samprata yra atremta į kokybę (metanoia) — apsivilkti nauju žmogumi pagal Kristų kaip Dievažmogį, tai jau iš anksto galima stipriai abejoti, ar kiekybinė Teilhard'o mąstysena ir materialistinė būties samprata gali būti įimta į krikščioniškąjį mokslą.

Tiek pats Teilhard'as, tiek jo šalininkai yra įsitikinę, esą kiekybinė mąstysena bei kalbėsena galinti moderniam žmogui geriau atskleisti tikėjimo paslaptis ir todėl esanti kaip tik mūsų laiko kalba. Seniau buvę kalbama apie tikėjimo dalykus „mitiškai"; fizikinė Teilhard'o kalba suteikusi tikėjimo turiniui „realios" išraiškos. Tačiau ar iš tikro taip yra? Be abejo, juokinga kalbėti apie žmogaus atsiradimą žemėje kaip jo nulipdymą iš molio, įpučiant jam pro nosį gyvybės kvapo. Tačiau ar ne taip lygiai juokinga kalbėti apie žmogų kaip molekulę, kilusią iš pasaulio elementų tirštėjimo? Juokinga kalbėti apie dangų, esantį kažkur aukštai žvaigždynuose, o apie pragarą, tūnantį kažkur žemės viduriuose. Bet ar ne taip lygiai yra juokinga kalbėti apie šiuos du žmogaus apsisprendimus kaip apie dvi tos pačios energijos apraiškas arba kaip apie statybinius visatos elementus? Abi kalbėsenos yra naivios, nes abi sumedžiagina, suerdvina, sudaiktina tai, kas nėra nei medžiaga, nei erdvė, nei daiktas. Skirtumas tarp šių dviejų kalbėsenų yra tik tas, kad senoji kilo iš paprasto, neišlavinto, pirmykščio pergyvenimo, todėl savo naivume buvo nekalta ir net poetiškai graži, kaip kiekvienas kūdikio švebeldžiavimas yra nekaltas ir gražus. Tuo tarpu naujoji — fizikinė, kiekybinė — yra kilusi iš gamtamokslio, atremto į medžiagą kaip kiekybės katego-

rijos objektą ir teisėtas gamtamokslio sąvokas neteisėtai išplėtusi į visas kitas pažinimo bei buvimo sritis. Todėl ši kalbėsena dvelkia nebe nekaltu naivumu, bet materializmu ir tuo pačiu savotišku atkritimu į primityvumą, nes materialistinė ontologija, kaip savo metu pastebėjo jau Solovjovas, visados yra minties suprimityvėjimas. Tad jeigu kiekybinė mąstysena bei kalbėsena, liečianti tikėjimo dalykus, būtų moderniam žmogui iš tikro geriau suprantama negu kuri kita, tai būtų ženklas, kaip labai šis žmogus yra suprimityvėjęs savo dvasia. Tokiu atveju nusileisti ligi suprimityvėjusio lygmens reikštų tiek Bažnyčiai, tiek teologijai su filosofija duoti didžiulį šuolį atgal.

3. MEDŽIAGOS IR DVASIOS TAPATYBĖ

Nuosekliai tad mums dabar ir reikia atskleisti aną už kiekybinės Teilhard'o mąstysenos slypintį ontologinį užkulisį, ant kurio Teilhard'as visa stato ir kuriuo jis mėgina visa aiškinti. Ryškiausiai šis Teilhard'o užkulisis išeina aikštėn ten, kur jis kalba apie medžiagos ir dvasios santykį, nes šis santykis yra kiekvienos filosofijos — sąmoningai ir nesąmoningai — veidrodis: jame atsispindi patys šios filosofijos pagrindai. Kaip tad šis santykis yra suprantamas Teilhard'o teorijoje?

Savo straipsnyje „Evoliucinės pažiūros pagrindai ir branduolys" (1926) Teilhard'as teigia, esą „dvasia ir medžiaga yra tik du poliu, sujungtu vienos srovės" (IV, 195). Žodis „polius" yra statinis ir Teilhard'o minties aiškiai neišreiškia. Tačiau jau ir jis nurodo į tai, kad medžiaga ir dvasia Teilhard'ui yra kažkaip viena. Neaiški šiame posakyje yra ir „srovė", jungianti dvasią ir medžiagą. Visus šiuos neaiškumus pašalina betgi kita Teilhard'o raštų vieta: „Konkrečiai yra ne medžiaga ir dvasia, o egzistuoja tik medžiaga, tampanti dvasia (devenant esprit). Pasaulyje nėra nei medžiagos, nei dvasios: visatos medžiaga yra dvasia-medžiaga. Ir tik ši substancija galėjo pagaminti žmogiškąją molekulę" (IV, 74). Šių žodžių šviesoje tuojau daros aišku, kad toji srovė, kuri jungia dvasią ir medžiagą, yra ne kas kita, kaip medžiagos tapimas dvasia. Tapsmo srovenimas apima tiek medžiagą, tiek dvasią ir riša šiuodu poliu vieną su kitu, tačiau ne

kaip jau esančiu iš pat pradžios skyrium, bet kaip tampančiu vienas kitu. Tiek medžiaga, tiek dvasia yra palenktos anai pirminei substancijai („dvasiai-medžiagai"), kurios tapsmas kaip tik ir kildina tiek medžiagą, tiek dvasią kaip dvi šio tapsmo būsenas.

Šią Teilhard'o pagrindinę prielaidą gražiai paryškina K. Rahneris, mėgindamas apvalyti jo filosofiją nuo kiekybinių sąvokų ir tuo būdu ją pagilinti ontologiškai. Savo studijoje „Hominizacija kaip teologinė problema" Rahneris sako, kad medžiagą esą galima mąstyti „tik kaip dvasios momentą" [38]. Šis posakis tučtuojau nušviečia visą evoliucijos ontologiją. Juk „momentas" yra laiko sąvoka. Jei Teilhard'o „polius" yra dar erdvinis ir statinis, tai Rahnerio „momentas" jau yra aiškiai laikinis ir todėl dinaminis. Jis išreiškia aną tapsmo srovę žymiai geriau negu terminas „polius", nes ir pats tapsmas juk yra laiko sąvoka. Jeigu tad tapsmo srovė jungia medžiagą ir dvasią, tai tiksliau yra kalbėti apie medžiagą ir dvasią kaip apie du momentu, o ne kaip apie du poliu. Ši Rahnerio pataisa leidžia jam visiškai nuosekliai teigti, „kad medžiaga yra ne kas kita, kaip apsiribojusi, savotiškai „sušalusi" dvasia" (p. 51—52). Apsiribojimas ar sušalimas yra betgi laiko būsenos. Ateina laikas, medžiaga atsiriboja ir atšyla; ji pereina į kitą būseną: tai ir yra dvasia kaip kitas to paties anos pirminės substancijos tapsmo momentas. Rahnerio aiškinime darosi mums suprantama, kodėl Teilhard'as kalba ne apie dvi ontologiškai skirtingas substancijas (medžiagą ir dvasią), jų buvimą, kaip sakyta, net aiškiai neigdamas („pasaulyje nėra nei medžiagos, nei dvasios"), bet apie vieną substanciją, kurią jis vadina „visatos medžiaga" ir kuri vieną momentą yra medžiaga, o kitą momentą — dvasia. Šiuo ontologiniu monizmu Teilhard'as mėgina pergalėti dabar taip nemėgstamą dualizmą tarp medžiagos ir dvasios ir išaiškinti dvasios kilmę iš medžiagos. Ontologinio skirtumo tarp medžiagos ir dvasios, vadinasi, skirtumo pačioje jų būtyje, Teilhard'ui nėra, nes, tokiam skirtumui esant, tuojau atsiranda nebeužgrindžiama praraja, ir dvasia negali būti kildinama iš medžiagos kaip šios momentas.

Tasai tad užkulisis, kurio ieškome Teilhard'o sistemoje, yra ne kas kita, kaip ontologinis monizmas. Būtis savo gelmėse yra vieninga; nėra jokio ontologinio skirtumo tarp būtybių, nes jos visos yra tik tos pačios „visa-

tos medžiagos" apraiškos, momentai, poliai. Ši gi „visatos medžiaga" yra viena ir ta pati visur. Ji nėra nei medžiaga skyrium nuo dvasios, nei dvasia skyrium nuo medžiagos. Ji yra pirmesnė negu šis skirtumas. Tiek medžiaga, tiek dvasia kyla iš „visatos medžiagos" kaip jos būsenos tapsmo eigoje. Galima šį ontologinį monizmą vadinti materialistiniu, galima vadinti jį ir spiritualistiniu: jo esmė nuo to nekinta. Jeigu medžiaga yra „sušalusi dvasia", tai dvasia yra atšilusi medžiaga. Skiriasi būsenos, bet ne esmė. Vienas vienintelis ontologinis pagrindas, iš kurio visa išauga ir kuriame visa laikosi, keičia, tiesa, tapsmo eigoje savo išvaizdą, bet ne savo esmę. Štai kodėl ir M. Wredesas, labai aiškiai išdėstęs Teilhard'o ontologijos monistinį pagrindą, iš sykio vadina jį „fenomenaliniu materializmu" (p. 22). Kadangi tačiau Teilhard'o teorijoje medžiagos ir dvasios vienybė yra mąstoma kaip reali (plg. p. 34) ir kadangi šis realumas yra galimas tik tuomet, jei dvasia ir medžiaga yra dvi tos pačios „visatos medžiagos" būsenos, tai anas fenomenalinis materializmas galų gale virsta „fenomenaliniu spiritualizmu" (p. 42), nes Teilhard'as visatos medžiagą suvokia kaip energiją, teikdamas jai dvasinio pobūdžio [39]. Evoliucinė Teilhard'o teorija, užuot vedusi į materializmą, kaip tai dažniausiai daro kitos teorijos, baigiasi galų gale spiritualizmu.

Tačiau spiritualistinis monizmas savo ruožtu greitai virsta materialistiniu monizmu, kaip tai yra įvykę Hegelio atveju ir kaip tai būtinai įvyksta ir Teilhard'o atveju. Juk jeigu atsiminsime, kad kalbėti apie dvasią galima tik tada, kai ji suprantama kaip asmeninė dvasia, nes neasmeninė dvasia yra loginė nesąmonė ir todėl egzistuoti iš viso negali, tai tuomet anoji „visatos medžiaga" negalės būti dvasinė jokia prasme ir jokiu atveju, net jeigu ją vadintume ir energija. O tai pripažinus, kiekvienas ontologinis monizmas pasirodo esąs materialistinis. Jeigu medžiaga yra „sušalusi dvasia", tai iš šios „dvasios" mes statomės juk namus, mes ją raikome ir valgome, ją dėvime ir ja avime, ją kalame savo kūjais ir tirpdome savo krosnyje. Kodėl visa tai reiktų vadinti spiritualizmu ir kokią prasmę turėtų šitoks pavadinimas? Kas tad medžiagą ir dvasią laiko dviem tos pačios substancijos būsenom, dviem to paties tapsmo momentais, dviem tos pačios srovės poliais, jokiu būdu neišgelbsti dvasios kaip

ontologiškai skirtingos nuo medžiagos. Medžiaga kiekviename monizme sunaikina dvasios savarankiškumą, nes, būdama esmėje asmeninė, dvasia nesiduoda paverčiama kažkokia bendrybe, kuri realiai egzistuotų dar prieš asmens pasirodymą pasaulyje, kaip tai norėtų Teilhard'as, vadindamas „visatos medžiagą" dvasios ir medžiagos vienybe („dvasia-medžiaga"). Dvasios buvimas yra realus tik asmeniniu būdu, vadinasi, tik tada, kai dvasia turi skirtingą nuo medžiagos tiek esmę, tiek kilmę ontologiniu atžvilgiu. Todėl aną ontologinį Teilhard'o užkulisį mes ir vadiname materializmu. Materialistinis monizmas yra tai, kas apsprendžia Teilhard'o mąstyseną, kalbėseną, evoliucijos aiškinimą, jo filosofiją ir teologiją. Jo spiritualizmas čia nieko negelbsti, nes, būdamas monistinis, jis susilieja su materializmu medžiagos naudai. Teilhard'as savo vizijose, kaip anksčiau sakėme, vadina medžiagą „tokiu judriu ir perregimu kūnu, jog mes jos nebeskiriame nuo dvasios". Tai būdingas posakis, išreiškiąs visą Teilhard'o sampratą dvasios atžvilgiu: dvasia jam susilieja su medžiaga todėl, kad jis dvasios esmę regi ne jos asmeniškume, o jos judrume bei perregimume, vadinasi, materialistinėse savybėse, patiriamose ypač energijos atveju. Čia, kaip ir daug kur kitur, prasikiša tas pats loginis nenuoseklumas ir net loginė klaida. Kiekviena dvasia yra energija veiklos prasme. Tačiau ne kiekviena energija yra dvasia. Kad kuri nors energija kaip veikimas būtų galima vadinti dvasia, ji turi turėti specifinę savybę, būtent: ji turi būti asmeninė. Štai ko Teilhard'as neregi ir į savo sistemą neįtraukia, nes asmuo jo filosofijoje bei teologijoje, kaip matysime vėliau, yra nuvertintas ligi pereinamojo bendrybės taško kaip ir Hegelio atveju.

Šios užkulisinės ontologijos šviesoje darosi suprantamesnė ir Teilhard'o teorija, liečianti žmogaus pasirodymą pasaulyje. Jau pakartodami minėjome, kad Teilhard'as vadina žmogų molekule ir teigia, esą tik ana „visatos medžiaga", kurioje dar nėra išsiskyrusios medžiaga ir dvasia, galėjo kildinti „žmogiškąją molekulę" (VI, 74). Žmogaus pavadinimas molekule turi gilią prasmę. Juk žmogus, pasak Teilhard'o, yra atsiradęs kaip pasėka anos visuotinės ir vieningos substancijos susitelkimo (complexion) ir todėl visiškai teisingai gali būti vadinamas molekule, nes molekulė juk ir yra ne kas kita, kaip atomų

susitelkimas į tam tikrą vienetą. Minėta kiekybinė Teilhard'o mąstysena čia išeina aikštėn labai ryškiai ir trunka visą laiką, kol jis aiškina žmogaus atsiradimo vyksmą. Štai trumpas to vyksmo aprašymas.

Pagrindinė sąlyga, kad žmogus kaip sąmoninga bei laisva būtybė galėtų kilti kosminio išsivystymo keliu, yra sąmonės buvimas medžiagoje. Telhard'as gerai žino, kad jei sąmonės nėra pradiniame evoliucijos taške (alfa), tai jos nebus nė evoliucijos galiniame taške (omega). Todėl jis nesivaduoja dialektiniu priešingybės dėsniu ir medžiagoje ieško ne „ne-sąmonės", bet kaip tik sąmonės, teigdamas: „Visiškai neveiklios, visiškai grubios medžiagos nėra. Kiekvienas pasaulio elementas turi tam tikrą vidaus gyvenimo ir savaimingumo, t. y. sąmonės diegą, tegu ir be galo mažu laipsniu" (IV, 327). Šis sąmonės diegas medžiagoje yra toks mažytis, jog „mums yra nepastebimas, tarsi jo ten iš viso nebūtų" (t. p.). Tačiau jis yra. Tai išeities taškas visai Teilhard'o antropologijai; taškas, kuris kaip tik patvirtina tai, ką aukščiau esame sakę, būtent kad Teilhard'o filosofija yra evoliucijos, o ne besubjektinio tapsmo filosofija, nes jis prileidžia sąmonę kaip jau esančią pačioje medžiagoje, vadinasi, priima išsivystantį subjektą, kuris evoliucijos eigoje tik išsiskleidžia, o ne atsiranda iš niekio. Sąmonės buvimą medžiagoje priėmus, tolimesnė žmogaus atsiradimo eiga vyksta beveik savaime. Kompleksijos arba telkimosi vidun dėsniui veikiant, kiekvienas kūnas didina aną Teilhard'o minimą vidaus gyvenimą bei savaimingumą arba sąmonę. Radialinės energijos stumiama, „visatos medžiaga" tirštėja; iš jos kyla atomai ir molekulės kaip viršiniai šio tirštėjimo pavidalai. Tačiau tos pačios energijos įtakoje tirštėja ir medžiagos vidaus gyvenimas arba anas sąmonės diegas. Ateina laikas, kai šis tirštėjimas įgyja tokio laipsnio, jog darosi „mūsų patirčiai prieinamas" (IV, 327). Tokį pirmą patiriamą sąmonės pavidalą Teilhard'as regi virusuose [40]. Bet vyksmas eina toliau, kol galop ši kompleksija pasiekia žmoguje „mąstymo formą ir nuo dabar virsta vyraujančia" (IV, 328). Tai įgalina Teilhard'ą, sekant J. Huxley, teigti, esą žmogus yra „ne kas kita, kaip savisąmonės pasiekusi evoliucija" [41], o visą išsivystymo kelią vadinti ne kitaip kaip „tik sąmonės augimu" (p. 210). Tuo būdu, sako Teilhard'as, „sąmonė nustoja buvusi atsitiktiniu, nuostabiu, tolimu visatos įvykiu.

Priešingai, ji virsta normalia ir visuotine apraiška" (IV, 330). Pasaulio evoliucija esmėje yra ne kas kita, kaip ano medžiagoje glūdinčio neregimo bei nepatiriamo, bet realaus sąmonės diego išsivystymas ligi žmogiškosios savisąmonės. „Chronologiniu ir struktūriniu atžvilgiu žmogus yra neabejotinai paskiausiai susidėsčiusi, labiausiai komplikuota ir sykiu labiausiai į vidų sutelkta (centrée) molekulė" (IV, 331).

Savo veikale „Le Phénomène humain" (1947) Teilhard'as tiek tapatina žmogų su evoliucija, jog šisai virsta visų prieš jį buvusių pradų santalkine išraiška: laiko ir erdvės galios „tarsi koks subtilus fluidas įsiveržia į mūsų sielą, ją pripildo ir apsprendžia; jos maišosi su sielos jėgomis, taip kad ši vargu ar žino, kaip ji anas galias galėtų skirti nuo savųjų" (p. 210); todėl „sielos virpėjimai išreiškia evoliucijos pažangą" (p. 210); net ir tasai veiksmas, „kuriuo mūsų dvasia savo plonyčiais čiuptuvėliais įsiskverbia į Absoliutą", Teilhard'o yra vadinamas „emergencijos fenomenu" (p. 210), vadinasi, proveržiu to, kas yra jau pačioje evoliucijoje. Visas minėtas Teilhard'o veikalas yra ne kas kita, kaip pastanga „atsekti žingsnis po žingsnio sąmonės pažangą besiorganizuojančioje medžiagoje" (p. 211). Šios pažangos viršūnė yra žmogus. Pasiekęs savo aprašymu šios viršūnės išnirimą iš visuotinės evoliucijos srauto, Teilhard'as atsigrįžta atgal ir tarsi nuo kalno apžvelgia visą išsivystymo kelią, nerasdamas žmoguje nieko, ko jis neregėtų jau buvus visuose šio kelio tarpsniuose, tegu ir be galo mažu kiekiu: sąmonė ir laisvė (plg. IV, 328), meilė ir visuomenė („biologinio fenomeno viršūnė"), technika ir išradimai. „Argi iš tikro esama tokio jau labai didelio skirtumo, žvelgiant gyvybės plėtojimosi požiūriu, tarp stuburinio gyvūno, skleidžiančio savo plunksnuotus sąnarius, ir lakūno, skriejančio sparnais, kuriuos jis pasigamino savo išradingumo dėka?" — klausia Teilhard'as... „Argi baisingas ir neišvengiamas mūsų širdies galių žaismas yra fiziškai mažiau tikras negu visuotinė traukos jėga? <...> Kas gi yra kultūriniai, psichiniai, teisiniai padarai savo esmėje, jeigu ne grynai gamtiniai, fiziniai ir organiniai dalykai sužmoginta lytimi?" Žiūrint gamtinės istorijos atžvilgiu, visokie skirtingumai „netenka vertės"; tam, kurio dvasia suvokia „evoliucijos prasmę, neišaiškinamas panašumas virsta tapatybe" [42].

Tik probėgomis, nesileidžiant čia į gilesnį šios „tapatybės" vertinimą, reikia pastebėti, kad Teilhard'ui išsprūdo iš akių vienas dalykas, būtent: kultūriniai kūriniai yra surėsti pagal visiškai kitą principą negu gamtiniai daiktai; mėgindamas savo kūrinius kildinti pagal gamtinį principą, žmogus nieko nepasiekia; kol jis bandė sparnus rištis prie savo kūno ir jais plasnodamas skristi paukščio būdu, aviacija buvo neįmanoma. Taip yra todėl, kad kiekvienas gyvūnas pritaiko save prie jo gyvenamos aplinkos, o kiekvienas žmogus gyvenamąją aplinką pritaiko prie savęs; vadinasi, žmogaus ir gyvulio elgesys pasaulyje eina priešingomis kryptimis. Štai ko Teilhard'as nepastebėjo, aiškindamas mąstymą, meilę, visuomenę, techniką ir apskritai visą kultūrą ne kaip lūžį su biologija, o kaip biologijos išskleidimą ligi aukščiausio laipsnio. Kiekvienas žmogaus įrankis yra ne organų pratęsimas, bet jų išskyrimas bei peržengimas. Ir juo įrankis yra tobulesnis, juo šis išskyrimas bei peržengimas yra aiškesnis. Moderniojoje technikoje tai vyksta labai akivaizdžiai. Juo giliau suvokiame kultūros esmę, juo aiškiau mums darosi, kad pirminių įrankių panašumas į organus yra grynai jų paviršiaus panašumas, esmėje rodąs ne į tapatybę, bet kaip tik į priešingybę. Ir tik pavertęs šią priešingybę savo įrankių principu, žmogus atveria duris į begalinę pažangą kultūros srityje.

Laikant žmogų evoliucijos kelio santalka bei šio kelio viršūne, nuosekliai ir dvasia yra ne medžiagos priešingybė, o irgi tik jos viršūnė arba aukščiausias išsiskleidimas, nes ji taip pat yra kilusi iš anos „visatos medžiagos". Ankstyvesnę vad. santūraus evoliucionizmo mintį, esą žmogaus kūnas yra išsivystęs iš gamtos, tačiau žmogaus siela esanti Dievo tiesiog sukurta iš nebūties, Teilhard'as atmeta. Pasak jo, žmogus visas kyla iš gamtos. „Kūnu ir siela jis išnyra iš ano nuostabaus kūrybinio darbo, kuriame dalyvauja daiktų visuma" (IV, 201). Sielai negali būti daroma jokios išimties, nes „mūsų visatoje kiekviena būtybė dėl savo medžiaginės sąrangos yra surišta su visa praeitimi. Visa yra esmėje viena ir vienintelė istorija... Mažiausia išimtis iš šios taisyklės sugriautų visą mūsų patirties statinį" (IV, 40). Kitaip tariant, jeigu siela būtų Dievo tiesiog sukurta iš nebūties, tai reikštų, kad ji nepriklauso visatos istorijai, o yra jon atėjusi iš „anapus", iš kažkokios antistorijos ir todėl esanti visatai sve-

tima. Kodėl šitaip negalėtų būti — bent logiškai, — Teilhard'as nepaaiškina. Jis tik iš anksto teigia, esą visata turi vieną vienintelę istoriją ir todėl neleidžia, kad kas nors būtų kilęs ne iš šios istorijos. Nuosekliai jis atmeta ir sielos tiesioginio kūrimo mintį. „Kūrėjas nenusviedė jos vieną gražią dieną į pasaulį, dirbtiniu būdu paruoštą jai priimti. Greičiau jis leido jai gimti taip lygiai pirmą sykį, kaip ir dabar kiekvieną dieną, būtent iš nuostabaus visatos veikimo" (IV, 199—200). Teilhard'o sistemoje tai labai logiška. Juk jeigu ši medžiaga pati savyje yra sąmoninga, tegu ir labai mažu kiekiu, tai siela ir yra ne kas kita, kaip šio sąmonės tirštėjimo pasėka arba „dvasinis pasaulio atomas".

Bet kaip tik šitoje vietoje užčiuopiame Teilhard'o prieštaravimą Krikščionybės mokslui sielos kilmės atžvilgiu. Šį mokslą pop. Pijus XII yra šitaip trumpai nusakęs: „Katalikiškasis tikėjimas įpareigoja mus laikyti tikra, kad sielos yra Dievo tiesiog (immediate) sukuriamos" (enc. „Humani generis", § 36). Tiesa, Katalikų Bažnyčia niekad nėra skelbusi, kaip tai įvyksta ir koks yra šio kūrimo santykis su žmogaus gimimu iš tėvų. Įvairias tiek senųjų, tiek naujųjų teologų teorijas, mėginančias šį santykį išaiškinti, reikia laikyti tik bandymais, ne daugiau. Jų negalima tapatinti su Bažnyčios pagrindine tiesa, kad siela kyla tiesiog iš Dievo kuriamuoju Jo veiksmu. Žodis „tiesiog" reiškia tarpininko stoką: tiesioginis sąlytis yra sąlytis be tarpininko; tiesioginis kūrimas yra kūrimas be tarpininko. Tai primename todėl, kad dabar, vyraujant sąvokų mišiniui, ir toks aiškus žodis kaip „tiesiog" pradedamas suprasti „kitaip nei tradicinėj teorijoj", pasikliaujant tuo, esą „Bažnyčia nepasako, kaip tą terminą suprasti" [43], lyg tai būtų terminas, o ne savaime suprantamas būdo prieveiksmis. Mūsų klausimo atveju šis prieveiksmis reiškia: 1) Dievo atžvilgiu, kad Jis kuria sielą, nesinaudodamas jokiomis antrinėmis priežastimis arba biologinėmis jėgomis; vadinasi, kad tarp Dievo kaip Kūrėjo ir sielos kaip kūrinio nėra nieko, kas galėtų būti vadinama sielos atsiradimo veiksniu: vienintelis veikėjas čia yra Dievas; 2) sielos atžvilgiu, kad ji kyla ne iš kokios nors esančios būtybės, bet iš nebūties niekio prasme; vadinasi, kad tarp Dievo ir sielos nėra nieko, kas galėtų būti laikoma sielos šaltiniu: vienintelis šaltinis čia yra nebūtis. Dievas ir nebūtis yra tai, kas apsprendžia sie-

los pasirodymą pasaulyje tiek pradžioje, tiek ir dabar. Stoka tarpininko kaip veikėjo ir stoka tarpininko kaip šaltinio sudaro prasmę ano paprasto žodelio „tiesiog" sielos kilimo atžvilgiu.

Šis Bažnyčios mokslas turi aiškų pagrindą Šventraštyje, kuris žmogaus kūrimą kaip tik aprašo dialektiniu būdu: žmogus esąs sukurtas iš žemės dulkių, tačiau jam yra paties Dievo įkvėptas gyvybės kvapas (plg. *Pr 2, 7*). Tai, be abejo, vaizdas. Tačiau jis kaip tik ir atskleidžia savotišką dialektiką žmogaus *atsiradimo* atveju. Iš vienos pusės, žmogus siejasi su pasauliu („žemės dulkės"), iš kitos — jis tiesiog siejasi su Dievu („gyvybės kvapas"). Žmogus tampa žmogumi ne tuo, kad jis yra paimamas iš žemės, bet tuo, kad jam Viešpats tiesiog įkvepia gyvybės kvapą. Šios dialektikos per maža paiso ne tik Teilhard'as, bet ir juo sekantieji modernieji teologai, manydami, esą „Dievo veikimo būdas, kuriuo Jis sukuria žmogaus sielą, visiškai nesiskiria nuo to veikimo būdo, kuriuo Jis sukuria gyvulio sielą" [44]. Tik šio vienodo veikimo padarinys esąs „toks skirtingas, kad užsitarnaująs tiesioginio sielos sukūrimo iš nebūties vardą" (t. p.). Kitaip tariant, tiesioginis kūrimas iš nebūties čia yra rišamas ne su sielos kilme, bet su jos esme, ir tuo būdu visas klausimas esti sumenkinimas, paverčiant tiesioginį Dievo kūrimą metafora. Juk jeigu visas būtybes Dievas kuria vienodu savo veiksmu, tai kodėl vienai tinka vardas „tiesiog sukurta", o *kitai* — ne? Kūrinio esmė čia neturi reikšmės, nes mes šiuo atveju klausiame, ne ką Dievas kuria, bet kaip jis kuria, būtent tiesiog ar netiesiog, realiai ar tik metaforiškai? Nes apie netiesioginį kūrimą tikra šio žodžio prasme negali būti nė kalbos (apie tai kiek vėliau). Jeigu žmogaus siela Dievo atžvilgiu kyla lygiai taip kaip ir gyvulio siela ir tik dėl savo vertingumo gali būti laikoma sukurta „tiesiog iš nebūties", tai šis posakis yra lygiai tokios pat reikšmės kaip dažnos motinos pasakymas apie savo vaiką, esą jis toks gražus, lyg būtų tiesiog „iškritęs iš dangaus". Abu posakiai yra metaforos — daugiau nieko. Tuo tarpu Šventraštis labai aiškiai skiria Viešpaties kūrimą kitų padarų, kuriuose anos dialektikos nėra (plg. *Pr 1, 3—25*), ir žmogaus, kuriame ši dialektika aiškiai pasirodo; vadinasi, kuriame išeina aikštėn kažkoks specifinis Dievo veiksmas, anasai gyvybės kvapo kvėpimas, Bažnyčios suprantamas tiesioginio sielos sukūrimo

prasme. Deja, Teilhard'o sistemoje šitaip suprasto sielos kūrimo nėra ir negali būti, nes, kaip matysime vėliau, šioje sistemoje nebūties nėra.

Žmogaus pasirodymu pasaulyje evoliucija betgi nesibaigia. Nors Teilhard'as nuolatos teigia išsivystymo ortogenezę, vadinasi, jo kryptį, einančią žmogaus linkme ir siekiančią žmogaus kaip savo tikslo, tačiau, pasiekęs šį tikslą, vyksmas einąs vis toliau, žmogų peržengdamas ir kildindamas vėl kažką nauja. Ar žmogus yra „visatos viršūnė"? — klausia Teilhard'as (IV, 333). Ar galima būtų prileisti, kad telkimosi arba tirštėjimo vyksmas eitų ir toliau? Teilhard'as į tai atsako teigiamai, nors sykiu ir pastebi, kad negalįs pateikti įrodymų bei išvystyti smulkmenų (plg. t. p.). Betgi ligšiolinė pasaulio eiga įtaigojanti mintį, kad žmogus esąs tik pumpuras, iš kurio turįs išsiskleisti kažkas daugiau negu žmogus (plg. IV, 333). Žmogus esąs tiktai strėlė (kaip ir Nietzsche's antropologijoje), rodanti į kažką dar labiau sutelktą, sutirštėjusį, komplikuotą negu jis pats (t. p.). Juk „esama atomų, kurie yra branduolių ir elektronų sumos; esama molekulių, kurios yra atomų sumos; esama celių, kurios yra molekulių sumos. Kodėl tad būtų negalima žmonija, kuri būtų organizuotų asmenų suma?" (IV, 333). Tai būtų „nepaprasta hipercelė, smegens iš smegenų, talpiną savyje visokios dvasios žemės paviršiuje nuaustą „noosferą"" (IV, 334).

Ši Teilhard'o prielaida logiškai plaukia iš visos jo sistemos. Atsiminkime tik, kad žmogų jis vadina molekule, kilusia iš medžiagos vidaus gyvenimo tirštėjimo. Tad kodėl ši žmogiškoji molekulė negalėtų jungtis su kitomis žmogiškomis molekulėmis ir tuo būdu sukurti kažkokią naują celę, kaip kad organinės molekulės yra sukūrusios gyvą celę? Kadangi žmogiškoji molekulė yra kilusi iš sąmonės tirštėjimo, tai ši nauja celė, arba „hipercelė", kaip ją Teilhard'as vadina, būtų ne kas kita, kaip individualinių sąmonių junginys arba „noosfera" (gr. *nous* — protas arba dvasia). Atskiro žmogaus sąmonė būtų peržengta ir pralenkta. Tai būtų naujas evoliucijos tarpsnis, nuosekliai einąs po visų kitų tarpsnių. „Geogenezė pereina į biogenezę, kuri galų gale yra ne kas kita, kaip psichogenezė... Psichogenezė mus atvedė ligi žmogaus. Dabar betgi ji pasitraukia, nes atsiranda aukštesnė funkcija, kuri ją įtraukia į save: tai yra gimimas ir išplitimas dvasios arba no-

ogenezė" [45]. Paprasčiau kalbant, medžiagos gimimas pereina į gyvybės gimimą, gyvybės gimimas pereina į psichės gimimą, psichės gimimas pereina į dvasios gimimą. Šis gi perėjimas glūdi vienijimesi: „Evoliucija yra sąmonės kilimas; sąmonės kilimas yra vienijimosi vyksmas... Todėl juo daugiau telkimosi, juo daugiau ir sąmonės" (p. 235—36). Teilhard'as stengiasi mus įtikinti, kad šitoks vyksmas dabar jau apima visą žmoniją, visus mąstančius asmenis, visus psichobiologinius veiksmus ir veda į „savotišką mega-sintezę" (p. 236). Šio vyksmo šviesoje žmogaus asmuo atrodo Teilhard'ui esąs „specifiškai kūninė ir praeinanti savybė — kalėjimas, iš kurio reikia ištrūkti" (p. 251). Tai labai nuoseklu, jei evoliucija, kaip sakyta, yra nuolatinis sąmonės kilimas ir jei šis kilimas glūdi vienijimesi. Pasiekęs asmeninės sąmonės žmoguje, vienijimosi vyksmas eina toliau ir apima asmenis, spausdamas juos į naują vienybę. Todėl Teilhard'as ir teigia: „Evoliucija turi savo gale baigtis kažkokia aukščiausia sąmone" (p. 252). Ši aukščiausia sąmonė pajėgtų dvasiškai žymiai daugiau negu ir pats didžiausias genijus, sykiu tačiau ji įgalintų kiekvieną individualinę sąmonę išvystyti savo pajėgumą ligi aukščiausio laipsnio. Žmonių kaip asmenų sujungimas į šią hipercelę arba megasintezę būtų jų didžiausios laisvės ir didžiausio kūrybiškumo sąlyga. Kokiu būdu visa tai reikštųsi, šiandien pasakyti „dar neįmanoma ir net pavojinga" (IV, 334). Viena betgi aišku, kaip šia linkme eina visos žmonijos išsivystymas, kurį liudijąs pasaulio vienijimasis įvairiose srityse: „Nuo Rytų lig Vakarų darbuojasi evoliucija vis turtingesniame ir komplikuotesniame savo veiklos lauke; iš visų dvasių visumos ji steigia vieną dvasią" [46]. Asmeninė sąmonė virsta molekule arba cele, įsijungiančia į visuotinę dvasinę hipercelę arba į „ištisą sąmonės sluoksnį" (p. 281).

Tai vaizdas vyksmo, iš kurio kyla žmogus. Jis, kaip matome, yra gana paprastas: medžiagoje glūdinti sąmonė arba anas „įsielintas molis", kaip medžiagą vadina Teilhard'as [47], telkiasi vis labiau vidun, išvysto vis tobulesnių sąmoningumo pavidalų, kol galop gyvybė „duoda šuolį į Aš-sąmonę" [48], pasiekdama tuo būdu savisąmonę ir apsireikšdama žmogiškojo asmens lytimi. Ši gi lytis kaip dvasinė molekulė esti dabar vis labiau jungiama su kitomis tokiomis pat molekulėmis, kol iš jų susidarys noosfera arba aukščiausia vieningos žmonijos sąmonė. Ke-

lias iš tikro labai nuoseklus: jame nėra jokių pertraukų, jokio įsikišimo iš „anapus", jokių katastrofų bei puolimų, palyginus jį su Krikščionybės vaizduojamu žmonijos keliu. Viskas čia yra nuosekliai sudėstyta ir sukabinta; viskas atsiranda savu laiku; niekas negali „pasirodyti nei anksčiau, nei vėliau" (IV, 36). Net ir viso šio kelio atbaiga Teilhard'ui atrodo būsianti „galutinis evoliucijos jėgų pražydimas žmogiškosios pažangos prasme" [49]. Pasaulio galas kaip katastrofa, kuri žmoniją nušluotų nuo žemės paviršiaus, teoriškai, tiesa, yra galima, tačiau praktiškai „ji niekados neįvyks" (p. 270), nes tuo būdu „žlugtų visatos paskirtis", o tai esą, pasak Teilhard'o, nesąmonė (p. 271). Žmogus „turi pasiekti tikslą", nors ir ne gamtiniu būtinumu, „tačiau neklystamai" (t. p.). Taip pat yra galima hipotezė, kad dalis žmonių atsisakytų šio tikslo, paneigtų Omegą ir tuo būdu įvykdytų vieningos noosferos skilimą (plg. p. 284—85). Tačiau ir ši hipotezė, „artimesnė tradicinei apokalipsei" (p. 285), pagal Teilhard'ą, prieštarauja noogenezės arba dvasios gimimo prigimčiai (t. p.), todėl yra tik gryna galimybė. Tad belieka tik nuojauta, esą blogis paskutiniame žmonijos tarpsnyje bus sumažėjęs ligi menkniekių, išnyks neapykanta ir kovos, ligos ir badas; visoje noosferoje viešpataus vienybė ir taika (plg. p. 284). Tai skaidrus ir viltingas vaizdas. „Bet ar tuo būdu nėra viskas mums žymiai aiškiau mūsojoje visatoje?" — klausia Teilhard'as. Be abejo! Čia viskas yra taip aišku, jog žmogus pradedi net abejoti šio aiškumo tiesa. Juk kiekvienoje monistinėje ontologijoje yra viskas labai aišku — vis tiek ar ši ontologija būtų Plotino, ar Hegelio, ar Teilhard'o, ar dialektinio materializmo. Priėmus bet kurios ontologijos pagrindinį principą — Teilhard'o atveju sąmonės buvimą medžiagoje, — visa kita išsivysto savaime ir pasiekia nuostabaus aiškumo. Lieka tik neatsakytas klausimas, ar anas pagrindinis principas yra tiesa; vadinasi, ar jis atitinka tikrovę ir ar yra pajėgus šią tikrovę išaiškinti jos visumoje. Tai dabar ir mėginsime patikrinti, klausdami Teilhard'o sistemą, ar ji pajėgia išaiškinti žmogų jo visumoje: iš vienos pusės, jį patį savyje kaip asmenį, iš kitos — jo santykį su Dievu.

4. KŪRIMO IR IŠSIVYSTYMO SUKEITIMAS

Pirmas klausimas, kurį pateikiame Teilhard'o evoliucijos filosofijai ir teologijai, yra: ar galima Teilhard'o sistemoje rasti kūrimą iš nebūties? Keliant šį klausimą, autoriui visados ateina į galvą viena žinomo biologo J. Uexküllio atsiminimų vieta, kur jis aprašo Estijoje gyvenusių vokiečių baronų šventę dar caro laikais (pats Uexküllis yra iš Estijos kilęs vokietis). Vieną sykį į šventę buvo pakviestas Rusijos didysis kunigaikštis ir Petrapilio metropolitas. „Visi susėdo už stalo. Didysis kunigaikštis barono Dellinghauseno kaip šeimininko dešinėje, metropolitas — kairėje. Staiga didysis kunigaikštis pasilenkė prie metropolito ir tarė: „Šventenybe, gal teiksitės sukalbėti maldą". Metropolitas atsistojo ir paklausė Dellinghauseną: „Kur kabo ikonos?" Šventės dalyviai neteko žado. Kadangi visi baronai buvo liuteronai, tai niekam nė į galvą neatėjo pakabinti puotos salėje kokį nors šventą paveikslą. Kas bus dabar, kai metropolitas patirs, kad jokios ikonos salėje nėra? Skandalas atrodė neišvengiamas. Visi sužiuro į Dellinghauseną laukdami, ką šis atsakys. Bet Dellinghausenas nieko neatsakė, tik ramiai ranka mostelėjo į vieną salės kampą, taip labai išpuoštą žalumynais, jog jie turėjo pridengti bet kokį paveikslą. Metropolitas nusilenkė nurodytai kertei, persižegnojo ir sukalbėjo maldą. Visi atsiduso" [50].

Simboliškai ši scena kartojasi kiekvieną sykį, kai klausiame Teilhard'o: „Kur slypi kūrimas jo filosofijoje?" Jis nieko neatsako, o tik mosteli evoliucijos linkui. Teilhard'o šalininkai nusilenkia nurodyta kryptimi, persižegnoja, ir visi lengvai atsidūsta. Evoliucijos žalumynai tiek dengia nurodytą kryptį, jog ten nieko neregėti. Visi mano, esą toje kertėje slypi dieviškasis kūrimas. Jeigu tačiau Petrapilio metropolitas būtų palikęs savo vietą prie stalo, nuėjęs į parodytą kertę ir arčiau pasižiūrėjęs, tai būtų pastebėjęs, kad ten jokios ikonos nėra ir kad jis nusilenkė tuštumai. Gal tai nieko nekenkia maldingumui, tačiau tai nepakenčiama filosofijai. Filosofija netiki tokiems rankos mostams. Ji nori pati patirti, ar tai, į ką nurodoma, yra tikrovė, ar tuštuma. Tai ne tik filosofijos teisė, bet ir jos pareiga. Todėl ir mes netikime Teilhard'o mostams, nors jis kiekviename žingsnyje jų mums teikia,

nuolatos kalbėdamas apie kūrimą. Bet kaip tik šis toks dažnas kūrimo minėjimas ir darosi įtartinas. Mes tad dar sykį neatlaidžiai klausiame: „Ar galima Teilhard'o sistemoje rasti kūrimą iš nebūties?" Ne bet kokį „kūrimą", ne vienos būtybės išsiskleidimą ligi savo pilnatvės, ne sąmonės telkimąsi, bet kūrimą iš nebūties tikra šio žodžio prasme. Juk jeigu Teilhard'as pats apie save sako: „Aš gyvenu Krikščionybės širdyje" [51], tai kūrimas iš nebūties jam negali nerūpėti, nes jis yra viena iš krikščioniškojo tikėjimo dogmų, vadinasi, nepajudinamų viso Krikščionybės pastato stulpų. Krikščionybei anaiptol ne vis tiek ne tik tai, ar Dievas sielą kuria tiesiog, ar leidžia jai gimti biologinių jėgų veikimu, bet ir tai, ar pasaulio pradžioje yra nebūtis, iš kurios Viešpats pašaukia būtį (vis tiek kokia ji būtų), ar „kas nors", iš kurio laiko eigoje išrieda visa pasaulio sąranga. Kiekviena ontologija, kurioje nebūties nėra, vadinasi, kurios pradžioje stovi amžinas „kas nors", yra nekrikščioniška. Todėl teisingai A. G. van Melsenas priekaištauja tiems, kurie nesistengia aiškinti kaip tik pradinio evoliucijos taško: „medžiaga paprasčiausiai yra — ir baigta" [52]. Šis priekaištas tinka Teilhard'ui visu svoriu, nes jis nuolatos kalba apie „visatos medžiagą", kuri esanti „dvasia-medžiaga", vadinasi, neišsiskyrusi dvasios ir medžiagos vienybė, niekur nepaaiškindamas, koks yra šios „visatos medžiagos" kilmės šaltinis ir ar ji iš viso turi kokią nors kilmę. „Visatos medžiaga" paprasčiausiai yra — ir baigta. Štai kas mūsų nepatenkina ir štai kodėl mes leidžiamės ieškoti kūrimo iš nebūties Teilhard'o sistemoje, mėgindami kiek griežčiau pažvelgti į aną pradinį išeities tašką.

Vienoje savo raštų vietoje Teilhard'as šitaip aiškina žmogaus veikimą: „Savo veikime aš jungiuosi su kūrybine Dievo jėga, tampu su ja viena, tačiau ne tik kaip jos įrankis, bet ir kaip jos pratęsimas" (VI, 46). Šis posakis apibūdina visą Teilhard'o sampratą, kuria jis nusako Kūrėjo santykį su kūriniu: kūrinio veikimas yra Kūrėjo veikimo tęsinys. Užtat kūrinio veikimas ir vadinasi kūrimas. Tai kartoja Teilhard'as labai dažnai. „Pirmoji Priežastis savo veikimu įsijungia ne į pasaulio pradus, bet tiesiog įtaigoja gamtą, taip kad galima sakyti: Dievas mažiau daiktus kuria, o daugiau leidžia jiems patiems kurtis" (IV, 40). Kitoje vietoje: „Dievas leidžia daiktams darytis" (VI, 225). Sąvokos „kurtis", „darytis" yra pagrindinės,

kuriomis Teilhard'as reiškia savą kūrimo sampratą. Dievas gyvena daiktų gelmėse ir „leidžia jiems patiems dalyvauti savo dieviškume" (IV, 197). Bet kadangi dieviškumas visų pirma reiškiasi kūryba, tai ir daiktai, veikdami kaip dalyviai dieviškume, pratęsia dieviškąją kūrybą. Tarp dieviškojo kūrimo ir daiktų veikimo nėra tad esminės trūkos (cezūros): tai, ką daiktai pagamina, yra Dievo sukuriama, nes daiktų veikimas juk esąs dieviškojo kūrimo tęsinys. Todėl Teilhard'as ir teigia: „Dievas mus sukuria, veikdamas į mus per evoliuciją" (V, 109). Nuosekliai tad jis ir atmeta tokią kūrimo sampratą, kuri ieško daikto buvimo pradžios. Jam šitokia samprata esanti „neleistinas fenomenalinės plotmės užteršimas metafizine" (IV, 197), tarsi daiktų dalyvavimas dieviškume ir jų veikimas kaip dieviškojo kūrimo pratęsimas iš tikro būtų fenomenalinė, t. y. apraiškų sritis, o ne metafizinė ir net teologinė hipotezė! Kūrimas, pasak Teilhard'o, vyksta visur ir visados. Jis yra įliejamas į antrinių priežasčių veikimą. Dieviškojo kūrimo niekur negalima užčiuopti kaip dieviškojo, o tačiau jis yra visur (plg. t. p.). Tačiau kodėl ši pažiūra nėra metafizinė? Juk jeigu naujų dalykų kilimo pasaulyje niekur negalima apčiuopti kaip dieviškojo kūrimo, tai aiškinti šį kilimą kaip tik dieviškojo kūrimo prasme ir reiškia žiūrėti į šį kilimą ne fenomenologiniu, bet metafiziniu atžvilgiu. Fenomenologiškai žiūrint, čia nematyti jokio kūrimo. Dievo ryšys „su mokslams žinomu faktų pasauliu" [53] niekados negali būti parodytas be metafizikos jau pačioje pradžioje, o ne gale arba aname Omegos taške. Juk jeigu kas tvirtintų, esą inžinieriaus pagamintas automobilis yra Dievo sukurtas, tas turėtų savą metafiziką (ir labai keistą!), visiškai neįmanomą išvesti iš inžinieriaus veiklos, vadinasi, iš fenomenalinės srities. Jeigu tad mes žvelgiame į pradinį evoliucijos tašką ir klausiame, kokiu veiksmu evoliucija prasidėjusi (nes amžina evoliucija yra loginis prieštaravimas), tai čia nėra neleistinas fenomenalinės srities užteršimas metafizine, kaip ginasi Teilhard'as, bet būtinas klausimas. Nes tik šį klausimą išaiškinus, atsiskleis tiek pati evoliucijos esmė, tiek jos atbaiga aname Omegos taške.

Koks tad yra santykis tarp kūrimo ir išsivystymo Teilhard'o sistemoje? Kadangi, kaip sakyta, daiktų veikimas yra dieviškojo kūrimo pratęsimas, o šis veikimas yra evoliucinio pobūdžio, tai gauname visiškai nuoseklią išva-

dą, kad išsivystymas yra dieviškojo kūrimo būdas. Išsivystymas ir kūrimas yra esmėje tas pat dalykas, tik svarstomas vis iš kitos pusės. Sakydami „kūrimas", turime prieš akis daugiau Dievą; sakydami „išsivystymas", kreipiame dėmesio daugiau į daiktą. Tačiau abu šie atžvilgiai susibėga viename veiksme, kuris galų gale yra Dievo veiksmas. Štai kodėl šiandien Teilhard'o įtakoje ir pradeda įsigalėti sąvoka „evoliucinis kūrimas" arba kūrimas laiko eigoje, tęstinis kūrimas, kai daiktas pamažu tampa tuo, kuo yra, arba, kaip A. Paškus gražiai sako, „būtis ieško savo esmės ir prasmės" [54]. Evoliucija kaip tik ir yra tokio tęstinio kūrimo arba esmės ieškojimosi būdas. Leisdamas daiktams išsivystyti, Dievas juos kuria ne iš sykio arba staiga, kaip buvo anksčiau manyta (plg. *šv. Tomas.* S. Th. I, 45, 3), bet kuriamąjį savo veiksmą pratęsdamas laike. Seniau kūrimas buvo suprantamas kaip antlaikinis Dievo veiksmas, kuriuo prasideda ne tik būtis, bet ir pats laikas (plg. *šv. Augustinas.* Conf. XI, 13). Tuo tarpu dabar kūrimas yra atsiejamas nuo laiko pradžios, perkeliamas į jo eigą ir padaromas laikui imanentiniu: tęstinis kūrimas yra iš esmės laiko sąvoka. Galimas daiktas, kad kaip tik čia glūdi pagrindas, kodėl šiandien laiko ilgis (bilijonai metų!) virsta savotiškai nepriklausomu veiksniu, turinčiu jėgos kildinti visas pasaulio būtybes, keičiant jų ontologinę plotmę: „bilijonų metų perspektyvoj" pastovumas netenka galios [55], tarsi ne kintanti būtybė kildintų laiką, o kažkoks nepriklausomas nuo būties laikas keistų būtybę, neleisdamas jai likti pastovia.

Ir štai čia susiduriame su staigmena. Visą laiką buvo manoma, kad kūrimas yra visiškai kas kita negu išsivystymas; dar daugiau, kad išsivystymas yra kūrimo priešingybė. H. E. Hengstenbergas net teigia, kad „evoliucionizmo sankirtis su ontologija esmėje yra jo sankirtis su kūrimo teorija" [56]. Tuo tarpu dabar, Teilhard'o pažiūrų šviesoje, staiga mums įtaigojama, esą skirtumas tarp kūrimo ir išsivystymo yra nesusipratimas. Sąvokos „evoliucinis kūrimas", „kūrybinė evoliucija", „tęstinis kūrimas", „daiktų kūrimasis" kaip tik naikinančios šį skirtumą. Evoliucija nereikalinga jokio sandėrio su kūrimu, nes ji esanti kūrimo būdas. Tai, kas anksčiau atrodė labai sunkiai išsprendžiamas klausimas, dabar pasidarė staiga savaime aiškus dalykas. Naujoji teologija džiaugsmingai sutiko šį paaiškėjimą, nes dabarties žmogui, kuris evoliuciją pri-

ima jau net kaip faktą, nereikią laužyti galvos, kaip ją suderinti su Krikščionybės skelbiamu kūrimu, nes, priimdami evoliuciją, tuo pačiu pripažįstame ir kūrimą, kadangi Dievas kuriąs daiktus išvystydamas. Kadaise šv. Augustinas apie kūrimą sakė: „Tu kuri ne kitaip kaip tik sakydamas — nec aliter quam dicendo facis" (Conf. XI, 7). Dabar reiktų šią Augustino mintį nusakyti šitaip: „Tu kuri ne kitaip kaip tik išvystydamas — nec aliter quam evolvendo facis". Dabar net mėginama teigti, esą „yra didingiau ir dieviškiau leisti daiktams patiems darytis negu juos daryti" [57]. Evoliucijoje kaip dieviškosios kūrybos formoje išeinanti aikštėn Viešpaties galybė visu savo didingumu. Štai kodėl P. Smuldersas, olandų katalikų teologas, ir mėgina nuraminti visus, kurie evoliucijoje vis dar norėtų regėti kūrimo paneigimą: „Evoliucijos mokslas nieku būdu neardo tikėjimo į kūrimą" (p. 70).

Tačiau čia pat Smuldersas jaučiasi priverstas pridurti: „Žinoma, čia (vad. evoliucijos filosofijoje. — *Mc.*) smarkiai pakinta kūrimo samprata" (t. p.). Tai esminis prisipažinimas, kuriame kaip tik ir glūdi visa šios filosofijos sunkenybė. Kas priima Teilhard'o evoliucinę filosofiją bei teologiją, gali ramiai sakyti, kad priima ir kūrimą. Betgi jis turi niekad nepamiršti, kad kūrimas šioje filosofijoje reiškia visai ką kita negu Krikščionybėje. Kūrimo sąvoka yra Teilhard'o, kaip sakyta, vartojama nuolatos. Tačiau jos turinys yra visiškai kitoks: žodis „kūrimas" jam turi kitą prasmę negu krikščioniškojoje ontologijoje. Mūsų dienų nelaimė ir yra ta, kad esame — tyčiomis ar netyčiomis — pasilaikę eilę senų terminų, į kuriuos dedame jau visiškai kitą turinį. Kaip šios knygos antrame skyriuje sakyta, evangelikų teologo W. Marxeno teorijoje Kristaus prisikėlimas irgi yra pripažįstamas. Kas tad priima šią teoriją, tuo pačiu priima ir prisikėlimą. Tačiau Marxenui prisikėlimas reiškia, kad Jėzaus reikalas istorijoje nežlugo. Bet „Jėzaus reikalo" nežlugimas ir Jėzaus kaip mirusio asmens pažadinimas iš kapo yra du visiškai skirtingi dalykai. Tuo tarpu abu šie dalykai reiškiami vienu ir tuo pačiu žodžiu „prisikėlimas". Tai tikrai babiloniška sąvokų maišatis. Tas pat įvyksta ir su kūrimu. Kas sako „kūrimas", o mano „išsivystymas", tas teikia šiam terminui visai kitą prasmę. Kodėl tad šią naują prasmę dėti į seną terminą? Ar tam, kad patys neišsigąstume ir kitų neišgąsdintume? Jei šis sąvokų mišinys teologijoje var-

tojamas kaip priemonė tikintiesiem apraminti, tai čia nusikalstama net ir tiesumui, ir tokia teologija užsitarnauja priekaišto, kad ji mulkina žmones, kalbėdama apie kūrimą, prisikėlimą, Jėzaus gimimą iš Mergelės visiškai kita prasme, negu žmonės yra tai tikėję. Juk Krikščionybės tiesos glūdi ne pasilaikyme to paties žodžio, bet pripažinime to paties turinio arba tos pačios prasmės. Todėl dabar mums ir reikia išsiaiškinti, ką Teilhard'as supranta, vartodamas terminą „kūrimas". Kas yra šis jo „kūrimas", jeigu jis gali vykti išsivystymo būdu?

Krikščioniškojo kūrimo samprata yra atremta į nebūtį: kur nėra nebūties, ten negali būti nė kūrimo krikščioniškąja prasme. Tad kiekviena ontologija, kuri savo pagrinduose nepažįsta arba nepripažįsta nebūties, neturi ir negali turėti kūrimo sąvokos. Kiekviena šitokia ontologija yra nekrikščioniška, nors ir kalbėtų krikščioniškais terminais, nes vieno termino „kūrimas" čia neužtenka. Kad kūrimo samprata būtų krikščioniška, reikia kalbėti ne tik apie kūrimą apskritai, bet ir apie kūrimą iš nebūties. Tai savaime aišku, taip kad plačiau apie tai kalbėti nėra reikalo. Belieka tik pasižvalgyti, ar Teilhard'o filosofija pažįsta nebūtį ir daiktų kilimą ne tik iš jo prileidžiamos „visatos medžiagos", bet ir iš nebūties, nes tik tokiu atveju jo pasaulėžiūra gali atitikti Krikščionybės ontologiją.

Ne vienoje savo raštų vietoje Teilhard'as kalba apie niekį (le néant). Tačiau ši jo kalba yra labai savotiška: jis prikergia niekiui kokį nors būdvardį kaip pažyminį (determinatio). Jis vadina niekį „fizinis niekis (le néant physique)", „tikras niekis (le vrai néant)", „kurti galimas niekis (le néant créable") ir t. t. Šis neva „tikslesnis" niekio aptarimas būdvardžiais iš karto krinta į akį ir kelia nuostabą. Juk niekis kaip toks neturi ir negali turėti jokio tikslesnio apibrėžimo. Niekis nėra nei fizinis, nei psichinis, nei dvasinis; niekis nėra nei tikras, nei netikras; niekis nėra nei galimas kurti, nei negalimas. Niekis yra paprasčiausiai niekis — būties stoka, kuri negali būti nei laipsniuojama, nei kaip nors tiksliau aptariama. Scholastinėje filosofijoje vad. „absoliutinis niekis (nihilum absolutum)" yra loginė kategorija: tai prieštaravimas (contradictio in terminis), kuris su ontologine niekio arba ne būties sąvoka neturi nieko bendro. Prieštaravimas negali būti sukurtas net ir paties Dievo, kadangi čia Dievas tuo

pačiu veiksmu turėtų būtybę iš nebūties šaukti ir kartu naikinti. Ši kategorija nurodo ne būtybės kilmę, bet tik jos pobūdį — viena kitą neigiančias jos savybes (medinė geležis), kurios padaro šią būtybę negalimą egzistuoti net ir kūrybine Dievo galia. Taip pat scholastikoje žinomas „galimo pasaulio (mundus inteligibilis)" sąvoka irgi neturi nieko bendro su nebūtimi, nes ir ši sąvoka nurodo tik į galimos sukurti būtybės prigimtį (susiderinančias jos savybes), o ne į tai, iš kokio šaltinio ši būtybė kyla. Todėl nėra įmanoma scholastikos „galimo pasaulio" tapatinti su Teilhard'o „niekiu", nes Teilhard'o „niekis" reiškia tai, iš ko pasaulis kyla: jis reiškia šaltinį arba pradmę, tuo tarpu scholastikos „galimas pasaulis" pažymi tik pasaulio prigimtį arba jo esminį pobūdį loginiu atžvilgiu. Scholastikos „galimas pasaulis" (kaip ir negalimas dėl prieštaravimo) yra loginė kategorija, Teilhard'o „niekis" — ontologinė. Jų tad maišyti nedera ir vieną kita aiškinti negalima, kaip tai mėgina daryti Teilhard'o šalininkai, norėdami Teilhard'o „niekį" suprasti krikščioniškąja prasme [58]. Aptardamas niekį įvairiais būdvardžiais, Teilhard'as kalba ne apie tai, ar pasaulis logiškai yra galimas, ar negalimas, bet apie tai, iš ko jis realiai atsiradęs. Ir šitą pasaulio pradmę Teilhard'as kaip tik ir vadina anuo būdvardžiuotiniu „niekiu". Tačiau kodėl jis naudoja būdvardžius, kalbėdamas apie tai, kas jokiu pažyminiu negali būti specialiau aptarta? Atsakymą į šį klausimą randame Teilhard'o sampratoje, kuria jis apibūdina patį kūrimą.

Kūrimą Teilhard'as aptaria šitaip: „Kurti yra vienyti — créer s'est unir" (VI, 304). Tai visiškai kitokia kūrimo aptartis negu ta, kuri yra kilusi iš Krikščionybės ir įsitvirtinusi visoje ankstesnėje metafizikoje. Anksčiau kūrimas buvo suprantamas kaip daikto kildinimas iš nebūties: productio rei ex nihilo sui et subjecti. Daiktas, kurio anksčiau nebuvo nei kaip tokio (nihilum sui), sakysime: kaip medžiagos, kaip gyvūno, kaip žmogaus ir t. t., nei kaip medžiagos, iš kurios jis būtų pagamintas (nihilum subjecti), sakysime: iš kokios nors energijos ar materijos, ar gyvybės, ar sąmonės, — šis daiktas staiga yra ir būna. Nebūtis yra pakeičiama būtimi; būtybė realiai yra. Prieš kūrimą jos absoliučiai nebuvo jokia prasme, o dabar ji yra. Štai kas yra kūrimas, kuriuo remiasi Krikščionybė, vadindama Dievą „dangaus ir žemės Kūrėju".

Todėl kūrimo metafizika visados yra būties metafizika, nes klausimas čia sukasi aplink būtį, kylančią kūrimo veiksmu iš nebūties. Tuo tarpu Teilhard'as kūrimą kaip kildinimą iš nebūties pakeičia vienijimu arba jungimu (unir). Teilhard'as mąsto ne tai, kad būtybė, absoliučiai nebuvusi, pradeda būti, bet tai, kad būtybė įgyja vieningą pavidalą. Šį vienijimo vyksmą jis ir vadina kūrimu. Tai nėra termino netikslumas. Tai sąmoningas pakaitalas. Pats Teilhard'as tvirtina, esą „reikia vienijimo metafiziką pastatyti vietoje būties metafizikos" (VI, 305). Kitaip tariant, reikia pagrindinį filosofijos klausimą „kad yra" pakeisti klausimu „kaip yra". Ne tai esąs stebuklų stebuklas, kaip pastebi Heideggeris, kad šis tas yra, bet tai, kad anasai „šis tas" vieningai yra. Problema „kad" Teilhard'o metafizikoje yra pakeičiama problema „kaip". Pačios metafizikos Teilhard'as anaiptol nebijo, nors ne vienoje vietoje jis ją ir neigia, mėgindamas šauktis grynai fenomenologinio aprašymo. Tačiau jis mėgina, kalbėdamas apie kūrimą, būties metafiziką, atremtą į būtybės kilimą iš nebūties, pakeisti vienijimo metafizika, atremta į būtybės kilimą iš jungimo.

Šitaip tačiau apvertus pagrindinį filosofijos klausimą, nėra jokio kelio, vedančio į nebūtį. Jeigu kūrimas yra vienijimas, tai jis nėra kildinimas iš nebūties, nes nebūties negalima vienyti. Jau pati vienijimo sąvoka reikalauja, kad būtų tai, kas vienijama. Kūrimas kaip būties kildinimas iš nebūties yra pats pirmykštis dalykas, pati pradžia: už jo toliau eiti net ir mintimis nebegalima, nes nebegalima prašokti nebūties. Tuo tarpu vienijimas esmėje yra antrinis dalykas, nes jis reikalauja kažko, kas yra pirmesnis (bent savo prigimtimi, nors ir nebūtinai laiku) už vienijimą. Šis „kažkas" — bent logiškai — jau yra, nes tik tada jis gali būti vienijamas. Jeigu betgi vienijimas vadinamas kūrimu, tai šitaip suprastas kūrimas nėra pati pradžia, nes už jo stovi ir turi stovėti anas „kažkas" kaip pirmesnis dalykas, kaip pagrindas vienijimui, kaip jo išeities taškas. Kūrimas vienijimo prasme atsiremia ne į nebūtį, bet į aną „kažką". Nebūtis juk negali būti vienijama, nes būties stokoje nėra ko vienyti. Būties stokoje galima tik, Absoliutui veikiant, padaryti, kad būtybė paprasčiausiai būtų. Jeigu betgi norime vienyti, tai tuo pačiu norime duoti ne būtį, bet pavidalą būčiai, jau esančiai ir vienijimo veiksmu įgyjančiai tokią ar kitokią

išvaizdą. Apipavidalinimas kaip vienijimo pasėka yra todėl visai kas kita negu buvimas kaip kildinimo iš nebūties pasėka. Kūrimo kaip vienijimo samprata veda mus, kaip matome, ne į nebūtį, bet į aną „kažką", kuriuo viskas prasideda ir kuris vienijimo išsivystyme arba, Teilhard'o žodžiais tariant, augime kaip tik ir reiškiasi įvairių įvairiausiais pavidalais.

Kas yra anasai paslaptingas „kažkas"? Teilhard'as elgiasi visiškai logiškai, vadindamas jį „daugiau — *le multiple*", nes tik daugis gali būti vienijamas. Jei šis „kažkas" būtų „vienis", tai vienio vienijimas būtų tik tautologija savo išraiška ir nesusipratimas savo turiniu. Kaip nebūties negalima vienyti todėl, kad ten nėra ko vienyti, taip negalima vienyti nė vienio, nes jau pati jo sąvoka išreiškia visišką jo vienybę. Vienyti galima tik daugį. Nuosekliai tad Teilhard'as vienijimo objektą ir vadina „daugiu", prikergdamas jam, kaip įprasta, dar ir pažyminį „*pur* — grynas". Tai reiškia: kūrimas yra gryno daugio vienijimas. Tačiau kaip tik čia ir kyla pats sunkiausias klausimas: ar šis kūrimo aptarimas yra tos pačios prasmės kaip ir krikščioniškasis aptarimas? Teilhard'o ordino bendrabrolis H. de Lubacas deda didelių pastangų įrodyti, esą Teilhard'o filosofijoje „vienijimas" atitinka krikščioniškąjį kūrimą, nes Teilhard'o „daugis" atitinka nebūtį [59]. Gindamas Teilhard'ą nuo ontologinio monizmo priekaištų, padarytų Ch. Journet, M. L. Guérardo des Lauriers ir kt. (plg. p. 281), Lubacas cituoja eilę posakių, kurie turį parodyti, kad Teilhard'as anaiptol neneigė kūrimo: „Dievas gali išsiversti ir be pasaulio", „Jam pakanka Jo paties", „Kūrėjas laisvai pasirinkęs" kurti pasaulį, „Dievas buvo vienas" ir t. t. (p. 282, 284). Tačiau visi šie posakiai nė kiek neliečia mūsų klausimo, nes jie tik teigia, kad pasaulis nėra kažkokios dieviškos būtinybės, bet dieviškos laisvės padaras. Visi šie posakiai betgi nepaaiškina, kokiu būdu Dievas pasaulį kūrė: kildindamas jo būtį iš nebūties ar vienydamas jau esantį „kažką", aną „daugį"? Į šį klausimą galima atsakyti tik tada, kai išsiaiškinsime, kas gi yra tasai „daugis": jau esąs „kažkas" ar nebūtis būties stokos prasme?

H. de Lubacas mėgina Teilhard'o „daugį" aiškinti nebūties prasme ir cituoja jo žodžius: „Ten, kur esama visiškos nevienybės visatos medžiagoje (be galo nutolusioje nuo Omegos), nieko nėra" (p. 283). Žodis „nieko" yra

pabrėžtas paties Teilhard'o. Sutikime, kad tai tiesa, kad pradžioje iš tikro yra niekis. Kodėl betgi šis niekis Teilhard'o taip atkakliai yra rišamas su nevienybe visatos medžiagoje? Juk jeigu ten nieko nėra, tai nėra nei anos visatos medžiagos, nei nevienybės joje, nei nutolimo nuo Omegos arba Dievo. Jeigu nieko nėra, tai kodėl reikia kalbėti apie šio niekio vienijimą? Kodėl reikia būties kilimo metafiziką norėti keisti vienijimo metafizika, kurią sukurti Teilhard'as svajojo, kaip tai pastebi ir H. de Lubacas (plg. p. 282)? Lubaco liudijimu, Teilhard'as savo laiškuose ne sykį yra prisipažinęs, kad jo sąvoka „kūrybinis vienijimas" yra reikalinga pataisų pasaulio pradžios ir žmogaus sielos atžvilgiu (plg. p. 289). Tačiau jis pats šių pataisų nesiėmė daryti. Priešingai, jis pasiliko prie kūrimo kaip vienijimo visą laiką. O pasiliko todėl, kad, atsisakęs vienijimą tapatinti su kūrimu, Teilhard'as būtų sugriovęs visą savo sistemą, kadangi vienijimas yra jam pagrindinė išsivystymo forma, pradedant anuo „grynu daugiu" ir baigiant sąjunga su Omega. Tai aiškiai matyti jo veikale „Le Phénomène humain": „Pasaulį kurti, jį atbaigti ir išgelbėti, tai skaitome jau Pauliaus ir Jono raštuose, reiškia Dievui pasaulį vienyti ir jį su savimi suvienyti" [60]. Dar įdomesnis yra Teilhard'o atsakymas į jo paties pastatytą klausimą: „Kokiu būdu Jis jį vienija?" Šis atsakymas skamba: „Tuo, kad Jis savo esmės dalimi pasineria į daiktus; tuo, kad Jis pasidaro „elementu" ir tada, dėka medžiagos širdyje rasto atramos taško, perima vadovavimą ir planą to, ką šiandien vadiname evoliucija" (p. 290). Šie žodžiai kaip tik ir nusako tikrąją Teilhard'o mintį: vienijimas yra ne tik kūrimas, bet ir išganymas, ir atbaigimas; šis vienijimas vyksta tuo, kad pats Dievas nusileidžia į daiktus, virsdamas jų pradu, ir, atsirėmęs į medžiagą, veda pasaulio išsivystymo vyksmą. Jeigu šią Teilhard'o mintį dar galima pateisinti išganymo atveju, suprantant jį kaip Kristaus įsikūnijimą ir Jo gyvenimą malonės pavidalu, tai, pritaikinta kūrimui, ji atskleidžia aiškią būtinę ano „daugio" sampratą, neleisdama „daugį" aiškinti nebūties prasme. Tik pasvarstykime! Kūrimas yra vienijimas. Gi vienijimas yra Dievo pasinėrimas „savo esmės dalimi" į daiktus, kuriuos vienijama. Nuosekliai tad ir ano „gryno daugio" vienijimas yra Dievo pasinėrimas į jį, Dievo pasidarymas jo „elementu" ir perėmimas vadovauti jo išsivystymui. Kaip tad galima

būtų šį „daugį" suprasti nebūties prasme? Juk nesąmonė yra kalbėti apie Dievo pasinėrimą į nebūtį, apie Jo virtimą nebūties „elementu", apie vadovavimą nebūties išsivystymui! Kur „nieko nėra", kaip pats Teilhard'as sako, ten negali būti jokio nusileidimo, jokio virtimo „elementu", jokio vadovavimo, nes visos šios sąvokos savaime reikalauja to, į ką būtų nusileidžiama, kieno „elementu" būtų virstama, kam būtų vadovaujama. Jeigu tad Teilhard'o „daugis" stovi pačioje pradžioje, tai jis negali būti nebūtis, bet jau esantis „kažkas" arba „šis tas".

Tolimesnis paties Teilhard'o aiškinimas, kaip šis daugis santykiuoja su Dievu, dar labiau paryškina negalimybę suprasti jį kaip nebūtį. Teilhard'as vadina Dievą „būties poliumi", aplinkui kurį viešpataujanti „rami vienybė". Tačiau kaip priešingybė šiam būties poliui stovįs Dievo akivaizdoje kitas polius, aplinkui kurį viešpataujanti visiška nevienybė arba anasai Teilhard'o nuolat kartojamas daugis. Šisai Dievui priešingas polius esąs „galimybė (virtualité)", „būties prašymas", kuriam Dievas tarsi negalįs atsispirti: jis vienijąs šį pakrikusį polių ir tuo būdu kuriąs [61]. Svarbiausia betgi, kad Teilhard'as šį daugį padaro Dievui priešingu poliumi: kurdamas Dievas kaip tik „būtinai veikia šį priešingą polių"; Jis net „kovoja savo kūrimu" su šiuo poliumi „kaip priešingybe ir iššūkiu" (p. 103—104). Dar daugiau: „Dievas egzistuoja, — sako Teilhard'as, — griežta prasme tik save vienydamas" (p. 102). Vadinasi, vienijimas yra ir Dievo buvimo pagrindas. „Tačiau tai ne viskas. Tuo faktu, kuriuo Ji save vienija, kad egzistuotų, Pirmoji Būtis *ipso facto* kildina kitą priešybę — ne savyje pačioje, bet kaip priešingybę sau pačiai (aux antipodes de lui même)" (p. 103). Tai ir yra anasai daugis. Tačiau Teilhard'as pamiršta, kad Dievas neturi ir negali turėti jokio priešingo poliaus, į kurį Jis kreiptų savo veikimą. Tai žinojo jau šv. Augustinas, sakydamas: „Nihil ergo habet Deus contrarium" (plg. De fide et symbolo, 7). Net ir nebūtis nėra Dievui priešingas polius, nes ir ji yra Jam palenkta bei Jo įgalinta: Dionisijas Areopagitas net kalba, kad nebūtis esanti Dievo „sukurta"; posakis, be abejo, metaforinis, tačiau prasmingas kaip nurodymas, kad bet kokia Dievo priešingybė esanti nesusipratimas. Jeigu tad Teilhard'as „gryną daugį" laiko Dievui priešingu poliumi, tai jis atkrinta į aną mitologinę Aristotelio „pirminę medžiagą" (protē hylē),

kurią Krikščionybė savo mokslu apie kūrimą iš nebūties kaip tik ir yra paneigusi. Teilhard'as grįžta prie jos kitu keliu ir vadina ją kitu vardu. Esmėje betgi ji lieka visados ta pati, būtent kažkoks pirmykštis pradas, stovįs šalia Dievo kaip Jo priešingybė, iš kurios vienijimo veiksmu ir yra kuriamas pasaulis.

Šitoje tad vietoje kaip tik ir atsiveria didžiulė praraja tarp kūrimo sampratos, kaip ją pateikia krikščioniškasis tikėjimas, ir Teilhard'o sampratos, kaip ją suvokia jo evoliucinė filosofija. H. de Lubacas, stropiai mėgindamas Teilhard'o sampratą suderinti su krikščioniškąja samprata, galų gale yra priverstas pastebėti: „Pripažinkime, kad jis nepriėjo ligi to, jog savo mintį išreikštų visiškai aiškiai ir visiškai nuosekliai. Galimas daiktas — ir tai beveik tikra, — kad jis norėjo pateikti per daug paprastą visų daiktų sintezę, kitaip tariant, per daug fiziškai prieinamą" [62]. P. Smuldersas prikiša Teilhard'ui, esą šis savo kūrimo teorijoje leidosi suviliojamas „erdvinių fantazijos įvaizdžių" [63], mes pasakytume: kiekybinės savo mąstysenos. Tačiau geriausiai Teilhard'o kūrimo sampratą, aną prieštaraujantį „gryno daugio" aiškinimą, yra apibūdinęs tas pats Smuldersas kitoje vietoje: „Tikėjimas į kūrimą verčia jį teigti, kad absoliutinis daugis yra niekis; tačiau jo metafizika padaro iš šio daugio vis tiek šį tą" (p. 104). Būdamas krikščionis, Teilhard'as subjektyviai pripažino kūrimą iš nebūties. Būdamas evoliucijos filosofas, jis betgi negalėjo pradėti nebūtimi, nes tokiu atveju būtų netekęs prasmės kūrimas kaip vienijimas ir griuvusi visa sistema, surėsta iš įvairių pakopų kaip vienijimo pasėkų. Todėl Teilhard'o posakis, kad grynas daugis esąs niekis, yra padiktuotas ne jo metafizikos, bet jo tikėjimo; jis kyla ne nuosekliai iš jo filosofijos, bet yra į ją įsprausta iš viršaus, kaip priedas, norint apsiginti nuo priekaištų — taip lygiai, kaip toks priedas yra Teilhard'o paaiškinimai apie blogį [64]. Nebūtis, blogis ir laisvė nesudaro Teilhard'o filosofijos organinių pradų, todėl jis jų nė nenagrinėja. Jis juos užsimena tik tada, kai jam prikišama, esą jo sistema esanti monistinė, naiviai optimistinė ir deterministinė. Tačiau šios užuominos bei paaiškinimai nėra jo metafizikos nuoseklus išsivystymas, bet tik mėginimas krikščioniškus pradus įsprausti į evoliucinę sistemą, kas krikščioniškai mąstančiojo žmogaus anaiptol nepatenkina ir neįtikina.

5. DIEVAS KŪRĖJAS AR DIEVAS ŽIEDĖJAS?

Jeigu Teilhard'o ontologijoje nėra nebūties ir jeigu kūrimas yra daugio vienijimas, kas tada yra Dievas pasaulio atžvilgiu ir pasaulis Dievo atžvilgiu? Kas yra Dievas aname visuotinio išsivystymo vyksme? Pats Teilhard'as visur vadina Jį Kūrėju. Tai daryti jį verčia, kaip sakėme, krikščioniškasis tikėjimas. Tačiau ar Dievas yra Kūrėjas ir Teilhard'o filosofijoje? Mes galime be niekur nieko sutikti, kad Dievas yra galutinė evoliucijos sąlyga arba evoliuciją įgalinąs pagrindas, kaip kad Jis yra ir kiekvienos būtybės buvimo galutinis pagrindas. Bet tai dar nereiškia, kad Dievas kaip sąlyga ar pagrindas jau tuo pačiu yra ir Dievas Kūrėjas. Evoliuciją įgalinti arba ją grįsti dar anaiptol nereiškia kurti iš nebūties, nes jokia evoliucija neina iš nebūties į būtį. Evoliucija ir Teilhard'o sistemoje eina iš pradinio daugio į suvienytus jo pavidalus. Kas tad yra Dievas, kuris šį vienijimo vyksmą grindžia ir veda?

Vienoje vietoje Teilhard'as yra Dievą pavadinęs „Dievu Išvystytoju (Dieu évoluteur)" (VII, 254). Jo raštų tyrinėtojai pastebi, kad šis Dievo pavadinimas pasitaiko tik vieną vienintelį kartą [65]. Tačiau jis kaip tik ir yra būdingas visai Teilhard'o sampratai, liečiančiai Dievo santykius su pasauliu. Juk jeigu kūrimas, kaip tai neatlaidžiai tvirtina pats Teilhard'as, yra pradinio daugio vienijimas, tai Dievas pradeda savo santykį su pasauliu ne šiojo sukūrimu iš nebūties, bet anuo daugiu, į kurį kaip tik ir krypsta vienijamasis Dievo veiksmas. Visos būtybės kyla Teilhard'o sistemoje ne iš nebūties, bet iš daugio kaip suvienyti jo pavidalai. Galima priimti Teilhard'o hipotezę, kad Dievas, šį daugį vienydamas, teikia jam dvi energijos rūšis: tangentinę (skirstomąją) ir radialinę (jungiamąją). Šių dviejų energijos rūšių valdoma „visatos medžiaga" ir pradeda išsivystyti. Tačiau ši hipotezė nė kiek neliečia kūrimo esmės. Ji tik aprašo (tiksliau kalbant, tik spėja), kaip dieviškasis kūrimas vyksta, nieko nepasakydama, kas jis yra savyje. Be abejo, yra visiškai tiesa, kad kosmologinėje arba fenomenologinėje srityje mes visados turime reikalą tik su kūriniais, bet ne su pačiu kūrimu ir kad todėl mokslas visai teisėtai nei kūrimo iš nebūties, nei Dievo Kūrėjo kaip hipotezių išaiškinti pasau-

lio apraiškoms nėra reikalingas. Visai kas kita betgi yra su filosofija ar (juo labiau) su teologija. Jeigu ji kalba apie pasaulį kaip kūrinį, tai ji turi jau iš pat pradžios žinoti, kodėl ji jį „kūriniu" vadina. Nes ne kiekvienas pasaulis gali būti vadinamas kūriniu, pav., Plotino ontologijoje, kurioje būtybės yra paties Absoliuto išplaukos, arba dialektiniame materializme, kur būtybės yra tos pačios amžinos medžiagos priešingybinės apraiškos. Todėl teisinti Teilhard'ą, esą jis „pasirinko parodyti Kūrėją Omegos taške"[66], vadinasi, evoliucijos pabaigoje, yra negalima, nes ir šiame taške Dievas, pasak Teilhard'o, pasirodo irgi tik kaip vienytojas: Omegos taške Dievas viską sujungia su savimi. Jau esame anksčiau citavę Teilhard'o žodžius, kad pasaulį kurti Dievo atžvilgiu reiškia vienyti jį patį ir galop jį suvienyti su savimi[67]. Kitaip tariant, evoliucijos vyksme Dievas pasaulį vienija savyje, o evoliucijos gale Jis jį suvienija su savimi. Kur tad čia galima rasti Dievą Kūrėją, kuriantį iš nebūties? Visur yra tik Dievas Vienytojas. Štai kodėl mes kaip tik ir kreipiamės į pradinį tašką, į aną Teilhard'o Alfą, ir klausiame: galgi čia esama Dievo Kūrėjo, nebe vienijančio, bet kuriančio tikra prasme iš nebūties? Bet Jo kaip Kūrėjo nerandame ir čia, nes ir čia Teilhard'as kalba tik apie daugio vienijimą. Vienijimas yra tad pasaulinio proceso lytis — nuo pradžios ligi galo. Jokiame taške nerandame nė Dievo Kūrėjo. Sekdami Teilhard'u ir eidami evoliucijos keliu — tiek priekin, tiek atgal, — atsidaužiame arba į visuotinę vienybę Omegos taške, arba į gryną daugį Alfos taške. Todėl Teilhard'as nuosekliai ir teigia, kad vienas daiktas yra į pasaulį įvedamas kito daikto (plg. IV, 224). Kad kas nors kiltų iš nebūties, vadinasi, kad kas nors būtų į pasaulį įvedamas nebe kito daikto, o paties Kūrėjo, Teilhard'as savo filosofijoje nežino, nes jis nežino nebūties kaip būties stokos.

Iš viso to plaukia svarbi išvada Dievo sampratos atžvilgiu. Jeigu evoliucija, kaip anksčiau sakėme, yra Teilhard'ui ir jo šalininkams dieviškojo kūrimo būdas ir jeigu šis būdas yra ne kas kita, kaip vienijimas, tai tada kūrimas išsisemia vieno daikto žiedimu į kitą. Veikdamas per minėtas abi energijos rūšis, Dievas, tiesa, keičia daiktus, bet jis jų nekildina iš nebūties. Alfos taške, arba pradžioje, stovi daugis, išskidęs savo įvairybėje, chaotiškas ir belytis. Dievas jį vienija ir tuo būdu kildina

tvarką, lytis ir pavidalus. Štai kodėl Teilhard'as evoliuciją ir vadina „įrengimo vyksmu (processus d'arrangement") (VI, 117). Šis posakis primena mums Šventraščio pasakojimą, kaip Viešpats įrengė rojų ir jame apgyvendino žmogų (plg. *Pr 2, 8—20*). Kaip Pradžios knygos vaizduose pasaulis iš sykio yra buvęs tuščias: jame neaugę nei žolių, nei krūmų, tik ūkanos sklidusios pakraščiais (plg. *Pr 2, 5—6*), taip ir Teilhard'o ontologijoje iš sykio yra buvęs tik grynas daugis, o paskui pasaulis buvęs pamažu įrengtas, tapdamas vis vieningesnis, vis darnesnis, vis gražesnis, vis labiau persunktas meilės ir taikos. Šis pasaulio įrengimas nesąs, pasak Teilhard'o, pasibaigęs; jis vykstąs ir toliau, todėl ir kūrimas nesiliaująs. Tai, kas Šventraštyje pasakojama vaizdais, Teilhard'o sistemoje virsta metafizinėmis sąvokomis; tai, ką Pradžios knyga aprašo po to, kai Viešpats „pradžioje sukūrė dangų ir žemę" *(Pr 1, 1)*, Teilhard'as perkelia į visą Dievo veikimą santykiuose su pasauliu. Pradžia kaip kilimas iš nebūties Teilhard'ui dingsta, nes kurti reiškia įrengti. Nuosekliai tad Teilhard'as niekur nė nekalba apie Dievo „tebūnie — fiat", kurio atobalsis būtų būtis. Jis kalba tik apie vienijimą, jungimą, įrengimą, tirštėjimą, telkimąsi, vadinasi, tokius veiksmus, kurie tiek logiškai, tiek ontologiškai reikalauja jau esančios būties. Dar daugiau: jie reikalauja medžiaginės būties, vadinasi, kiekybinės būties, nes tik šitokia būtis gali būti vienijama. Dvasinė asmeninė būtis, būdama vientisa (ens simplex) pačia savo esme, negali būti vienijama iš viso. Vadinasi, jau ir kūrimo sampratoje išeina aikštėn materialistinis Teilhard'o monizmas ir kiekybinė jo mąstysena.

Kas tad yra tasai Dievas, kuris gryną daugį vienija, pasaulį įrengia ir nuolatos kuria, atsiremdamas į dvi energijos rūšis, arba, metafiziškai kalbant, į „antrines priežastis"? Ne kas kita, kaip platoniškasis demiurgas. Kaip Platono filosofijoje demiurgas nekildina daiktų iš nebūties, o juos tik žiedžia vieną iš kito, gamindamas tuo būdu „nesuskaitomą kūnų įvairybę" (Timėjas, 57c), taip ir Teilhard'o ontologijoje Dievas veikia pirminį daugį ir išvystydina iš jo vis naujų pavidalų. Tarp Platono Dievo ir Teilhard'o Dievo esama didesnio panašumo, negu lig šiol pastebėta. Skaitant pasaulio kilimo aprašymą Timėjo dialoge, tiesiog sunku nusikratyti įspūdžiu, kad Teilhardas tik išplėtė ir kiek abstrakčiau nusakė tai, ką Plato-

nas teigė sutrauktai ir vaizdingai. Platonas juk prileidžia, kad pirmapradžiai elementai nebuvę „nei vienas į kitą panašūs, nei nebuvę pusiausvyroje", bet „netaisyklingai svyrinėję į visas puses" (Teilhard'o sistemoje: grynо daugio nevienybė); nepanašiausi elementai „sklidę kuo toliausiai vienas nuo kito" (Teilhard'o sistemoje: tangentinė, arba skirstomoji, energija); „panašiausi elementai telkęsi kuo arčiausiai prie vienas kito vienoje vietoje" (Teilhard'o sistemoje: radialinė jungiamoji energija, arba tirštėjimas); „pridėjęs ranką visatai apipavidalinti, Dievas suteikė (visam tam. — *Mc.*) tam tikrų pavidalų pagal skaičių ir lytį" (Teilhard'o sistemoje: vienijimas, arba kūrimas) (Timėjas, 53a). Kaip matome, tiek išeities taškas (sąmyšis, nevienybė, daugis), tiek energijos bei jėgos (skirstomoji ir jungiamoji), tiek Dievas kaip vienytojas bei apipavidalintojas anų sumišusių jėgų bei pradų yra bendri tiek Platonui, tiek Teilhard'ui. Todėl nei Platono, nei Teilhard'o filosofijoje nėra nebūties kaip pradžios: jiems abiem pasaulio kilimas yra ne kūrimas iš nebūties, bet tik pradinės maišatles (Platonas) arba grynо daugio (Teilhard'as) vienijimas įvairiausiais pavidalais. Teilhard'o Alfa yra platoniškoji Alfa. Teilhard'o Dievas yra Platono demiurgas: abu yra ne pasaulio kūrėjai, bet tik pasaulio žiedėjai. Tuo tarpu sąvokos „pasaulio kūrėjas" ir „pasaulio žiedėjas" yra, kaip H. Heimsoethas teisingai pastebi, „iš esmės skirtingos sąvokos" [68]. Dievas, kuris pasaulį žiedžia iš sumišusių elementų arba iš paskidusio daugio, nėra Dievas, kuris pasaulį kuria iš nebūties.

Tad nieko nepadeda nuolatinė Teilhard'o pastanga rodyti į Dievą kaip į evoliucijos pradžią bei pabaigą, vadinant Jį Alfa ir Omega, nes visi šie nurodymai veda tik į Dievą žiedėją, bet ne į Dievą Kūrėją. Dievas žiedėjas arba išvystytojas bei vienytojas stovi, be abejo, kaip ir Platono demiurgas, pasaulio vyksmo pradžioje ir gali būti pavadintas „Alfa" kaip pradžios simboliu. Dievas žiedėjas veikia taip pat evoliucijos eigoje ir todėl gali būti pavadintas „evoliucijos galva", kaip tai Teilhard'as ir daro. Galop Dievas žiedėjas veda pasaulio išsivystymą savęspi, jungia visa su savimi kaip su galutiniu tikslu ir todėl gali būti vadinamas „Omega" kaip atbaigos simboliu. Tačiau visos šios Dievo funkcijos, kurias jis vykdo evoliucijos atžvilgiu, nėra kūrimas iš nebūties, o tik anos

Teilhard'o „visatos medžiagos" apipavidalinimas. Nuosekliai tad Dievas, kuris nekuria iš nebūties jokiame pasaulio buvimo taške, o tik jungia, vienija, apipavidalina ir tuo būdu pasaulį „įrengia", tegali būti vadinamas demiurgu arba žiedėju, bet jokiu būdu ne Kūrėju krikščioniškąja prasme.

Šitoje vietoje reikia pastebėti, kad krikščioniškoji kūrimo iš nebūties samprata reiškia žymiai daugiau negu tik tai, „kad visa, be jokios išimties, yra Dievo darbas"; „kad visi daiktai pašaukti į būtį laisva Dievo iniciatyva" (p. 198); „kad pasaulis nieko neturi, kas nepriklausytų Dievo kuriamajam veiksmui"[69]. Tai yra neteisėtai susiaurinta kūrimo sąvoka, nes visa tai tinka ir platoniškajam demiurgui arba Dievui žiedėjui. Ir Dievas žiedėjas kildina daiktus laisva iniciatyva; ir jie visi priklauso jo veikimui; ir be demiurgo pasaulis neturėtų nieko vieningo bei apipavidalinto. Jeigu tad kūrimo iš nebūties samprata tuo ir išsisemtų, kuo tada krikščioniškasis Dievas Kūrėjas skirtųsi nuo platoniškojo Dievo žiedėjo? Iš kitos pusės, ši samprata yra neteisėtai išplėsta ir todėl naikina tiek gamtos dėsnių veiklos būtinybę, tiek žmogaus veiklos laisvę. Kosmologinėje pasaulio plotmėje esama aibės dalykų, kurie kaip tik nėra „Dievo darbas", bet būtina gamtos dėsnių veikimo pasėka: žvaigždžių kilimas ir irimas, planetų atsiradimas ir jų santykis su sava saule, vandenynų potvyniai ir atoslūgiai, žemės drebėjimai, jos plutos susidėstymas bei kaita, ugnikalnių išsiveržimai ir t. t. ir t. t. Visa tai vadinti „Dievo darbu" galima tik perkelta prasme, nes Dievas nėra visų šių dalykų autorius nei kūrimo, nei žiedimo atžvilgiu. Štai kodėl mokslas, šiuos reiškinius bei padarus aiškindamas, ir nesišaukia Dievo. Dar aiškiau tai regėti žmogaus laisvės veikloje. Visi veikalai, kilę iš žmogaus laisvės, nėra „Dievo darbai", nes jie labai dažnai yra kaip tik nukreipti prieš Dievą, neigdami Jo Valią arba net ir Jį patį. Sakyti tad, kad „visa be jokios išimties yra Dievo darbas", reiškia padaryti Dievą autoriumi ne tik neigiamų, bet net ir nuodėmingų dalykų, sunaikinant tuo būdu tiek žmogaus laisvę, tiek ir patį Dievą, kuris prieštarautų pats sau, vieną sykį tą patį teigdamas, kitą sykį tą patį neigdamas.

Šitoks neteisėtas kūrimo iš nebūties, iš vienos pusės, susiaurinimas, iš kitos — išplėtimas įvyksta Teilhard'o bei jo šalininkų mąstyme todėl, kad jie išleidžia iš akių

pagrindinę Krikščionybės mintį kūrimo atveju, būtent: kūrimas Krikščionybei reiškia ne tik tai, kad pasaulis yra Dievo darbas (toks jis yra ir Platono filosofijoje), bet visų pirma tai, kad šis darbas neturi jokio kito šaltinio kaip tik nebūtį arba niekį. Štai kas yra Krikščionybei sava ir specialu jos kūrimo sampratoje. Kūrimas iš nebūties yra ne tiek pasėkos, kiek kilmės sąvoka. Iš ko pasaulio būtis yra Dievo pašaukta: iš jau esančio ko nors ar iš niekio?— Štai klausimas, kurį Krikščionybė kelia ir į kurį ji atsako savo tiesa, kad Dievas yra „dangaus ir žemės Kūrėjas". Krikščionybei yra antrinis dalykas, kad pasaulio išsivystymo vyksme nuolatos atsiranda naujų būtybių; kad „kūrinys gali kildinti (produzieren) naują tikrovę" ir kad ši tikrovė esanti „būties prieauglis" [70]. Krikščionybei yra svarbiausia, ar šios naujos būtybės yra sukurtos iš nebūties, ar nužiestos iš kokios nors jau esančios būties, vis tiek kaip ją vadintume; ar anas „būties prieauglis" yra jau esančio daikto išvystymas ligi jo kosmologinės pilnatvės, ar kilęs ontologiškai iš nebūties. Nes tik atsakius į šį klausimą paaiškės, ar Dievas pasaulio atžvilgiu yra krikščioniškasis Kūrėjas, ar tik platoniškasis jo žiedėjas. Teilhard'as šio klausimo niekur nekelia ir todėl jo neatsako. Priešingai, jis, kaip aukščiau minėta, net vengia kalbėti apie pirmapradę kilmę, tarsi kilmė būtų tiek pasaulio, tiek ypač žmogaus sampratai abejingas dalykas; tarsi filosofiškai būtų vis tiek, ar anasai pradinis daugis stovi Dievo akivaizdoje kaip Jam priešingas polius, kaip Jo iššūkis, kurio kilmė lieka mįslinga, ar jis irgi yra kilęs kuriamuoju Dievo „tebūnie" iš nebūties; taip pat tarsi antropologijai būtų vis tiek, ar žmogus kaip vienkartis ir nepakeičiamas asmuo yra Dievo sukurtas iš nebūties, nedalyvaujant jokiam tarpininkui, ar išsivystęs iš visuotinės sąmonės tirštėjimo, tegu ir Dievui „leidžiant" ar net „norint". Kilmės klausimas yra ne menkesnės filosofinės ir teologinės vertės kaip ir esmės klausimas, nes tarp šių dviejų dalykų esama neperskiriamos jungties: kilmė nurodo į esmę, ir tam tikra esmė reikalauja atitinkamos kilmės, pav., kaip matysime vėliau, žmogaus asmuo. Apeidamas kilmės klausimą, Teilhard'as savo evoliucijos filosofijoje neįstengia išaiškinti nė esmės klausimo.

Suvokiant, kad kūrimo iš nebūties sampratoje visas svoris gula ant kilmės, t. y. ant nebūties, bus lengva įvertinti ir vad. „evoliucinį", arba „tęstinį", kūrimą, kuriuo

dabar paprastai remiasi Teilhard'o šalininkai, mėgindami kūrimą kaip gryno daugio vienijimą aiškinti kūrimo kaip kildinimo iš nebūties prasme. Kas tad yra šis „evoliucinis kūrimas" ir ar jis iš viso yra galimas?

„Evoliucinis kūrimas" yra staigaus kūrimo priešingybė. Staigaus kūrimo samprata yra gražiai išreikšta šv. Tomo Akviniečio posakiu, kad Dievas kuria „be judėjimo" (S. Th. I, 45, 3). Kitaip tariant, kūrimas iš nebūties yra veiksmas, bet ne vyksmas; aktas, bet ne procesas. Tai nuostabiai gili įžvalga, paaiškinanti mums kūrimo prigimtį. Kūrimas yra galimas tik kaip dieviškasis aktas, bet ne kaip kūriniškasis procesas. Todėl jis ir yra „be judėjimo", vadinasi, ne tęstinis, bet staigus, vykstąs ne laike, bet amžinojoje dabartyje, kurioje nėra jokios eigos, bet visa yra kartu. Visa, kas yra judėjimas visokeriopa prasme, priklauso jau kūriniui kaip jo reiškimasis, bet ne kūrimui kaip dieviškajam „tebūnie — fiat". Nuosekliai tad šv. Tomas ir pastebi, kad kūrimą galima suprasti tik negatyviai, būtent atitraukiant nuo kūrinio bet kokį pasikeitimą, judėjimą, išsivystymą; tada pasilieka „tik grynas kūrinio santykis su Kūrėju" (S. Th. I, 45, 3c) [71]. Kas sudaro šį santykį? Ne kas kita, kaip kūrinio buvimas. Šv. Augustinas, apmąstydamas savo „Išpažinimuose" pasaulio sukūrimą, prasmingai šaukdina dangų ir žemę: „Esame todėl, kad esame sukurti — ideo sumus quia facti sumus" (Conf. XI, 4). Buvimas yra kūrinio pasėka. Tai reikia ypatingai pabrėžti, nes mes dažnai įsistebime į kūrimo pasėkos prigimtį, jos sąrangą, jos pavidalą, o ne į jos buvimą kaip tokį. Kūrimo veiksmu Viešpats taria savą „fiat", ir kaip atsakymas į šį šūksnį išnyra iš nebūties buvimas. Svarstant kūrimą krikščioniškąja prasme, ne tiek svarbu, koks šis buvimas yra, bet tai, kad jis yra. Būties anksčiau nebuvo nei kaip tokios ar kitokios, nei kaip medžiagos, ir štai dieviškuoju „fiat" ji yra. Buvimas užtat ir yra anas „grynas kūrinio santykis su Kūrėju", nes buvimą galima gauti tik iš Dievo. Todėl šv. Augustinas ir leidžia šaukti dangui bei žemei: „Prieš mūsų buvimą mūsų nebuvo, todėl mes ir negalėjome savęs patys pasidaryti" (Conf. XI, 4). Daiktas gali sau daug ko pasidaryti: jis gali išvystyti savo galimybes, kurių ribos mes nežinome; jis gali net, atrodo, peržengti savo paties esmę, kaip tai prileidžia ir scholastinė filosofija sava „substancijos kitimo (mutatio substantialis") sąvoka, virsdamas ne tuo, kuo

jis buvo ligi šiol. Visa tai filosofiškai galima. Tačiau vieno dalyko daiktas negali pasidaryti, būtent: kad jis būtų. Aną tad dangaus bei žemės šauksmą Augustinas ir vadina savaime aiškiu dalyku —„ipsa evidentia" (t. p.). Buvimas ontologiškai reikalauja kūrimo ir į šį būtinai nurodo.

Ar gali dieviškasis „fiat" būti tęstinis, arba evoliucinis? Atsakymas į šį klausimą priklauso nuo kito klausimo, būtent: ar gali buvimo kildinimas iš nebūties vykti dalimis? Bet vos tik ištariame šį klausimą, tuojau pat paaiškėja jo nesąmonė. Buvimas juk yra nedalomas: būtis arba yra, arba jos nėra. Buvimas yra visas kartu. Jis negali būti laipsniuojamas. Visa pasaulio daiktuose galima laipsniuoti, vadinasi, skaidyti ir vykdyti dalimis, išskyrus buvimą. Niekas negali būti daugiau ar mažiau. Buvimas yra vienintelis sukurtosios būties dalykas, kuris vienaprasmiškai tinka tiek smėlio grūdeliui, gulinčiam pajūryje, tiek serafimui, stovinčiam prieš Visagalio sostą (plg. *Apr 4, 8*): abu jie paprasčiausiai yra, nors jų esmės ir labai skiriasi viena nuo kitos. Buvimas yra nebuvimo pakeitimas Dievo galia. Kaip tad šis pakeitimas galėtų būti tęstinis? Ir ką jis tada reikštų? Kad būtis yra dar ne-būtis? Kad ji yra dar tik pusiau-būtis? Kad ji yra dar neatbaigta būtis? Visi šie posakiai buvimo atžvilgiu yra nesąmonės. Visi jie tinka būties esmei, kuri iš tikro skleidžiasi ir išvysto bei įvykdo savo galimybes. Bet visi jie netinka būties buvimui, kuris kaip nebūties pakeitimas yra visas iš sykio ir todėl negali būti nei papildytas, nei išskleistas, nei atbaigtas. Būdamas betgi negalimas vykdyti dalimis, buvimas padaro, kad ir jo kildinimas iš nebūties, arba kūrimas, gali būti tik visas iš karto, arba staigus. Tęstinis kūrimas, arba evoliucinis kūrimas, reikštų, kad Dievas būties buvimą išvysto iš nebūties pamažu, bilijonais metų, vadinasi, laiko eigoje. Koks nesusipratimas! Nebūtis kaip būties stoka neturi savyje nieko, iš ko būties buvimas galėtų būti išvystomas. Nebūtis kaip būties stoka gali būti tik iš karto pakeista būties buvimu. Nuosekliai tad tęstinio, arba evoliucinio, kūrimo sąvoka kūrimui iš nebūties visiškai netinka ir jo neišreiškia. Ji tinka ne kūrimui iš nebūties, o tik išvystymui jau esančios būties. Tačiau išvystymas arba išsivystymas nėra tas pat, kas kūrimas. Todėl terminas „kūrimas" ir neturėtų būti vartojamas, nes jis čia yra tik klaidinanti metafora: kūrimą iš

nebūties ji pridengia išsivystymu iš ko nors. Todėl „evoliucinis kūrimas" yra ne staigaus kūrimo sampratos pakaitalas, bet tik madinė sąvoka, neturinti ontologinio pagrindo, nes prieštaraujanti tiek kuriamajam Dievo veiksmui, kuris niekad negali virsti vyksmu laike, tiek iš nebūties kilusiam buvimui, kuris visados yra visas kartu ir todėl niekad negali virsti evoliuciniu. Nuosekliai tad ir pati evoliucija nėra ir negali būti dieviškojo kūrimo būdas. Evoliucija ir kūrimas iš nebūties stovi kiekvienas visiškai kitoje plotmėje ir negali būti vienas kitu pakeisti. Jeigu tad Teilhard'as teigia, esą Dievas leidžiąs daiktam „patiems kurtis" (IV, 40), tai šis daiktų „kūrimasis" gali būti įmanomas tik išsivystymo, o ne kilimo iš nebūties prasme. Tai išskleidimas (ar gal net ir pakeitimas) esmės [72], bet ne kūrimas buvimo. Leisti daiktams kurtis iš nebūties reikštų padaryti daiktus „dievais". Kurti iš nebūties gali tik Absoliutas kaip Būties Pilnybė. Tačiau absoliutybės deleguoti negalima. Anas Teilhard'o minimas „leidimas" irgi yra tik metafora, kaip ir daugeliu kitų atvejų.

Staigaus kūrimo samprata tačiau neturi nieko bendro su statiniu pasaulėvaizdžiu, teigiančiu, esą „Dievas sukūrė žmones, gyvulius ir augalus tokioj formoj, kokioj jie dabar yra; Dievas vienu staigiu aktu sukūrė visa, kas laiko bėgyje iš visatos galėtų išsivystyti" [73]. Tai tvirtino net ir toksai garsus gamtos tyrinėtojas kaip Linné, sakydamas, kad „tiek yra rūšių, kiek pradžioje buvo sukurta — tot sunt species quot ab initio creatae sunt". Tačiau visi šie teiginiai liečia ne ontologinį kūrimo veiksmą, kuris teikia būčiai buvimą visą kartu, bet kosmologinę jau esančios būties padėtį. Ar vienu aktu staiga sukurta ir todėl jau esanti būtis liks pastovi, ar ji kis laiko eigoje, tai priklausys ne nuo to, kad ji yra, bet nuo to, kokia ji yra. Net ir įvairių galimybių išsivystyti pilna būtis turi gauti savo buvimą iš Kūrėjo staiga, nes ir tokios būties buvimas, kaip sakyta, yra nedalomas. Ir išsivystanti būtis kaip esanti (qua ens) visados yra savo buvime visa kartu. Staigaus kūrimo samprata liečia kūrimo, o ne kūrinio prigimtį ir todėl nieko nesako apie sukurtojo pasaulio pastovumą ar nepastovumą, užbaigimą ar neužbaigimą. Ji tik sako, kad būties buvimas kyla iš nebūties Viešpaties galybe vieną akimirką visas kartu. Štai prasmė šv. Tomo minties, kad Dievas kuria „be judėjimo". Staigus kūri-

mas nėra nei statinė, nei dinaminė kategorija. Tai antlaikinis paties Dievo veiksmas, kuris su pasaulio vyksmu laike neturi nieko bendro. Antlaikinis gi veiksmas niekados negali būti tęstinis, nes tęstinumas atsiranda tik su laiku arba laike, vadinasi, tik tada, kai būtis jau yra gavusi savo buvimą. Todėl tęstinumas ir liečia ne Dievo veiksmą, bet kūrinio vyksmą arba jo esmės skleidimąsi ir visiškai neprieštarauja staigaus kūrimo sampratai.

Nėra tad dviejų kūrimo teorijų. Yra tik viena kūrimo teorija, būtent staigaus kūrimo. Tęstinio kūrimo teorija yra ne kūrimo, o išsivystymo teorija, mėginanti ir Dievą įjungti į pasaulio vyksmą. Tačiau ši pastanga yra labai abejotinos vertės, nes vargu ar galima būtų logiškai pagrįsti, kad Dievas yra būtinas pasauliui išsivystyti. Kad Jis yra būtinas pasauliui būti, tai savaime aišku, nes buvimą gali teikti tik Absoliutas. Tačiau kad Absoliutas būtų būtinas evoliucijai, vadinasi, jau esančios būties įvairiopam kitimui, galima stipriai abejoti. Ten, kur viena būtybė kyla iš kitos, ten, atrodo, pakanka gamtos dėsnių ar žmogaus proto bei jo valios jėgų. Šauktis Dievo išvystytojo, kaip tai daro Teilhard'as savo teorijoje, yra tas pat, kas ant ledo paslydusiam ir susižeidusiam žmogui tvirtinti, esą jam velnias pakišęs koją. Senas metodinis mąstymo dėsnis, „kas per daug įrodo, nieko neįrodo — qui nimis probat, nihil probat"— tinka ir Dievo santykiui su pasauliu. Kur nėra nebūties, ten nėra nei kūrimo iš nebūties, nei Dievo Kūrėjo krikščioniškąja prasme. O Dievas žiedėjas ar išvystytojas yra nereikalinga, nes nieko neišaiškinanti hipotezė.

6. ASMENS NUVERTINIMAS

Kodėl tačiau mes taip atkakliai ieškome nebūties ir kūrimo iš nebūties? Juk, kaip A. Paškus teisingai pastebi, „žmogaus protas labai sunkiai nuryja absoliutinės pradžios (ex nihilo) sąvoką" [74]. Kodėl tad Krikščionybė šią absoliutinę pradžią taip stipriai pabrėžia, jog ji Dievą Kūrėją supranta tik kaip kūrėją iš nebūties, o ne kaip platoniškąjį demiurgą? Juk, atrodo, esą vis tiek, ar Dievas pasaulį kildina iš nebūties ir todėl yra jo kūrėjas visapusiška prasme, ar Jis jį kildina iš kokios nors būties (gryno daugio, visatos medžiagos, pradinės medžiagos...)

ir todėl yra jo žiedėjas, — pats pasaulis kiekvienu atveju yra Dievo padaras. Kodėl tad krikščioniškojoje ontologijoje nebūtis yra viena iš pagrindinių sąvokų, nepaisant to, kad jos teigiamai mąstyti iš viso nėra galima? — Atsakymą į tai duoda žmogus. Kitiems daiktams — medžiagai, augalui, gyvuliui — iš tikro yra vis tiek, ar jie Dievo sukurti iš nebūties, ar nužiesti iš kokios nors kitos būties, ar galop išsivystę visatos jėgų veikiami. Jų esmė, kiek ji mums pažįstama, nereikalauja, kad jie būtinai būtų Dievo tiesiog sukurti iš nebūties, vadinasi, būtų Dievo padarai be tarpininko. Tačiau žmogui tai anaiptol ne vis tiek, nes žmogus yra ne daiktas, bet asmuo, vadinasi, nelygstamas padaras. „Žmogus kaip asmuo savo esmės vienkartiškume negali būti nei pakeičiamas, nei pakartojamas" [75], kaip jį giliai bei prasmingai apibūdina A. Paškus. Žmogus kaip asmuo yra vienkartinis. Jis neturi rūšies, todėl ir nėra jos individualinė išraiška, kaip kartais asmuo yra maišomas su individu, kuriuo yra kiekvienas gyvis ir net medžiagos gabalas.

Tačiau kaip tik visos šios asmens savybės — nepakeičiamumas, nepakartojamumas, vienkartiškumas, buvimas pats sau tikslu — ir reikalauja, kad asmuo būtų sukurtas iš nebūties, o ne nužiestas iš kokios nors „visatos medžiagos" ar radialinės energijos išvystytas iš visuotinės sąmonės jos tirštėjimu bei telkimusi vidun. Kodėl?

Nebūtis, kaip jau ne kartą sakyta, yra būties stoka: tai ontologinė tuštuma. Jeigu tad žmogus kyla iš šios tuštumos, tai reiškia, kad jis nekyla iš ko nors. Kitaip tariant, kildamas iš nebūties, jis neturi už savęs absoliučiai nieko, ką galėtų vadinti sava pradžia bei savo kilmės šaltiniu. Tokiu atveju jis pasirodo pasaulyje iš tikro kaip visiškai originali, vienkartinė būtybė, jokia prasme nebuvusi anksčiau kaip daigas ar sėkla, ar padėlys, nes nebūtyje nėra jokių daigų, jokių sėklų, jokių padėlių. Iš nebūties išniręs asmuo yra toks padaras, kuriam visiškas naujumas bei vienkartiškumas yra savaime suprantamos ir būtinos savybės. Ir priešingai! Jei žmogus kyla ne iš nebūties, bet iš ko nors — čia nesvarbu, kaip šį „ką nors" suprasime, — tai jis minėtų savybių kaip tik negali turėti, nes tokiu atveju jis yra tik ano „ko nors" perdirbimas, apipavidalinimas, pratęsimas. Tokiu atveju žmogus negali būti nė asmuo, nes asmuo kaip pati vienkartybė negali būti išvystytas iš ko nors arba iš ko nors nužiestas.

Tokiu atveju žmogus gali būti tik vienas iš daugybės šio apipavidalinto „ko nors" egzempliorių. Jei tad žmogus nekyla iš nebūties, tai jis yra tik individas, kaip ir visi kiti daiktai, o ne asmuo absoliučios vienkartybės prasme. Žmogaus nuvertinimas ligi individo yra neišvengiama pasėka kiekvienos ontologijos, kuri nepažįsta nebūties ir tuo pačiu kūrimo iš nebūties.

Teilhard'o šalininkai šio būtino santykio tarp vienkartybės ir kūrimo iš nebūties kaip tik nesuvokia, todėl jiems ir atrodo, esą žmogus būtų galimas kaip asmuo ir jo išsivystymo atveju. Šiuo atžvilgiu yra būdingas A. Paškaus klausimas: „Kas atsitiktų, jei, pvz., Dievas sukurtų akmenį tiesiog iš nebūties, iš ontologinės tuštumos? Ar tada tas akmuo virstų asmeniu, vienkartiniu, nepakartojamu, nelygstamu padaru?" Ir priešingai: „Kas gi atsitiktų tada, jei Dievas, pvz., iš akmens sukurtų žmogų? Tada jau kūrimo iš nebūties nebūtų? (Ar būtų?) Ar toks žmogus būtų asmuo?" [76] Tačiau šitoks klausimas gali kilti tik iš loginės klaidos. Ne kiekvienas padaras, sukurtas iš nebūties, turi būti asmuo, bet kiekvienas asmuo turi būti sukurtas iš nebūties. Ne nebūtis reikalauja vienkartybės, bet vienkartybė reikalauja nebūties. Dievas gali iš nebūties prikurti to paties asmens egzempliorių, kiek Jis nori, nepaversdamas jų tuo pačiu asmenimis. Tačiau jeigu Jis nori sukurti asmenį kaip vienkartybę savyje, tai Jis net ir sava visagalybe negali sukurti jo iš akmens, nes vienkartybė ir akmuo yra prieštaraujantieji dalykai. Akmuo yra valdomas būtinybės, asmuo yra valdomas laisvės. Kurti asmenį iš akmens reikštų kurti laisvę iš būtinybės. Tai reikštų sunaikinti būtinybę, paversti ją nebūtimi ir iš šios nebūties kildinti laisvą asmenį. Vadinasi, net ir šiuo įsivaizduotu atveju kūrimas asmens vyktų ne iš akmens, bet iš nebūties. Kaip jau anksčiau sakyta, tam tikra esmė reikalauja ir tam tikros kilmės. Ir štai asmens vienkartybė kaip esminė jo savybė ir reikalauja nebūties kaip savos kilmės bei šaltinio. Kas tad asmenį kildina ne iš nebūties, padaro negalimą jo vienkartybę ir tuo pačiu paverčia jį individu, vadinasi, kokios nors bendrybės arba rūšies egzemplioriumi.

Tai kaip tik ir įvyksta Teilhard'o sistemoje. Aprašydami žmogaus kilmę, esame minėję, kad Teilhard'as prileidžia sąmonės visuotinumą: visa turi „sąmonės diegą" (IV, 327). Radialinei, arba telkimosi, energijai veikiant, šis die-

gas auga — Teilhard'as evoliuciją visur vadina „sąmonės augimu"; nepastebima, tačiau medžiagoje esanti sąmonė tirštėja, traukiasi vidun, kol galop šis tirštėjimas bei traukimasis pasiekia tokio laipsnio, jog jis atsigrįžta pats į save, virsdamas tuo būdu savisąmone arba Aš-sąmone. Tai ir yra asmens pasirodymas pasaulyje. Asmuo Teilhard'o sistemoje yra ne kas kita, kaip individualinė visuotinės sąmonės išraiška. Jis yra šios visur esančios sąmonės apipavidalinimas vidinės santalkos lytimi. Jis laikosi šioje sąmonėje ir yra jos apsprendžiamas. Kokiu tad būdu jis galėtų būti vienkartinis? Ir iš kur jis būtų šią vienkartybę gavęs? Juk būdamas visuotinės sąmonės santalka, jis yra lygiai toks pat kaip ir visos kitos šios rūšies santalkos, vadinasi, kaip ir visi kiti žmogiškieji asmens. Manyti, kad aš esu vienintelis ir todėl nepakartojamas, reiškia nesuprasti pagrindinės Teilhard'o minties, kad žmogus yra savisąmonę pasiekusi evoliucija. Ši savisąmonė manyje yra betgi lygiai tokia pat kaip ir visuose kituose žmonėse. Kokiu tad būdu aš galėčiau būti vienkartinis bei vienintelis? Niekas nėra vienintelis, jei jis turi rūšį. O asmuo Teilhard'o sistemoje kaip tik ir turi rūšį, būtent aną visuotinę sąmonę, kurią jis tik individualiai bei tobuliausiai išreiškia. Nuosekliai tad Teilhard'as apie asmenį kaip vienkartybę niekur nė nekalba.

Nebūdamas vienkartinis, asmuo Teilhard'o sistemoje nėra nė nepakeičiamas. Priešingai, Teilhard'as aiškiai pabrėžia, kad žmogus kaip atskiras asmuo yra nepakeičiamas: „Jei vienas individas žlunga, nors ir ne laiku, tai visados atsiranda kitas individas, kad jį pakeistų. Gyvenimo tąsai jo žlugtis nėra neatstojama" [77]. Tiesa, čia pat Teilhard'as priduria, kad „žmogus yra neatstojamas" (p. 271), tačiau ne asmens, o rūšies prasme: tik žmonijos kaip rūšies žlugimas paverstų visatos išsivystymą beprasmybe, nes, Teilhard'o pažiūra, „žemė apsisiautė gyvybe tik vieną vienintelį kartą, taip lygiai tik vieną vienintelį kartą gyvybė pamėgino duoti šuolį į Aš-sąmonę" (t. p.). Kitaip sakant, vienkartinis yra ne asmuo, bet gyvybės ir žmonijos pasirodymas pasaulyje: tik šios dvi išsivystymo lytys yra neatstojamos bei nepakartojamos. Tik jų žlugimas reikštų visos evoliucijos galutinį nepasisekimą. Kadangi tai, Teilhard'o nuomone, įvykti negali, todėl jis ir kalba labai optimistiškai apie galutinį evoliucijos tikslą, kurį visata pasieksianti, nes „sustojimas ar atžanga

yra negalimi" (p. 222). Evoliucija einanti aiškiu pažangos keliu, o „pažanga savo esme yra viskas arba niekas" (p. 224). Atskiras asmuo čia nevaidina jokio ypatingesnio vaidmens.

Būdamas pakeičiamas bei atstojamas, asmuo tuo pačiu darosi ir peržengiamas. Teilhard'as niekad nėra supratęs, kad savisąmonė kaip atsigrįžimas į save (re-flexio) nesiduoda pratęsiama: savisąmonės peržengti neįmanoma. Kaip psichologinė refleksija, nukreipta į kokį nors psichinį veiksmą, čia pat šį veiksmą sustabdo (pvz., negalima prie mirusios motinos karsto liūdėti ir sykiu refleksiškai stebėti, kaip čia dabar aš „graudinuosi"; negalima prieš altorių melstis ir sykiu save tyrinėti, kaip čia dabar vyksta mano „malda" ir t. t.), taip lygiai refleksija, virtusi ontologine būtybės struktūra, padaro šią struktūrą negalimą toliau išsivystyti. Savisąmonė yra kiekvienos evoliucijos galas. Tai gerai suvokė Hegelis, kuris, padaręs žmogų absoliutinės dvasios savisąmonės apraiška, sustabdė dialektinį tapsmą kaip tik žmoguje: suvokusi pati save, absoliutinė dvasia gali pradėti tik naują to paties vyksmo ratą, bet nieku būdu ji negali eiti priekin. Pasiekusi savisąmonę, evoliucija gali tik kartotis, bet nebegali kildinti naujų tarpsnių bei lyčių. Teilhard'as viso to kaip tik nesuprato ir todėl skelbė visatos asmenėjimą (personalisation) ir po asmens pasirodymo pasaulyje, tarsi asmuo būtų ne galas, bet tik viena iš tolimesnių pasaulinio vyksmo pakopų. Kaip jau anksčiau sakyta, pasaulyje kuriasi, Teilhard'o pažiūra, vad. noosfera, arba vartai „į antžmogiškumą, atsiverią ne privilegijuotiesiems, ne vienai vienintelei tautai kaip išrinktajai tarp kitų tautų"; anaiptol, „vartai atsiveria tik tada, kai visi kartu veržiasi į vieną tikslą" (p. 237). O šis tikslas yra „darnus sąmonės kolektyvas, prilygstąs tam tikros rūšies antsąmonei. Žemė apsidengia ne tik miriadais mąstymo vienetų (t. y. atskirų asmenų.— *Mc.*), bet ji apsisupa ir vieningu mąstančiu apdangalu, tuo būdu sudarydama vieną vieninteli ir visa apimantį kosminio dydžio atomą" (p. 244). Pasak Teilhard'o, „esama antsielos viršum mūsų sielų" (p. 224), ir šios antsielos linkui kaip tik ir eina visatos išsivystymas, peržengiąs asmenį ir kuriąs savotišką antasmenį, arba antžmogį. Pasak Teilhard'o, esanti klaida manyti, esą noosferos susidarymas galįs baigtis neasmeniškumu. „Visuotinė ateitis gali būti tik antasme-

niškumas" (p. 253). Panašumas į Nietzsche yra nepaneigiamas. Kaip Nietzsche's Zaratustra skelbia antžmogį todėl, kad kiekviena gyvių rūšis yra kildinusi kažką už save aukštesnį, taip tokį už save aukštesnį padarą turinti kildinti ir žmonija. Šis padaras — Nietzsche jį taip pat vadina „antžmogiu" — kaip tik ir būsiąs „žemės prasmė" [78].

Nuostabiausia betgi yra tai, kad Teilhard'as asmens peržengimą regi ne tik savisąmonės, bet ir meilės — šio asmeniškiausio dalyko — atžvilgiu. Bet tai irgi plaukia nuosekliai iš visos jo sistemos. Teilhard'ui yra visuotinė ne tik sąmonė, bet ir meilė: „Bent pradine savo būkle ji yra kiekvienoje būtybėje" (p. 258). Nes „jeigu jau molekulėje — tegu ir nepaprastai menku užuomazginiu laipsniu, tačiau vis dėlto užbrėžtu — nebūtų linkimo jungtis, tai meilės pasirodymas aukštesniame laipsnyje žmogiškąja jos lytimi būtų fiziškai neįmanomas" (p. 258). Kitaip tariant, meilė, jungianti vieną asmenį su kitu (aš su tu), yra ne kas kita, kaip „daugiau ar mažiau tiesioginis pėdsakas, kurį visata psichiniu atsigrįžimu pati į save yra įbrėžusi kiekvieno elemento širdyje" (p. 259). Kaip savisąmonė yra tik bendros sąmonės aukščiausia santalka, taip ir meilė yra tik ano visiems įbrėžto pėdsako tobuliausias išsivystymas. Ir šiuo atžvilgiu asmuo yra tik individualinė visuotinio „linkimo jungtis" išraiška. Todėl Teilhard'as ir teigia, kad „meilė nėra aprėžta tik žmogumi" (p. 258): ji nėra sava tik asmeniui. Ji yra visuotinis dalykas, asmens nešamas individualine lytimi. Nuosekliai tad ir meilė, pasak Teilhard'o, yra palenkta evoliucijai; ir ji išsivysto, kaip ir sąmonė, nuo anos pradinės būklės kiekvienoje būtybėje ligi tokio laipsnio, kai „mūsų meilės jėga apima žmonių ir žemės visumą" (p. 260). Teilhard'o pažiūra, meilė neišsisemia vyro ir žmonos, vaikų, draugų, tėvynės meile, nes jai stinga „kaip tik pagrindinės lyties", būtent „kosminio jausmo" (p. 260) arba „visuotinės meilės" (p. 261), kuri, pasak Teilhard'o, yra „ne tik psichologiškai galima, bet sudaro vieninteli pilnutinį ir atbaigtą mūsų meilės galios būdą" (t. p.). Be abejo, Teilhard'as supranta, kad „bevardžiam skaičiui negalima savęs atiduoti" (t. p.), vadinasi, sueiti su juo į meilės santykį, tačiau jis tiki, kad „kai tik visata įgis veidą ir širdį, kitaip sakant, kai tik ji suasmenės" (t. p.), tuomet „padidėjusio besivienijančios žemės spaudimo dėka atsi-

palaiduos nepaprastos ir dar vis snaudžiančios žmogiškųjų molekulių traukos jėgos" (t. p.) ir suves juos vieną su kitu į visuotinę meilės bendruomenę. Užtat Teilhard'as ir klausia: kodėl meilės atveju „vieną dieną negalėtų pasikartoti visos žemės plotu tai, ką ji kasdien vykdo mažu mastu?" (p. 259). Kaip sąmonės išsivystymas veda į noosferą arba į „mąstantį apdangalą", taip meilės išsivystymas veda į „individų ir tautų sintezę" (p. 259), kai „visatos elementai vienas kitam puls į glėbį" (p. 260).

Be abejo, galima būtų visas šias Teilhard'o mintis pavadinti svaičiojimais ir nekreipti į jas dėmesio, jeigu jo šalininkai neregėtų jose tokios filosofijos, „kuri apgaubia žmogų svaiginančia laisve ir atsakomybe, kuri žemės piligrimui nurodo aiškią kelionės kryptį ir kilnius uždavinius" ir todėl užsitarnauja „personalistinės filosofijos vardą" [79]. Tačiau argi iš tikro taip yra? Argi konkretus, dabartinis žmogaus asmuo gali savo žemės kelionėje suvokti savą kryptį ir savus uždavinius anos būsimos antsąmonės ir antmeilės perspektyvoje? Šveicarų mokslininkas A. Portmannas atsako į tai neigiamai. Jis abejoja, ar anos „milžiniškos laiko perspektyvos, glūdinčios Teilhard'o sistemoje, gali kildinti paskatų, kurių laukia jis pats ir kurios turi pajėgiai apspręsti mūsų veikimą ir mūsų sugyvenimą" [80]. Priešingai, „vienas milijonas, du milijonai metų kaip perspektyva — tai yra antžmogiški, beveik, sakyčiau, nežmogiški mastai, pasilieką anapus bet kokio tikrovinio supratimo; tai skaičiavimo mastai", neišvengiami mokslininkui. Tačiau „milijonai metų" — ką jie reiškia konkrečiam žmogaus gyvenimui? „Šiuo atžvilgiu,— sako Portmannas,— kiekvieno iš mūsų džiaugsmas ir skausmas darosi bereikšmis, ir atskiro žmogaus likimas visiškai pradingsta", nes mes esame gimę ir gyvename siaurame pasaulyje (t. p.). „Man atrodo, kad tasai žvilgis, kurį mums atveria evoliucija Omegos linkui, glūdi anapus mūsų gyvensenos. Ir aš bijau, kad šis žvilgis į neaprėpiamus laiko tolius maža mums padės ten, kur reikės apspręsti artimuosius mūsų ankšto gyvenimo istorijos tikslus" (p. 60). Ar šie Portmanno žodžiai nėra teisūs? Pažiūrėkime tik kiek arčiau į konkretaus asmens reikšmę Teilhard'o filosofinėje sistemoje.

Visų pirma Teilhard'as niekur aiškiai nekalba nei apie atskiro asmens nemirtingumą, nei apie pomirtinį jo likimą. Tiesa, jis yra įsitikinęs, kad ateityje esama ne tik to-

limesnio, bet ir aukštesnio mūsų gyvenimo, tačiau čia pat priduria: „kažkokia bent kolektyvine lytimi" [81]. Asmeninis nemirtingumas jam lieka neaiškus ir net neįdomus. „Kas liečia mane patį,— rašo Teilhard'as,— tai aš visiškai mažai domiuosi, ar aš mirtį pergyvensiu. Jei mano gyvenimo vaisiai bus nemirtingi, tai man visai vis tiek, ar aš pats šiame nemirtingume dalyvausiu, ar ne. Sakau tai visai nuoširdžiai: mano asmeninis išganymas manęs nedomina. Esu laimingas žinodamas, kad geriausia mano dalis gyvens kažkame, kas yra gražesnis ir didesnis" (VI, 153). Tai lygiai tas pat, ką jau Horacijus yra išreiškęs žinomame savo eilėraštyje „Pastačiau paminklą — Exegi monumentum", kalbėdamas apie savo poeziją, kurioje jis tikisi gyvensiąs amžinai: „Ne visas mirsiu, gyvens mano dalis". Išmąstytas tačiau ligi galo, šis nesidomėjimas savo paties likimu po mirties kaip tik ir paskandina asmenį objektyvinėje pasaulio eigoje: arba biologinėje kartų tąsoje (vaikai ir vaikų vaikai), arba kultūrinės kūrybos vyksme (mokslo bei meno kūriniai). Šioje eigoje žmogus gyvena toliau arba kaip biologinis pradininkas, arba kaip kultūrinis savo idėjų objektyvuotojas, bet nieku būdu ne kaip vienkartinis aš asmenine būtimi. Teilhard'as čia betgi pamiršta, kad tiek žmonija kaip biologinė rūšis, tiek kaip kultūros kūrėja yra mirties visiškai realiai grasoma. Kritikuodamas pozityvistinę pažangos teoriją, Teilhard'as teisingai pastebi: „Kas tuo laimima, jei evoliucijos priekyje yra atrandamas koks nors židinys, jeigu tačiau šis židinys vieną dieną gali ir turi sudužti?" [82] Bet ar ši pastaba netinka ir jo paties evoliucijos teorijai? Tiesa, Teilhard'as mėgina Omegą išskirti iš visuotinės žlugties: ji turinti būti „nepriklausoma nuo evoliucijos jėgų nuopuolio" (t. p.). Tačiau kas gi yra ši paslaptinga Omega? Jeigu ji yra Dievas, tai savaime aišku, kad Jis yra nežlungamas. Jeigu betgi ji yra galutinis visatos evoliucijos taškas, tai kaip įrodyti, kad šis taškas nebus visuotinė katastrofa? Kur tada gyvens ana „geriausia mano dalis", jeigu aš pats negyvensiu? Ir kaip iš viso galima logiškai kalbėti apie visatos atbaigimą Omegos taške, nesprendžiant atskiro asmens likimo? Kas gi ten bus atbaigiama. jei man visiškai yra vis tiek, ar aš pats šiame atbaigime dalyvausiu, ar ne?

Be abejo, Teilhard'o nesidomėjimą pomirtiniu savo paties likimu būtų galima suprasti ne ontologiškai, bet

sociologiškai, aiškinant jį kaip stiprų socialinį polinkį, kuris žmogų tiek paskandina visuomeninėje veikloje, tiek persunkia rūpesčiu kitais, jog jo paties asmuo tarsi pradingsta iš akių: jis visas tokiu atveju savo artime bei šiojo meilėje. Tačiau šitokia samprata griūva prisiminus Teilhard'o laiškus, rašytus Pirmojo pasaulinio karo metu, kuriame ir jis pats dalyvavo. Iš šių laiškų aiškiai matyti, kad Teilhard'as nevertina ne tik savo paties, bet ir kitų asmens. Karas jam atrodo esąs parama gamtos išsivystymui; jis pats jaučiąs didelę garbę kare dalyvauti ir tuo prisidėti prie šio išsivystymo; jis apgailestauja, kad kaip kunigas turįs eiti sanitaro pareigas, vadinasi, tikrai vykdyti meilės pareigą kito asmens atžvilgiu; jis betgi „šimtą kartų mieliau mėtytų granatas ir šaudytų iš kulkosvaidžio" ir „tuo būdu būtų daugiau kunigas", negu tvarstydamas sužeistųjų žaizdas [83]. Ir čia pat Teilhard'as pateikia sukrečiantį klausimą: „Argi kunigas nėra tasai, kuris išlaiko gyvenimo pusiausvyrą?" (t. p.). Šio teiginio prasmė yra ta, kad mirtis ir gyvybė turinčios būti pusiausvyroje. Karas kaip mirties skleidimas sunaikina eilę nereikalingų gyvybių ir todėl šią pusiausvyrą palaiko, įsijungdamas tuo būdu į visuotinę evoliuciją. Jei tad karas yra prasiveržęs, tai kunigo uždavinys yra ne gelbėti gyvybę, bet ją naikinti ir tuo būdu savo veikla prisidėti prie gyvenimo pusiausvyros išlaikymo. Todėl Teilhard'as ir nori šimtą kartų mieliau žudyti, mėtydamas granatas ir šaudydamas, bet ne gelbėti sužeistuosius ir tuo būdu būti „atliekamas", kaip jis žodiškai vadina sanitarinį savo darbą (t. p.). Jis kalba net apie „karo estetiką", kurią tačiau galįs patirti tik tada, „kai kvėpuotų stipria pirmųjų linijų atmosfera": todėl jį nuolatos pagaunąs „fronto ilgesys" (t. p.). Einant karui į galą, Teilhard'as yra parašęs specialų rašinį „Fronto ilgesys — La nostalgie du Front" (1917).

Tai nėra nei Teilhard'o socialinis polinkis, nei „evoliucijos komisaro jausmų šaltis", kaip tai jam prikiša E. Benzas [84]. Tai tik visiškai logiška išvada iš blogio sampratos, kaip ją randame Teilhard'o sistemoje. Piešdamas savo veikale „Le Phénomène humain" visatos išsivystymą arba, kaip jis pats sako, pateikdamas „visatą apimančią apžvalgą" [85], jis „niekur neištarė žodžio skausmas ar kaltė" (p. 308). Tai prisipažįsta jis pats. Bet kaip tik tai davė pagrindo šios knygos skaitytojams nustebti

ir jo „optimizmą laikyti naiviu ar net perdėtu" (t. p.). Todėl leisdamas naują minėto veikalo laidą (1948), jis prikergė trumputį priedą, pavadinęs jį „Keletas pastabų apie blogio rangą bei vaidmenį evoliuciniame pasaulyje" (p. 308—311). Jau pats šių pastabų trumpumas yra būdingas Teilhard'o nusistatymui. Blogio klausimas yra toks sunkus, jog jis savaime kiekvienoje filosofijoje pažadina ilgų ilgiausius svarstymus. Tuo tarpu Teilhard'ui jis sutelpa trijuose puslapiuose. Juo susidomi jis tik tada, kai jo vizijoms padaromas priekaištas, esą jos esančios naivios. Tada jis ginasi ir teigia, esą „blogis tiesiog kyšote kyšo iš visų jo atstovaujamos sistemos skylučių, plyšių ir sunėrimų" (p. 308). Tačiau ir vėl: blogiu Teilhard'as vadina evoliucijos mėginimus, jos formų dingimą, augimą, mąstymo atbudimą „tamsioje visatoje" (p. 309) ir kitus išsivystymo netobulumus. Jis mini taip pat, kad „vidun besitelkianti visata" savaime reikalauja „vargo visatos, nuodėmės visatos, skausmo visatos", nes už „tvarką ir vidun linkimą", kaip ir už „lipimą kalnų viršūnėn" arba už „oro erdvės apvaldymą", reikia „brangiai užmokėti" (p. 310). Todėl visiškai nuosekliai Teilhard'as ir daro išvadą: „Skausmas ir kaltė, ašaros ir kraujas yra ištisai antriniai produktai, pagaminti noogenezės jos veikimo metu" (p. 310). Kokį tad ypatingą vaidmenį galėtų turėti šie antriniai produktai? Ir kodėl reiktų dėl jų jaudintis? Svarbu tik, kad pirminis produktas, būtent visuotinė evoliucija kaip sąmonės augimas ir noosferos kūrimasis bei jos atbaigimas Omegos taške, būtų pasiekiamas. O tai, pasak Teilhard'o, yra tikra. Todėl ką gi reiškia „tiek daug nelaimių, palyginus jas su vienu vieninteliu šventuoju" (p. 309). Teilhard'as net cituoja Kristaus žodžius (p. 309): „Neišvengiamas dalykas, kad neatsirastų papiktinimų" *(Lk 17, 1)*. Tačiau tolimesnės Kristaus pastabos „bet vargas tam, per kurį jie ateina" (t. p.) jau nebėra, nes tai yra pasmerkimas, netelpąs Teilhard'o sistemon. Juk kaip galima būtų smerkti evoliucijos antrinius produktus? Argi jie kalti, kad yra antriniai, o ne pirminiai? Argi kalta evoliucija, kad nepajėgianti iš sykio pagaminti anų pirminių produktų be atmatų? Krikščioniui visa tai skamba labai keistai, nes, šitaip sumenkinus nuodėmę bei kaltę, ir Kristaus mirtis atrodo tarsi koks nesusipratimas: Kristus mirė dėl antrinių produktų, dėl obliuojamos lentos

skiedrų, nesuvokęs, kad visa tai neverta ne tik mirties, bet net nė gilesnio svarstymo...

Jeigu betgi klaustume, iš kur Teilhard'o sistemoje kyla šis blogio sumenkinimas ir tuo pačiu žiaurus kenčiančio bei puolusio žmogaus nepaisymas, tai atsakymas būtų tik vienas: iš evoliucinės pažangos. Viename laiške iš Pekino (1941) Teilhard'as rašo, kad esame atsidūrę akivaizdoje didžiulio žmonijos skilimo, pažadinto „tikėjimo ar netikėjimo į dvasinę kolektyvinę žemės pažangą": vieni šią pažangą tikį ir todėl apsisprendžią už ateitį, kiti šia pažanga netikį ir todėl telkiąsi apie dabartį. Teilhard'as, be abejo, laiko save „pažangos idėjos bei tikrovės gynėju" ir ryžtasi „pasipriešinti kiekvienam, kuris šią pažangą neigtų religiniais ar pasauliniais motyvais" [86]. Jis eina su visais, kurie pažangą pripažįsta, vis tiek ar jie būtų krikščionys, ar nekrikščionys, nes visi šie žmonės sudarą „vienalytę kategoriją" (V, 110): tai „Šventoji Sąjunga" arba „bendras frontas" tų, „kurie tiki, kad visata žengia priekin ir kad esame pašaukti šią jos pažangą įtaigoti" (t. p.). Kame ši pažanga glūdi, esame jau minėję (plg. III, 3). Čia galima būtų tik papildyti, kad Teilhard'as, aprašinėdamas pirmą atominės bombos sprogdinimą Arizonos smėlynuose, su dideliu užsidegimu piešia evoliucinės pažangos vaizdą, kuris bombos žybtelėjimu jam išsklaidęs „visas abejones" (V, 193). Štai šio vaizdo santrauka: 1) medžiagos įgyvybinimas, sudarant antmolekules, 2) žmogaus organizmo pertvarkymas hormonais, paveldėjimo bei lyties kontrole, 3) vidinis sielos laisvėjimas psichoanalitinių jėgų pagalba, 4) pažadinimas bei apjungimas protinių jėgų, snaudžiančių žmonių masėje (kažkas panašaus į kiniečių „kultūrinę revoliuciją"). Žmogus vis labiau suvokiąs, kad jam reikią ne tik daugintis bei turtėti mechaniškai, bet ir „biologiškai save didinti bei atbaigti" (V, 192—193). Kad tai žmogus pasieks, Teilhard'as nė kiek neabejoja. Tiesa, esama galimybės, kad žmogus nuo šio pašaukimo nusisuktų ir tuo būdu žengtų į „kolektyvinę mirtį" (V, 393). Tačiau tai esanti tik galimybė. Jos išraiška esąs nuobodis. Be abejo, nuobodis yra, pasak Teilhard'o, evoliucijos „priešas nr. 1" (V, 194). Juk viso pasaulio viltis telkiasi žmoguje. Užtat žmogus negalėtų sustoti ar susmukti, nesužlugdydamas tuo pačiu ir visatos. O tai esąs, pasak Teilhard'o, absurdas [87].

Šiame tikėjime į visuotinę pažangą kaip tik ir glūdi konkretaus asmens nuvertinimo šaknys. Sutikime valandėlę, kad žmonija tikrai eina pažangos keliu ir kad ji po milijonų metų — Teilhard'as nuolatos pabrėžia, kad dar turime prieš save milijonus metų ir kad žmogus kaip visatos apraiška yra dar labai jaunas (plg. V, 95, 99), — pasieks antžmogišką savo išsivystymo laipsnį. Tačiau čia pasilieka neatsakytas klausimas: kas atsitinka su visais tais asmenimis, kurie jau yra mirę ir kurie anų milijonų metų eigos metu dar mirs, būsimo antžmogiškumo nepasiekę, noosferoje nedalyvavę ir todėl evoliucijos pralenkti? Jeigu jie yra dingę — Teilhard'as, kaip sakyta, asmeninio nemirtingumo niekur nepabrėžia, — tai asmuo tada yra tik priemonė, tik trąša saujelei išrinktųjų evoliucijos pabaigoje. Tačiau kuo anie išrinktieji yra vertesni už visus kitus buvusius žmones, jei asmuo yra vienkartinis, nepakeičiamas, pats sau tikslas? Ar tokiu atveju gali vienas asmuo būti trąša kitam asmeniui? Čia kaip tik ir išeina aikštėn tai, ką N. Berdiajevas vadina „istorijos gundymu" [88]. Tai gundymas paaukoti asmenį kokiam nors „kilniam" reikalui, turinčiam bendruomeninės ar net visuotinės reikšmės; gundymas, kurį gražiai išreiškė Kajafas, reikalaudamas, kad Kristus, nors ir nekaltas, būtų nužudytas žydų tautos labui (plg. *Jn 11, 47—53*). Šiam gundymui pasiduoda kiekviena pažangos teorija, vis tiek ar ji būtų Apšvietos, ar marksizmo. Šiam gundymui yra pasidavusi ir Teilhard'o teorija, nespręsdama klausimo, koks likimas ištinka tuos, kurie lieka šalia anos visuotinės smegeninės kaip visiško žinojimo ir pilnutinės laisvės laido. Teilhard'o šalininkų atsakymas, esą šie žmonės po savo mirties „susijungs meilėje su Omega" [89], yra krikščioniškas, bet ne teilhardiškas. Krikščionybė, nesiremdama jokia evoliucija, atskiro asmens likimą sudeda į jo paties sąžinės ir į Kristaus atpirkimo rankas. Todėl jei žmogus gyvena pagal savo sąžinę, tai po Kristaus jis iš tikro, baigęs savo žemiškąją kelionę, susijungs meilėje su Dievu, vis tiek ar jis būtų Naujosios Gvinėjos laukinis, ar kokios nors amerikietiškos kolegijos psichologijos profesorius. Tačiau Teilhard'o sistemoje šitoks atsakymas yra sprogdinantis visą jo filosofiją. Juk jeigu asmens likimas priklauso nuo Kristaus (objektyviai) ir nuo paties žmogaus sąžinės (subjektyviai), tai kam tada yra reikalinga visa ta evoliucija? Kokios reikšmės turi tada anos noosfe-

ros kūrimasis ir asmenų įjungimas į šią visuotinę antsąmonę ir antmeilę? Ką anoj „hipercelėj" ir „megasintezėj" dalyvauja asmens turės daugiau negu mes, kurie joje nedalyvaujame? Ir štai Teilhard'as čia kaip tik ir atsiduria prieš dilemą: arba išganymas priklauso nuo Kristaus ir žmogaus sąžinės, ir tada visi asmens yra lygūs, pradedant pirmuoju žmogumi ir baigiant paskutiniuoju, arba jis priklauso nuo evoliucijos eigos, ir tada visi buvusieji bei būsimieji asmens ligi anos „megasintezės" yra tik pakopa išrinktiesiems. Pirmoji šios dilemos dalis yra krikščioniškas atsakymas, antroji — teilhardiškas, nes loginiu būtinumu plaukiąs iš visos jo sistemos. Todėl net ir Teilhard'o šalininkai sutinka, kad evoliuciją „veda mažiau nei 2 procentai; kiti tik dirvą paruošia" [90].

Bet kaip tik čia ir pasirodo, kiek šiuo atžvilgiu Teilhard'as yra nutolęs nuo Krikščionybės, kuri atskiro bei konkretaus asmens likimą laiko pirmaeiliu savo rūpesčiu ir jį sprendžia čia pat jo gyvenimo pabaigoje, nelaukdama milijonų metų, kol susikurs „mąstantis apdangalas" ar meilė įgis „individų sintezės" lygį. Krikščionybei yra visiškai nesvarbu, ar mes aną noosferą pasieksime. Jai tik svarbu, ar mes jau šiandien pavalgydinsime alkaną, pridengsime nuogą, pagirdysime alkstantį, aplankysime ligonį ir kalinį (plg. *Mt 25, 34—46*). Šį mastą Krikščionybė taiko ne tik dabar atskiram žmogui, bet ji laiko jį paties Kristaus paskelbtu mastu ir tada, kai Jis ateis kaip Teisėjas, vadinasi, kai pasaulis jau bus atsidūręs Omegos taške. O tai Krikščionybė daro todėl, kad jai kiekvienas asmuo turi nelygstamą vertę. Tuo tarpu Teilhard'o sistemoje ši vertė nublunka, nes asmuo joje yra tik evoliucijos bangų telkinys, o ne vienkartinis tikslas pats sau. Argi nebūdinga, kad Teilhard'ui asmuo arba, kaip jis sako, „tai, kas žmoguje vadinama jo „Aš", yra ne kas kita, kaip į save pačią atomiškai reflektuojanti banga" (V, 193). Tada, žinoma, žmogiškieji asmens tarsi potvynio bangos ateina ir praeina, nesudarydami ypatingos problemos ir nereikalaudami ypatingo sprendimo, nes šios bangos neturi nė ypatingos vertės: jos yra tik evoliucijos potvynio individualinė, pranykstanti, kintanti išraiška. Juokinga juk būtų jūros bangai teikti kažkokią nelygstamą reikšmę. Reikšminga yra tik pati jūra, o ne banga, kuri į krantą „ripuliuodama dyla" (Putinas). Tačiau šitokia sistema, kurioje asmuo yra tik banga, ir už-

sitarnauja to paties priekaišto, kurį Berdiajevas daro kiekvienai pažangos teorijai: „Ji sukelia prieš save religinę bei dorinę žmonijos sąmonę", todėl „nėra ir negali būti pripažinta kaip teisinga" [91]. Tuo labiau ji negali būti pripažinta krikščioniška. Teilhard'o šalininkų pažiūra, esą „gal nė viena filosofija savo pagrinduose taip neiškėlė žmogaus, kaip Teilhard'o" [92], yra dviprasmė: Teilhard'o filosofija iškėlė žmogų kaip rūšį (phylum), tačiau ji nepaprastai jį sumenkino kaip asmenį. Argi Teilhard'as nežinotų, kad, kolektyvui augant bei stiprėjant, mažėja tiek asmens mąstymo originalumas, tiek jo apsisprendimo laisvė? O vis dėlto jis būsimuoju žmonijos kolektyvu gėrisi ir jo laukia, tarsi jis nejaustų, kad šis visuotinis kolektyvas vieną dieną gali virsti diktatūra, užgniaužiančia kiekvieną asmens mintį ir kiekvieną jo laisvą elgesį. O tikėtis, esą ana „megasintezė" būsianti vadovaujama išminties bei meilės pilnų vyrų, reiškia arba Dievo Karalystės įvykimą perkelti į istorijos eigą, arba užliūliuoti save naiviomis, bet pavojingomis išmonėmis. Štai kodėl aukščiau minėtasis A. Portmannas ir bijosi, kad mūsojo pasaulio tamsios jėgos tikisi „iš tokių teorijų išvesti joms patinkamą determinizmą ir jį, pridengusios gryno mokslinio tyrinėjimo apvalkalu, įjungti į savo pražūtingą darbą"; pražūtingą todėl, kad šių jėgų sukurtame pasaulyje kaip riedančiame būtinybės keliu „nebėra jokios vietos laisvam apsisprendimui": šiuo atžvilgiu, pasak Portmanno, Teilhard'as mus palieka „neramia širdimi" [93].

7. RELIGIJOS NUVERTINIMAS

Kokios išvados religijai plaukia iš to, kad Dievas Teilhard'o sistemoje yra ne Dievas Kūrėjas, bet tik Dievas išvystytojas arba žiedėjas? Krikščionybė grindžia religiją tuo, kad žmogus kaip asmuo yra tiesioginis Dievo kūrinys, vadinasi, sukurtas iš nebūties be tarpininko ir todėl turįs ontologinį sąlytį su Dievu kaip su savo buvimo autoriumi ir pagrindu. Bet ar gali žmogus būti vadinamas Dievo kūriniu Teilhard'o sistemoje? Be abejo, kasdieniškai kalbant, galima jį šitaip vadinti, kaip kiekvieną švarką galima vadinti siuvėjo „kūriniu". Tačiau kaip yra pačia giliausia, t. y. ontologine šio žodžio prasme? Teilhard'as mėgina šį klausimą, kaip jau esame užsiminę ir

aukščiau, apeiti tuo būdu, kad visą klausimo svorį perkelia ne į žmogaus kilmę, o į jo esmę: „Galų gale nesvarbu, kaip žmogus yra atsiradęs; svarbu tik, kad laiduojama jo transcendencija" (IV, 231). Juo seka ir jo šalininkai teigdami, esą „gal žmogus ir pasilieka žmogumi, nesvarbu, kaip jis būtų atsiradęs" [94]. Tačiau jeigu žmogaus kilmė iš tikro būtų tokia nesvarbi, tai kokios prasmės tada turėtų visas Teilhard'o darbas? Juk visi jo veikalai kaip tik ir sprendžia klausimą, kaip žmogus yra iš anos „visatos medžiagos" kilęs ir kaip jis toliau vis dar kilsiąs, kadangi jis dar nėra baigtas. Apie žmogaus transcendenciją arba apie jo buvimą kaip esmės skleidimąsi Teilhard'as kalba kuo mažiausiai. Iš kitos pusės: kaip galima laiduoti žmogaus transcendenciją, paliekant šalia jo kilimo klausimą? Juk puodas kaip tik todėl nėra molio transcendencija, kad jis yra iš to paties molio! O kad molio gabalas yra tuščiaviduris, kad jis yra apvalus ar pailgas, kad jis turi rankenėlę ir snapelį, — visa tai dar nėra puodo transcendentinės savybės. Kilmė — tai pabrėžiame dar sykį — nurodo į esmę, ir tam tikra esmė reikalauja tam tikros kilmės. Tai tinka kiekvienam padarui, tai tinka ir žmogui. Kaip gali žmogus iškilti savo esme viršum gamtos (o tame kaip tik ir glūdi jo transcendentiškumas), jeigu jis savo kilme išnyra „iš kosminę substanciją apimančios srovės", kuri visur esančią sąmonę jungia „į vis aukštesnius molekulių telkinius" (IV, 330)? Kodėl šis aukštesnis molekulių telkinys turėtų būti transcendentinis, palyginus jį su žemesniu tų pačių molekulių telkiniu? Kodėl tad ši „žmogiškoji molekulė", kaip žmogų Teilhard'as visur vadina, kurioje „medžiaga yra pasiekusi didžiausią vidinį sudėtingumą ir labiausiai centralizuotą organizaciją" (IV, 331), turėtų turėti kažkokią „transcendenciją"? Aukščiau minėtas olandų teologas P. Smuldersas mėgina Teilhard'o evoliucinę antropologiją pateisinti prielaida, esą žmogus turįs „tiesioginį sąlytį su Dievu ir priklausąs tiesiog nuo Dievo" [95]. Bet kuo gi yra ši prielaida Teilhard'o atveju pagrįsta? Kurgi slypi tasai tiesioginis žmogaus sąlytis su Dievu ir toji tiesioginė jo priklausomybė nuo Dievo, jeigu žmogus, kaip ir pats Smuldersas pripažįsta, „atsiranda kaip tikras ir vidinis gyvybės srovės tęsinys" (t. p.)? Gyvybės srovės pratęsimas žmoguje ir žmogaus samprata kaip šios srovės santalkos pastato jį juk toje pačioje plotmėje, kurioje stovi ir vi-

sos kitos būtybės, kilusios iš šios visuotinės srovės. Galimas daiktas, kad ši srovė yra veikiama Dievo jai įdiegtų energijos rūšių (tangentinės ir radialinės). Tačiau ji yra tos energijos veikiama visose būtybėse. Kodėl tad žmogus turėtų turėti tiesioginį sąlytį su Dievu, o visos kitos būtybės tik netiesioginį? Šis Teilhard'o sistemoje niekuo nepateisinamas žmogaus išskyrimas kaip tik ir parodo, kaip nepakanka šauktis žmogaus esmės transcendentiškumo (iš kur mes žinome, kad žmogus turi transcendentinę esmę?), aplenkiant jo atsiradimo klausimą arba aiškinant šį atsiradimą kaip lygų su visų kitų būtybių atsiradimu. Jeigu žmogus savo esme yra transcendentinė būtybė, tai jis yra tada ir transcendentinės kilmės. Ir priešingai, jeigu žmogus nėra transcendentinės kilmės, tai tada jis neturi nė transcendentinės esmės. Iš šios dilemos nėra jokios išeities, nes iš kurgi žmogus galėtų gauti savo transcendentinę esmę, nebūdamas kilęs iš pačios Transcendencijos? Žmogaus transcendentiškumas gali būti laiduojamas tik tuo atveju, jeigu jis yra Dievo sukurtas iš nebūties, vadinasi, yra tiesioginis Jo kūrinys be jokio tarpininko. Teilhard'o sistemoje betgi viso to kaip tik nėra.

Kaip tad santykiuoja su Dievu ši „iš kosminės substancijos srovės" (IV, 330) išnirusi „žmogiškoji molekulė"? Kaip jau sakyta, Teilhard'o sistemoje žmogus nėra sukurtas iš nebūties, nes šioje sistemoje nebūties iš viso nėra, tuo pačiu negali būti nė kūrimo iš nebūties. Joje yra tik ano pirminio daugio apipavidalinimas, šį daugį vienijant. Žmogus yra irgi tik viena šio vienijimo apraiška. Jis kyla iš „visatos medžiagos" tarpiškai ir iš „gyvybės srovės" netarpiškai arba tiesiog. Kitaip tariant, tarp žmogaus ir Dievo stovi trečias pradas kaip tarpininkas. Sutikime, kad Dievas veikia per minėtas energijos rūšis aną tarpininką, ir šis išvysto iš savęs žmogų. Tačiau tokiu atveju žmogus kyla ne iš tiesioginio Dievo veiksmo (kūrimas iš nebūties), o iš tiesioginio kokios nors energijos ar medžiagos, ar gyvybės veikimo. Sutikime, kad Dievas yra visų šių veiksmų sąlyga ir galutinis pagrindas, nes jei Dievo nebūtų, tai nieko nebūtų. Tačiau Jis stovi užnugaryje, veikia tik per energiją, medžiagą, gyvybę, kurios jau pačios išvysto žmogų. Dievas Teilhard'o sistemoje nestovi betgi prieš žmogų taip, jog Jis jį savo veiksmu tiesiog paliestų, pašaukdamas jį netarpiškai iš nebūties. Be to, Dievo veikimas per energiją, medžiagą ir gyvybę

ontologiškai yra labai abejotinos vertės. Tai tik hipotezė. Bet kam gi Dievas kaip hipotezė yra reikalingas? Juk jeigu visa yra „visatos medžiagos" telkiniai bei suvienyti pavidalai, jeigu šioje medžiagoje veikia dvi energijos rūšys, tai kodėl nepakanka visų šių jėgų kilti gyviam ir žmogui? Kokiam reikalui čia dar prikergiamas Dievas? Ar tai nėra nesąmoningas atkritimas į senąją sampratą, kai buvo manoma, esą Dievas reikalingas išaiškinti kiekvienam gamtos įvykiui, kiekvienam naujo padaro pasirodymui pasaulyje, tarsi pasaulis neturėtų savos autonomijos, o būtų tik paties Dievo veiklos erdvė? Iš tikro, jeigu atidžiau pasklaidytume Teilhard'o ontologiją ryšium su dieviškąja veikla pasaulyje, rastume labai primityvų šios veiklos supratimą, nes jis įjungia Dievą į kosmologinę pasaulio plotmę, padarydamas Jį evoliucijos pradininku, evoliucijos galva ir evoliucijos atbaigėju. Viskas tada yra dieviškasis kūrimas, ir kiekvienas padaras yra tiesioginis Dievo kūrinys. Šitaip galima kalbėti psichologiškai ir morališkai. Ontologiškai betgi visa tai yra didžiulis primityvumas arba — panteizmas.

Tiesioginis žmogaus sąlytis su Dievu yra galimas tik tada, kai žmogus yra Dievo kūrinys iš nebūties, vadinasi, kai jo kilmė yra dieviška ne kosmologine, bet ontologine prasme. Kildamas iš nebūties, žmogus esti taip surišamas su Dievu, kad Dievas jam tampa artimesnis negu jis pats sau (šv. Bonaventūras). Kadangi tačiau Teilhard'o sistemoje žmogus nekyla iš nebūties — tai pripažįsta ir Teilhard'o šalininkai: „deja, čia nėra žmogaus kūrimo iš nebūties" [96], — tai jis turi turėti tarpininką, kuris stovi tarp jo ir Dievo ir tik per kurį jis patiria Dievo veikimą. Tiesioginio žmogaus sąlyčio su Dievu, vadinasi, sąlyčio be tarpininko, Teilhard'o sistemoje nėra ir negali būti. Šioje sistemoje žmogus susiliečia tiesiog tik su gyvybės srove, iš kurios jis kyla kaip didžiausia jos santalka ir kaip labiausiai koncentruota jos molekulė. Tiesa, kažkur evoliucijos pradžioje glūdi Dievas-Alfa, bet žmogus neturi su Juo tiesioginio sąlyčio, nes tarp žmogaus ir anos Alfos stovi neaprėpiama daugybė visokių visokiausių evoliucijos laipsnių. Kažkur evoliucijos gelmėse veikia Dievas — „evoliucijos Galva", bet žmogus ir su šia Galva neturi tiesioginio sąlyčio, nes tarp jo ir anos Galvos stovi radialinė energija, gamtos dėsniai, gyvybės srovė ir t. t. Kažkur evoliucijos gale laukia Dievas-Omega, bet nė su

juo žmogus neturi tiesioginio sąlyčio, nes šį Dievą-Omegą pasieks tik anasai antžmogis kaip visuotinės smegeninės apraiška, o ne atskiri dabarties žmoneliai, kurie evoliucijos eigoje gema ir miršta kaip visuotinės srovės bangos. Nesusipratimas tad yra Teilhard'o sistemoje norėti rasti tiesioginį žmogaus sąlytį su Dievu, žmogaus kaip konkretaus asmens. Juk jeigu žmogus visas kyla iš gyvybės srauto, tai jis ir susisiekia tiesiog tik su šiuo srautu, o ne su Dievu.

Tiesioginio sąlyčio su Dievu stoka Teilhard'o sistemoje turi lemiančią reikšmę ir religijai kaip žmogaus santykiui su Dievu. Juk religija, visų pirma krikščioniškoji, yra ne kas kita, kaip dviasmeninis santykis; vadinasi, santykis tarp žmogaus kaip asmens ir Dievo kaip asmens: santykis tarp Aš ir Tu. Religijoje Dievas yra žmogaus Tu, ir žmogus yra Dievui Tu. Tačiau šis Aš—Tu santykis išskiria bet kokį tarpininką, nes ten, kur santykiauja du asmens, negali būti jokio trečiojo, kuris juodu jungtų. Aš—Tu santykis yra pati tiesioginybė. Kad kito asmens „aš" taptų manuoju „tu", reikia, kad šis „aš" man atsivertų, kad mane į save priimtų, kad savo egzistenciją sulietų su manąja. Aš—Tu santykis yra esmėje susijungimas, kurį vadiname meile. Lyčių santykyje jis eina ligi kūnų susijungimo, Dievo ir žmogaus santykyje ligi Dievo ir žmogaus susijungimo Kristuje ir ligi gyvybės paaukojimo už žmogų. Kristus įvykdė šį susijungimą arba meilę aukščiausiu laipsniu kaip tik tuo, kad mirė už mus, nes „niekas neturi didesnės meilės kaip ta, kad kas guldo savo gyvybę už savo prietelius" *(Jn 15, 13)*. Krikščionis taip pat įvykdo šį santykį aukščiausiu laipsniu, jei gyvena Kristuje ir miršta už Kristų. Kur tad čia gali būti vietos kokiam nors trečiam pradui, kuris stovėtų tarp žmogaus ir Dievo, tarp žmogaus ir Kristaus? O jei toks pradas vis dėlto yra, kaip tai ryšku Teilhard'o filosofijoje bei teologijoje, tai šis trečiasis pradas kaip tik ir sunaikina aną Aš—Tu santykį. Juk negalima mylėti per tarpininką, nes per tarpininką negalima atsiverti ir kito priimti į save. Jeigu religija yra Aš—Tu santykis tarp žmogaus ir Dievo, tai šis santykis reikalauja tiesioginio sąlyčio, vadinasi, sąlyčio be tarpininko. Kur toks tarpininkas yra, ten tiesioginio sąlyčio nėra. O kur nėra tiesioginio sąlyčio, ten nėra nė Aš—Tu santykio, vadinasi, religijos. Tarpininko gi nėra tik tada, jei žmogus yra Dievo su-

kurtas iš nebūties. Todėl tik kūrimo iš nebūties atveju yra galimas tiesioginis sąlytis, vadinasi, Aš—Tu santykis arba religija. Užtat Teilhard'o atveju ir galioja dilema: arba Dievas kuria žmogų iš nebūties tiesioginiu savo paties veiksmu, ir žmogus tada grindžia religiją ontologiniu sąlyčiu su Dievu, arba Dievas leidžia žmogų kildinti kokiam nors tarpininkui (energijai, visatos medžiagai, gyvybei), ir tada žmogus neturi tiesioginio sąlyčio su Dievu, neturėdamas tuo pačiu su Juo nė Aš—Tu santykio arba religijos. Teilhard'o sistemoje, nesant kūrimo iš nebūties, religija netenka ontologinio pagrindo ir yra galima tik kaip psichologiškai moralinis nusiteikimas. Tačiau grynas psichologinis santykis, neturįs ontologinio pagrindo, nėra nei krikščioniškas, nei vertas žmogaus didybės.

Šis betgi psichologiškai moralinis žmogaus apsisprendimas kaip tik ir klaidina Teilhard'o šalininkus, kurie subjektyvinį religingumą maišo su objektyviniu ano religingumo pagrindu arba su religija. Religingumas išauga iš religijos, o ne priešingai. Religingumas juk yra ne kas kita, kaip ontologinio žmogaus sąlyčio bei saryšio suvokimas, pažinimas, pripažinimas ir jo vykdymas kasdienoje. Jeigu tad kokioje nors filosofinėje sistemoje tokio ontologinio pagrindo nėra, tai ir religingumas pakimba ore. Nuosekliai tad Krikščionybė niekad neremia religijos subjektyviu pasivedimu Dievui, net jeigu šis pasivedimas siektų ir mistinių viršūnių. Krikščionybė reikalauja, kad pasivedimas Dievui būtų išraiška to, kad žmogus yra Dievo kūrinys iš nebūties, vadinasi, išraiška santykio tarp Kūrėjo ir kūrinio, išraiška ontologinio sąlyčio tarp Aš ir Tu, nes tik tokiu atveju Dievo meilė yra objektyviai pagrįsta ir subjektyviai garbinga. Kitaip kodėl gi žmogus turėtų mylėti Dievą, jei Dievas nėra Jo Kūrėjas, jei jis neturi su Juo tiesioginio sąlyčio ir todėl nėra jam Tu? Žinoma, žmogus gali Dievą ir tokiu atveju pamilti, kaip pamilstama bet koks daiktas ar idėja. Betgi šitokia Dievo „meilė" kaip tik ir nėra krikščioniška, nes ji yra savyje tuščia, o nukreipta Dievo linkui, net klaidinga. Krikščionybė kaip tik ir yra stipri tuo, kad ji nesileidžia būti nuvedama į subjektyvius klystkelius, bet reikalauja psichologiškai moralinį santykį su Dievu arba žmogaus konkretų pasivedimą Dievui atremti į ontologinį Kūrėjo ir kūrinio santykį, ko Teilhard'o sistemoje kaip tik nėra.

Tiesioginio sąlyčio su Dievu nebuvimas kaip tik ir verčia Teilhard'ą maža paisyti, kaip jau minėta, pradžios, o visą dėmesį telkti apie pabaigą; maža kalbėti apie Dievą mumyse, apie dabarties Dievą, o labai daug apie Dievą priešais mus arba apie ateities Dievą. Dievas kaip mūsų kilmės autorius dingsta evoliucijoje nesurandamai. Užtat labai ryškiai šviečia Dievas kaip evoliucijos galas, kurio linkui žygiuoja visata. Tai Dievas-Omega, kuriam Teilhard'as skiria gražiausius savo raštų puslapius. Šis Dievas-Omega traukia į savė gamtą ir žmoniją. Tai lyg atnaujintas Aristotelio „pirmasis Judintojas", tačiau visa judinąs „iš priekio", kaip pats Teilhard'as sako: „Šaka kyla ne kamieno nešama, bet traukiama to, kas bus" (III, 323). Tai būdingas posakis, kuriame yra sutraukta visa teilhardinė religijos samprata. Dievas, su kuriuo žmogus santykiuoja, yra ateities Dievas, stovįs visatos kelio pabaigoje. Religija yra Teilhard'ui „laukimo ir vilties jėga" (IV, 337). Be abejo, tai skamba labai gražiai ir beveik krikščioniškai, nes ir Krikščionybė kalba apie Dievą kaip Atbaigėją, kurio laukiame „dūsaudami ir vaitodami šiame ašarų klonyje" (Salve, Regina; plg. *Rom 8, 23—24*). Tačiau šis mūsų lūkestis bei viltis yra pagrįsti tik tada, jei esame su Dievu susieti tiesioginiu būdu; vadinasi, jei esame kilę tiesioginiu Jo veiksmu ir todėl esame tiesioginiai Jo kūriniai tikra šio žodžio prasme. Jeigu betgi savo kilme nesame susieti su Dievu netarpiškai, jei liečiamės su Juo tik per kokį nors tarpininką, tai kokiu būdu susijungsime su Juo meilėje evoliucijos pabaigoje? Kas mus suriš tiesiog su Dievu ateityje, jei tokio ryšio su Juo neturime dabartyje? Be to, ką gi reiškia man šis „Dievas priešais mus" arba „ateities Dievas", jeigu ašen kaip konkretus dabartinis asmuo Jo nepasiekiu — paprasčiausiai todėl, kad mirsiu pirma, negu susiformuos ana hipercelė bei megasintezė kaip evoliucijos atbaiga? Ką gi reiškia tasai Dievas-Omega visiems tiems bilijonams žmonių, kuriuos evoliucijos srautas jau yra pralenkęs ir toliau vis labiau pralenks? Koks jų likimas? Teilhard'as ir jo šalininkai pamiršta, kad savisąmonė yra visų pirma klausimas, atkreiptas į manąjį Aš. Tai žvilgsnis į save patį, o ne į kažkokį neaprėpiamą tolį; tai atsigręžimas į mano absoliutinę dabartį, o ne nusikreipimas į absoliutinę ateitį. Savisąmonė yra visų pirma mano paties likimo sąmonė. Ir kol šis mano paties likimas man pačiam

nėra išspręstas, tol bet koks nurodymas į būsimuosius amžius, į anuos bilijonus metų, kurie dar žmonijos laukią, lieka man be jokios prasmės. Dievas priešais mane yra mano Dievas tik tuo atveju, jei Jis visų pirma yra Dievas manyje, vadinasi, mano dabarties Dievas. Teilhard'o sistemoje šio „Dievo manyje", arba „dabarties Dievo", kaip tik nėra. O Jo nesant, anasai „Dievas priešais mus", arba „ateities Dievas", darosi toks tolimas, tarsi žiūrėtum į Jį pro apverstą teleskopą, kaip teisingai pastebi E. Benzas [97].

Nukėlus Dievą į evoliucijos pradžią, į evoliucijos gelmes ir į evoliucijos galą, padarius Jį evoliucijos sąlyga bei pagrindu, bet atitraukus Jį nuo atskiro žmogaus kaip asmens kilmės, darosi negalimas nė minėtas Aš—Tu santykis su tokiu Dievu. Kokiu būdu šis Dievas gali būti mano Tu? Juk aš net nežinau, ar jis iš viso yra asmeninis! Evoliucijos sąlyga, veiksnys ir galas nebūtinai turi būti asmeninis, nes pati evoliucija nėra asmeninis vyksmas. Kaip tad galėčiau aš šią evoliucijos sąlygą garbinti? Kaip galėčiau šiam evoliucijos veiksniui nusikalsti ir prašyti jį atleidimo? Kaip galėčiau anam evoliucijos galui aukotis ir jaustis jo įpareigotas savoje sąžinėje? Visi šie religiniai veiksmai darosi prasmingi tik tada, jei Dievas yra mano Tu: mano Kūrėjas ir mano Viešpats, mano Tėvas ir mano Draugas. Visi jie tačiau lieka absurdiški, jei Dievas yra evoliucijos Dievas; vadinasi, jei Jis pasiekia mane tik per kokį nors tarpininką, nes toks Dievas nėra man Tu, ir ašen nesu Jam Tu. Jeigu žmogus Teilhard'o sistemoje ir galėtų turėti kokią nors religiją, tai ji būtų ne Aš—Tu santykis su Dievu, bet kažkoks bendras santykis su anuo tarpininku, per kurį Dievas mane veikia, būtent santykis su medžiaga.

Šitokios „religijos" pradų kaip tik ir žymu Teilhard'o pasaulėžiūroje, o ypač jo mistikoje, kurioje Dievas kaip žmogaus Tu ištirpsta kažkokiose bendrybėse, virsdamas visuotiniu fluidu, viską, tiesa, perskverbiančiu, tačiau kaip tik todėl neasmeniniu. Net ir Kristus Teilhard'o vizijose netenka asmeninių bruožų. Mistiniame savo rašinyje „Pasaulio Mišios" Teilhard'as regi Kristaus krūtinėje „tiktai žėrinčią krosnį". Toliau žodiškai: „Ir juo labiau aš įsižiūriu į šią degančią liepsną, juo labiau man atrodo, kad Tavo Kūno apybraižos tirpsta, kad jos vis labiau plečiasi be ribų, kol galų gale Tavyje neregiu jokių kitų

bruožų, o tik liepsnojančio pasaulio pavidalą" [98]. Kristaus susiliejimas su pasauliu čia išeina aikštėn visu ryškumu — tegu ir mistinėje vizijoje, kuri betgi yra ne kas kita, kaip Teilhard'o ontologijos iliustracija. Tai nėra joks Kristaus išleidimas „iš aristotelinio narvo" ir Jo sugrąžinimas „į šv. Pauliaus jam nurodytą vietą — visatos centrą" [99], kaip norėtų visas šias vizijas aiškinti Teilhard'o šalininkai. Nes visų pirma Bažnyčia niekad nebuvo Kristaus į tokį narvą uždariusi (plg. viduramžių pasaulėvaizdį, kur Kristus kaip tik yra visatos centre), o antra, Kristus yra visatos centras anaiptol ne kosmologine, vadinasi, evoliucijos prasme, kaip tai gražiai pastebi vokiečių dogmatikas L. Scheffczykas, kritikuodamas Teilhard'o „kosminį Kristų": Kristus „kaip galutinis kūrybinis visatos pagrindas kaip tik neprivalo būti suprastas kosmologiškai, o kaip antpasaulinė galybė bei tikrovė" [100]. Kitaip tariant, Jis neprivalo ištirpti pasaulyje, virsdamas jo pavidalu. Mistinės vizijos turi savo prasmę, o ši prasmė atsiskleidžia mistiko ontologijoje ir dogmatikoje.

Teilhard'as yra turbūt vienintelis krikščionis, parašęs maldą medžiagai. Tai žinomos maldos „Anima Christi, sanctifica me" perdirbimas: „Medžiaga, kuri žavi ir stiprini; medžiaga, kuri glamonėji ir grūdini; medžiaga, kuri turtini ir griauni, — pasitikėdamas dangiškąja įtaka, padariusia tavo vandenis kvepiančius bei švarius, aš pasiduodu tavo galingiems sluoksniams. Kristaus jėga yra įėjusi į tave! Tad pritrauk mane savo trauka, maitink mane savo gyvybės sultimis, stiprink mane savo stangrumu! Savo šėlsmu išvaduok mane! Ir galop sudievink mane savimi pačia" (II, 122). Tai anaiptol ne piktžodžiavimas. Tai Teilhard'o teologijos santrauka. Dieviškoji Kristaus jėga yra perėjusi į medžiagą, ją apvaliusi (nuo ko?) ir perkeitusi. Todėl dabar žmogus ir mezga santykį su šia „visa galinčia" medžiaga, melsdamas ją įvykdyti tai, ko krikščionis paprastai prašo iš Dievo, būtent jį stiprinti, vaduoti, laisvinti ir sudievinti. Ir tai labai nuoseklu. Tiesiog iš medžiagos kilęs ir esmingai joje laikąsis žmogus jaučia sąlytį su savo kilme bei nešėju taip stipriai, jog šis sąlytis, išgyventas ligi galo, virsta religiniu garbinimo santykiu. Medžiaga atsistoja Dievo vietoje ir Dievui atstovauja. Ji nėra, kaip šv. Pranciškaus Asyžiečio „Saulės giesmėje", nurodymas į Dievą: *„De Te, Altissimo, porta significatione"*. Nei Teilhard'ui medžiaga yra Dievo vie-

tininkė. Tai tasai tarpininkas, stovįs tarp žmogaus ir Dievo. Todėl į jį krypsta visų pirma žmogaus religingumas. Aukščiau minėta loginė būtinybė, kad žmogus, kilęs iš medžiagos ar iš gyvybės, gali turėti tiesioginį ir tuo pačiu religinį santykį tik su šiuo savo šaltiniu, o ne su Dievu, Teilhard'o maldoje medžiagai kaip tik ir pasitvirtina egzistenciniu pavidalu.

Bet kaip tik todėl Teilhard'as ir apverčia aukštyn kojomis visa, kas Krikščionybėje priskiriama Dievui. „O Galingasis ir Dieviškasis, sakyk, koks Tavo vardas?" — klausia Teilhard'as savo vizijose. Atsakymas: „Aš esu ugnis, kuri degina; vanduo, kuris verčia; meilė, kuri atveria; tiesa, kuri praeina (nuostabus tiesos pavadinimas. — *Mc.*). Aš esu visa, kas veržiasi; visa, kas atsinaujina; visa, kas atsipalaiduoja; visa, kas susijungia; aš esu jėga, patyrimas, pažanga; aš esu Medžiaga — štai kas esu" [101]. Ar tai neprimena mums Mozės klausimo, kai šis išvydo dykumose degantį ir nesudegantį erškėtkrūmį? Tačiau koks milžiniškas atsakymų skirtumas. Dievas Mozei atsakė: „Esu, kurs esu" *(Iš 3, 14)*. Šiame atsakyme krikščioniškoji tradicija matė Dievo esmę: būti yra Dievo esmė. Dievas tuo ir peržengia kiekvieną būtybę, kad Jo esmė yra buvimas ir kad todėl Jis yra pati būtis *(ipsum esse)*. Atsakydamas Teilhard'ui, Dievas pasivadina medžiaga ir susilieja su jos tapsmu (atkreipkime dėmesį į visus tuos vyksmo veiksmažodžius, kuriuos Dievas sau priskiria!). Tai ontologinis monizmas, kuriame nėra dviejų plotmių, nėra ontologinio skirtumo tarp būtybės ir Būties, tarp kūrinio ir Kūrėjo. Čia yra tik viena vienintelė plotmė, būtent visa apimančios ir išsivystančios medžiagos plotmė. Medžiaga yra tiek Dievo vardas, tiek tasai šaltinis, iš kurio plaukia visos pasaulio būtybės, pradedant atomu ir baigiant žmogaus asmenimi. Visos jos yra vienos vienintelės medžiagos tirštėjimo molekulės. O kai ši išsivystanti medžiaga „žmogiškojoje molekulėje" pasiekia savisąmonės laipsnio, tai sava refleksija ji atsigrįžta pati į save ir išvysta savo didybę bei jėgą. Tada žmogus — ši sąmoninga „molekulė" — ir taria savam šaltiniui: „O Medžiaga, tu matai, kaip dreba mano širdis! Sakyk man, ko nori, kad ašen daryčiau?" (p. 77). Tai šv. Pauliaus klausimas, kai šis, kelionėje į Damaską apakintas „šviesos iš dangaus", sukniubęs ant žemės girdėjo Kristaus balsą ir todėl Jį klausė: „Viešpatie, ko nori, kad daryčiau?" *(Apd*

9, 3—6). Kristaus atsakymas Pauliui skambėjo: „Kelkis, eik į miestą, tenai tau bus pasakyta, kas tau reikia daryti" *(Apd 3, 6).* Paulius buvo pasiųstas į Bažnyčios bendruomenę. Medžiagos atsakymas į tą patį klausimą Teilhard'o vizijose skamba: „Atverk savo būtį mano įkvėpimui; priimk gelbstinčią žemės dvasią" (t. p.) Teilhard'as yra siunčiamas į gamtinę visatą. Pauliui gelbėjimas ateina iš Bažnyčios, Teilhard'ui iš žemės. Gelbstinti dvasia jam yra žemės dvasia. Jeigu betgi Dievo vardas yra Medžiaga, tai Dievo Dvasia ir žemės dvasia susilieja į vieną: „Dievas šviečia medžiagos viršūnėje, kurios srautai Jam atnešė dvasią" (p. 87). Išganymas įsijungia į evoliuciją ir virsta viena jos funkcija. Jokio lūžio su Dievu, jokio nuodėmės demoniškumo, jokios tragikos istorijos eigoje, jokios grėsmės iš anų šv. Pauliaus minimų tamsybės valdovų bei piktybės dvasių (plg. *Ef 6, 12*). Dramatinė ir asmeninė išganymo sąranga bei eiga Teilhard'ui yra visiškai išsprūdusi iš akių. Jos vietą užima nuoseklus išsivystymas kosmologinėje plotmėje, kurios srautai savaime iškelia Dievą iš medžiagos gelmių tarsi žvaigždę Kalėdų eglutės viršūnėn. Su Kryžiaus drama, prasidėjusia Kalvarijos kalne ir trunkančia visą istorijos metą, tai turi labai mažą ką bendro.

UŽBAIGA

DIDŽIŲJŲ KLAUSIMŲ REIKŠMĖ

Šios knygos skaitytojai bus, be abejo, jau pastebėję, kad anie trys dabarties klausimai čia buvo svarstomi gana kritiškai. Autorius mėgino „ištirti dvasias", kitaip tariant, netikėti „kiekvienai dvasiai", kuri sakosi esanti „iš Dievo", kurios tačiau pasaulis mielai klausosi (plg. *1 Jn 4, 1*—5). Juk Kristus, būdamas „ženklas, kuriam bus prieštaraujama" *(Lk 2, 34)*, niekad nėra pasaulio priimamas užsidegus, nes Evangelija ne tik skelbia, kad „Dievo Karalystė priartėjo" *(Mk 1, 15)*, vadinasi, kad išaušo naujas istorijos metas, sykiu ji ir šaukia: „Darykite atgailą" (t. p.), vadinasi: „Pasikeiskite". Naujam istorijos metui reikia ir naujo žmogaus. Ir štai šio atgailos šauksmo, šio vidinio pasikeitimo pasaulis kaip tik ir nenori priimti. Tai paliudija visa dvitūkstantmetė Krikščionybės praeitis. Jeigu tad kuriuo nors metu neįprastai susižavima viena ar kita religine teorija, tai dažniausiai dėl to, kad joje Kristus esti skelbiamas ne tik kaip ramybės, bet ir kaip kalavijo nešėjas, vadinasi, kaip toks, kokiu Jis pats nenorėjo būti (plg. *Mt 10, 34*—*36*). Pasauliui mielas, tačiau netikras Kristus paprastai ir esti tokio susižavėjimo pagrindas. Nūn tiek pasaulio sekuliarizacija, tiek evangelijų numitinimas, tiek Teilhard'o de Chardino evoliucinė filosofija bei teologija yra pasidarę šiandien pasauliui taip priimtini, jog tik šis vienas dalykas jau verčia mąstantį krikščionį suabejoti visų anų teorijų pagrindais ir pabandyti juos giliau patyrinėti Krikščionybės šviesoje. Tai ir buvo šios knygos uždavinys.

Baigdamas savo darbą, autorius norėtų dabar valandėlę stabtelti, žvilgtelti tarsi nuo kalnelio viršūnės atgal ir paklausti: ką visa tai reiškia? Ką reiškia, kad mūsų dienomis pasaulis nudievinamas, evangelijos paverčiamos

idėjų rinkiniu, evoliucija paskelbiama mūsosios egzistencijos lytimi? Visa tai juk nėra atsitiktinybė. Tai greičiau kažkokio gilesnio dvasios perversmo proverža. Ką tad reiškia ši proverža? Į ką ji nurodo? Ko ji iš mūsų reikalauja? Štai klausimai, kurie savaime kyla ir prašosi knygos gale bent trumpai atsakomi, kad kritinė minėtų teorijų sklaida būtų pervesta į tolimesnį kūrybinį mūsų ryžtą.

1

Pasaulio sekuliarizacija, kaip sakyta, stipriai linksta į ateizmą — ne tuo, kad ji nudievina pasaulį kosmologinėje jo plotmėje, bet tuo, kad ji atitraukia jį nuo Dievo ontologiškai, vadinasi, paskelbia jį esant autonominį pačiu savo buvimu. Pasaulis kaip Viešpaties kūrinys čia dingsta. Jo vietą užima pasaulis kaip niekieno daiktas, kurį žmogus pasiima kaip savo nuosavybę. Nuosekliai tad pasaulio sekuliarizacijos akivaizdoje visu svoriu ir išnyra Dievo problema. Tiesa, šiandien daug kalbama apie tikėjimą — apie jo vidinį patyrimą asmens viduje ir viršinį reiškimąsi visuomenės tvarkoje, — bet labai maža apie Dievą kaip tikėjimo objektą bei pagrindą. Viltinga religijos ateitis grindžiama tuo, esą krikščionija jau pasukusi visiškai kita linkme: ji nepasitenkinanti malda bei sakramentais, atgaila bei gerais darbais, bet reikalaujanti teisingumo socialiniuose ir tarptautiniuose žmonių santykiuose, kovojanti už žemiškojo gyvenimo gerinimą bei jo sąrangos keitimą ir veikliai remianti pagrindinių žmogaus teisių vykdymą. Tai regį ir pripažįstą net ateistai.

Visa tai, be abejo, tiesa. Pakitusios krikščionių sąmonės neigti negalima. O vis dėlto čia lieka neatsakytas pats pagrindinis klausimas: kokios reikšmės visa tai turi, jei Dievo nėra? Ir atvirkščiai. Sutikime, kad krikščionys minėtų darbų nedirbą, kad jie gyveną užsidarę, kad pasaulio svetimybės priekaištas juos liečiąs teisingai. Šis priekaištas šiandien juk daromas tiek krikščionijos praeičiai, tiek tiems jos dabarties atstovams, kurie veiklą kultūrinėje bei socialinėje srityje menkai tevertina arba yra jai net priešingi. Sutikime, kad visa tai irgi tiesa. Tačiau ir vėl: kokios reikšmės visa tai turi, jei Dievas yra? Juk krikščionių veikla pasaulyje Dievo nesukuria, jei Jo nė-

ra. Ir priešingai, krikščionių neveikla pasaulyje Dievo nesunaikina, jei Jis yra. Ateistai klysta mėgindami krikščionių nuodėmėmis grįsti Dievo nebuvimą ir religijos neigimą. Tikintieji klysta mėgindami krikščionių dorybėmis grįsti Dievo buvimą ir religijos reikšmę bei ateitį. Visi šie abiejų pusių mėginimai yra tik tada prasmingi, jei visų pirma išsprendžiame klausimą: yra Dievas ar Jo nėra? Ir štai šitoje vietoje mums kaip tik ir aiškėja, kad Dievo problema turi būti keliama bei sprendžiama visiškai kitaip. Tačiau kaip?

Pasaulio sekuliarizacija kaip tik ir atskleidžia šitąjį „kaip". Visų pirma neigiamu atžvilgiu. Būdama pasaulio nudievinimas kosmologinėje bei antropologinėje plotmėje ir šiuo atžvilgiu (bet tiktai šiuo!) pripažinta II Vatikano susirinkimo (plg. I, 235—236), sekuliarizacija rodo, kad pasaulio regimybė nėra kelias į Dievą, nes šioje regimybėje Dievas, būdamas nereikalingas, nesireiškia ir todėl negali būti joje nė randamas. Pasaulio regimybė susiklosto pagal būtinybės ir laisvės pradus, kurių pakanka išaiškinti šios regimybės kilmei, pavidalam ir kaitai. Šia prasme sekuliarizacija reiškia dvasios įžvalgą, kur Dievo rasti neįmanoma ir kur ankstesnis mąstymas klydo, Jo ieškodamas. Tai įžvalga, kad jokia pasaulio regimybės sritis — nei kilusi iš būtinybės (gamta), nei iš laisvės (žmogaus kūriniai) — savęs pačios neperžengia ir todėl objektyviai transcendencijos neapreiškia. Subjektyvaus gi pergyvenimo — sakysime: gamtos grožio ar artimo meilės — nepakanka, kad jis galėtų būti pagrindas Dievo buvimui. Ir Dievui nesant nėra jokio loginio prieštaravimo gamta grožėtis ar artimą mylėti.

Būdama betgi pasaulio nudievinimas ontologinėje srityje, vadinasi, neigdama pasaulį kaip Dievo kūrinį ir šiuo atžvilgiu (tačiau irgi tiktai šiuo!) II Vatikano susirinkimo atmesta (plg. I, 15, 204, 210, 211), sekuliarizacija jau visiškai teigiamai mums rodo, kur Dievo ieškoti, būdama pasaulio kūriniškume. Juk jeigu tiesa, kad pasaulį Viešpats sukūręs iš nebūties, tai tokiu atveju Dievas kaip tik ir turi būtinu būdu atsiskleisti kūriniškoje pasaulio būties struktūroje, nes kūrinys yra logiškai negalimas be kūrėjo. Kūrinys yra santykinė sąvoka. Esant vienam šio santykio nariui — mūsų atveju pasauliui kaip kūriniui,— turi būtinai būti ir kitas jo narys — mūsų atveju pasaulio kūrėjas, arba Dievas. Nuosekliai tad atidengus kūri-

niškąją struktūrą pasaulio būtyje, savaime atsiskleidžia ir Dievo kaip Kūrėjo buvimas. Šia prasme sekuliarizacija yra didžiulis mąstančio krikščionies iššūkis: ji verčia mus ontologiškai teigti tai, ką ji ontologiškai neigia. Ji skatina mus nuo pasaulio regimybės eiti į pasaulio gelmes, į pačią jo būtį ir joje ieškoti veikalo sąrangos. Kaip Dievo kūrinys pasaulis juk būna kūriniškai, vadinasi, jis būna kaip veikalas.

Tai ir yra išeities taškas Dievo problemai. Tai mūsų meto kelias į Dievą; tiesa, naujas kelias, tačiau sekuliarizacijos akivaizdoje vienintelis, jeigu norime šį dvasios reiškinį ne tik kritiškai vertinti, bet ir kūrybiškai nugalėti. Kosmologinės bei antropologinės pasaulio sklaidos šiandien nepakanka, nes šioje srityje sekuliarizacija yra teisi. Šiandien mums reikia ontologinės pasaulio sklaidos, jo būties kaip santykinės sklaidos, kuri ir turėtų iškelti dienos švieson šios būties kūriniškąją struktūrą. Atskleidus gi šią struktūrą, atsiskleis ir pasaulio sakrališkumas, nes kūrimas kaip tiesioginis kūrinio santykis su Dievu padaro kūrinį šventą jo būtyje. Pasaulis nėra sakralinis savo regimybėje, bet jis yra sakralinis kaip kūrinys. Pasaulis nėra Dievas, bet pasaulis yra Dievo. O visa, kas yra Dievo, yra šventa savaime. Tačiau Dievo yra pasaulis ne savo apraiškomis, bet savo būties gelme kaip kūrinys. Todėl kaip kūrinys pasaulis ir yra šventas. Atmesdama pasaulį kaip kūrinį, sekuliarizacija paneigia šį pačios būties šventumą ir tuo būdu viską suveda į vieną pilką, kasdieninę sritį, kurią vadiname profanine: sekuliarizacija virsta pasaulio profanizacija. Šiuo atžvilgiu ji yra irgi didžiulis iššūkis, skatinąs krikščionį atstatyti pasaulio šventumą (consecratio mundi), tačiau randant jį ne kosmologinėje ar antropologinėje, bet ontologinėje srityje, vadinasi, ten, kur pasaulis yra grynas santykis su Dievu, vadinasi, kur jis būna kaip Viešpaties veikalas, o ne kaip gamtinės būtinybės ar žmogiškosios laisvės padaras.

2

Evangelijų numitinimas yra pastanga suprasti Krikščionybę ne kaip įvykį, bet kaip idėją: įvykis čia turįs mitinį pobūdį ir todėl reiškiąs ne tikrovę, o tik tą ar kitą mintį, galimą kartoti bei vykdyti tam tikru elgesiu vi-

sur ir visados. Šia prasme numitinimas susikerta su pačiu Krikščionybės pagrindu, būtent su Dievo tapimu žmogumi Jėzuje Kristuje. Pabrėždamas evangelijų istoriškumą, II Vatikano susirinkimas tuo pačiu paneigė numitinimo teoriją, vadinasi, mėginimą evangelijose pasakojamus įvykius laikyti vaizdiniu idėjų apvalkalu, o ne tikroviniais faktais (plg. I, 115—116). Literatinių formų — istorinis aprašymas, pranašystė, poezija, parabolė — pripažinimas Šventajame Rašte neturi nieko bendro su mitu, nes ir literatinės formos gali kalbėti apie tikrovinius įvykius, nė kiek nesumenkindamos jų tikroviškumo, nors ir nebūdamos tokios tikslios kaip grynas istorinis aprašymas. Sakysime, „Eiliuotinė Livonijos kronika" (13 šimtm. pabaigoje) savo forma yra irgi poezijos kūrinys, pilnas stilistinių ano meto formulių ir nešamas šv. Augustino dviejų santvarkų — *civitas Dei et civitas diaboli* — idėjos. Ir vis dėlto jos „autorius niekada sąmoningai nenukrypo nuo teisybės ir negalėjo sugalvoti naujų dalykų... Kronikos tekstas rodo, kad jos autoriui buvo žinoma daugiau faktų, nei jis savo poezijoje apdainavo" *(Z. Ivinskis.* Liet. Enciklopedija, V, 397). Argi ne tas pat yra ir su evangelijomis? Literatinė forma dažnai įvykį ne tik aprašo, bet ir aiškina, ieškodama gilesnės jo prasmės ir egzistencinės jo reikšmės, tačiau ji pati savimi anaiptol nepaverčia įvykio idėjos vaizdu arba mitu. Nuosekliai tad formalinė Šventraščio sklaida, taip labai įsipilietinusi dabarties egzegezėje, ir negali nieko esmingo pasakyti apie pagrindinę evangelijų pastangą liudyti „įvykusius mūsų tarpe dalykus" *(Lk 1, 1)* bei pabrėžti, kad šis „liudijimas tikras" *(Jn 21, 24).* Šaukdamasi literatinių Šventraščio formų kaip įrodymo numitinimo reikalui, numitinimo teorija nepastebi šios pagrindinės evangelijų pastangos — skelbti ne idėjas, bet įvykius, nors ir nušviestus prisikėlusiojo Jėzaus šviesa.

Numitinimo akivaizdoje užtat visu aštrumu iškyla apreiškimo problema. Kas yra apreiškimas: žodis ar įvykis? Štai klausimas, kuris virsta krikščionies iššūkiu numitinimo atžvilgiu ir kuriam spręsti numitinimas gali būti taip pat gera gairė, nurodanti tiek neigiamą, tiek teigiamą šio sprendimo pobūdį.

Neigiamu atžvilgiu numitinimo teorija kreipia mūsų dėmesį nuo žodžio į įvykį. Mes taip labai jau esame įpratę apreiškimą vadinti „Dievo žodžiu", jog dažnai nė ne-

jaučiame, kad šis „Dievo žodis" anaiptol nėra idėja ar mintis, bet įvykio skelbimas arba pats įvykis kaip toks. Kitaip tariant, žodinė apreiškimo lytis yra išstūmusi mūsų sąmonėje įvykinį apreiškimo turinį. Numitinimo teorija kaip tik ir yra įvykio sąmonės aptemimo viršūnė. Suvesdama evangelijų turinį į tam tikrų idėjų kerigmą, ši teorija taip labai pabrėžia žodį, jog jis virsta vieninteliu apreiškimo būdu, iškreipdamas tuo ir patį apreiškimą, kaip jis yra Viešpaties duotas žmonijai. Čia todėl ir glūdi numitinimo teorijos reikšmė: ji skatina krikščionį iš naujo atsikreipti į apreiškimą ir iš naujo jį persvarstyti, patikrinant jo turinį. Vykdant šį uždavinį, galima gana lengvai pastebėti, kad apreiškimo tarpsnių pradžioje visados esama įvykio ir kad Viešpaties nurodymai, įsakymai, pabarimai, grasinimai yra tik išvados iš ano pirmykščio įvykio. Apreiškime žmonija esti pastatoma įvykio akivaizdoje ir turi jo atžvilgiu apsispręsti. O šiam apsisprendimui Viešpats nurodo būdų bei priemonių. Jose esama, be abejo, įvairių minčių bei idėjų, tačiau jos niekad nėra be ryšio su anuo įvykiu. Štai keletas trumpų pavyzdžių.

Pats pradinis apreiškimo dalykas yra žmogaus puolimas, apsprendęs tiek jo prigimtį, tiek jo žemiškąją istoriją. Gali teologai bei egzegetai svarstyti ir ginčytis, kame glūdinti šio puolimo esmė ir kokiu būdu jis apimąs visus žmones net ir tuo atveju, jei šie būtų kilę iš ne vienos poros. Tačiau joks krikščionis negali neigti, kad apreiškimas čia perteikia ne filosofinę idėją, esą blogis yra visuotinis dalykas, bet pasakoja apie visiškai konkretų įvykį (plg. *Pr 3, 1—5*), kuriuo blogis kaip tik ir įsiveržęs į žmogaus gyvenimą (plg. *4, 5—8*). Tarp Viešpaties kūrimo, kuris buvęs „geras" *(Pr 1, 10—13)*, net „labai geras" *(Pr 1, 31)*, ir žmogaus veikimo, kuris pasidaręs vargingas, skausmingas (plg. *Pr 3, 1—17*) ir kaltas (plg. *Pr 4, 13*), kaip tik ir glūdi anas mįslingas įvykis, vadinamas puolimu, arba pirmaprade nuodėme. Tas pat yra ir Nojaus atveju. Jeigu jo religiją, kaip kalbėta pirmame šios knygos skyriuje, ir laikome gamtine religija, tačiau ir šiuo atveju Viešpaties apsireiškimas vyko įvykio būdu. Dievas paskelbė Nojui besiartinantį tvaną (plg. *Pr 6, 17*), vadinasi, ne kokią nors idėją, bet tikrą gamtinę katastrofą, kuri nusiaubė ano meto žemės plotus. Jis sudarė su Nojumi ir visa gamta savotišką sutartį ir nurodė į vai-

vorykštę kaip šios sutarties bei jos ištikimybės ženklą (plg. *Pr 9, 12—17*), vadinasi, taip pat į įvykį, tegu ir grynai gamtinio pobūdžio. Tas pat yra ir Viešpaties sąjungoje su Abraomu. Ir čia Viešpats kalba ne apie kokias nors bendras idėjas ar dorinius pamokymus, bet pažada Abraomui kildinti iš jo didžią tautą ir duoti jai ištisą kraštą kaip jos gyvenvietę ir jos istorijos erdvę (plg. *Pr 15, 4—7*), vadinasi, skelbia įvykius, nors Abraomas ir nelabai buvo linkęs visa tai tikėti (plg. *Pr 15, 8*). Mozės pasiuntinybė yra ištisa istorinių įvykių grandinė — nuo jo pašaukimo dykumose iš degančio, bet nesudegančio erškėtkrūmio (plg. *Iš 3, 2*), iš kurio Viešpats taip pat skelbė ne kilnias mintis, bet liepė eiti pas faraoną ir išvesti tautą iš Egipto (plg. *Iš 3, 10*), ligi pat jo mirties Nebo kalne, nuo kurio Viešpats jam parodė „visą žemę" (*Įst 34, 1*), kadaise pažadėtą „Abraomui, Izaokui ir Jokūbui" (*34, 4*), vadinasi, kaip anos pradinės sąjungos įvykdymą. Visa tolimesnė Izraelio tautos istorija buvo ne kas kita, kaip įvairių įvykių pynė, per kuriuos Viešpats reiškėsi, savo tautą čia globodamas bei laimindamas, čia atiduodamas priešam bei bausdamas. Apreiškimo perkėlimas iš istorijos į asmenį taip pat prasideda įvykiu, būtent Jėzaus Kristaus gimimu, patraukusiu paskui save kitus įvykius, kaip Erodo baimę netekti sosto ir iš to išplaukusias žudynes (plg. *Mt 2, 3—19*), vėliau fariziejų bei žydų vyresniųjų sąmokslą prieš Kristų (plg. *Mt 21, 15; 26, 4; Mk 11, 18; Lk 11, 54, 22, 2*), Kristaus nužudymą ir Jo prisikėlimą. Tolimesnė Bažnyčios, kaip ir anksčiau Izraelio tautos, istorija irgi yra ne kas kita, kaip šių įvykių plėtimasis laike bei erdvėje, reikalaująs iš žmonių apsisprendimo jų atžvilgiu, kaip kad jo buvo reikalaujama iš Adomo, Nojaus, Abraomo ir Mozės su visais jo tautiečiais.

Dievo apsireiškimas žmonijai yra santykis, kuriame veikia ir Dievas, ir žmogus; tai įvykio santykis. Todėl yra per maža ir net klaidinga apreiškimą vadinti „žodžio klausimu". Viešpaties žodis skelbia įvykį ir reikalauja veiklaus apsisprendimo šio įvykio atžvilgiu. Žodis čia yra arba įvykio paskelbimas, arba jo kaip jau įvykusio pranešimas, arba išvada iš šio įvykio, nurodanti žmogaus elgesį jo atžvilgiu. Apreiškimo žodis niekad nėra žodis be įvykio, t. y. grynai filosofinė ar dorinė idėja, paskelbta atitrauktine lytimi viršum erdvės bei laiko. Šiuo at-

žvilgiu numitinimo teorija, stumdama šalin Evangelijos įvykių tikroviškumą, virsta didžiule teigiama krikščionies paskata šį tikroviškumą kaip tik pabrėžti ir apreiškimą esmėje suprasti kaip įvykį, o ne tik kaip žodį. Tai ir yra mūsų meto kelias į Šventraštį; kelias ne visiškai naujas, nes ir anksčiau buvo kreipiama daugiau dėmesio į tai, ką evangelijos apie Kristų pasakoja, o ne į tai, kaip jos pasakoja. Tačiau šiandien šisai „ką" numitinimo akivaizdoje yra pasidaręs ypatingai svarbus. Juk Šventraščio reikšmė bei vertė šiandien yra nuolatos keliama, jį atsidėjus tiriant moksliškai, jį platinant kiekviena proga (net viešbučiuose!), jį skaitant tiek pamaldų metu (Dievo Žodžio liturgija), tiek studijų būreliuose. Tačiau čia dažnai pamirštama, kad Šventraštis yra reikšmingas bei vertingas ne tiek tuo, kad jis mums skelbia eilę dorinių bei socialinių idėjų, kiek tuo, kad jis mums pasakoja eilę tikrovinių įvykių, apsprendžiančių tiek asmeninį mūsų pačių, tiek visos žmonijos likimą. Užtat dabartinis krikščionies uždavinys ir yra Šventraščio esmę, reikšmę bei vertę regėti kaip tik šiuose įvykiuose, o jo žodį suprasti kaip šių įvykių perteikimą naujoms kartoms. Tik atgaivinus įvykio sąmonę Šventraščio atžvilgiu ir šia sąmone pagrindus kelią į Šventraštį, numitinimo teorija galės būti ne tik kritiškai įvertinta, bet ir kūrybiškai pergalėta.

3

Evoliucijos ir religijos santykis taip pat yra krikščionies iššūkis ir sykiu paskata šį santykį iš naujo permąstyti ir jį giliau suvokti, negu tai regime P. Teilhard'o de Chardino teorijoje. Evoliucija šiandien yra skelbiama egzistencijos lytimi: ne tik gamta, bet ir žmonija būna išsivystydamos. Tai reiškia: jos būna vyksme, bet ne atbaigtame būsme. Tačiau tą patį skelbia juk ir Krikščionybė. Ir jai žemiškasis gyvenimas yra buvimas pakeliui — in via, vadinasi, neatbaigtas, kintąs, siekiąs tam tikro tikslo ir tuo skiriąsis nuo amžinojo gyvenimo kaip nekintančio būsmo — in termino. Užtat čia ir kyla klausimas: kas yra šis „pakeliui" evoliucinei teorijai ir kas jis yra Krikščionybei? Atsakymas, formaliai žiūrint, yra gana lengvas. Evoliucinei teorijai pasaulio vyksmas yra nuolatinė pažanga, apsireiškianti visatos vienijimu tiek pažinimo, tiek

meilės srityse. Krikščionybei pasaulio buvimas pakeliui yra išganymas — pirmoje eilėje mūsų pačių, o per mus ir viso gamtinio pasaulio (plg. *Rom 8, 19—23*). Tačiau šis atsakymas tučtuojau pažadina tolimesnį ir jau patį svarbiausią klausimą: kas yra išganymas ir koks jo santykis su pažanga? Kalbėdami apie išsivystymo ir kūrimo santykį evoliucinėje teorijoje, matėme, kad kūrimas yra suprantamas kaip išsivystymo būdas: Dievas kuria daiktus, juos išvystydamas arba, tiksliau kalbant, leisdamas jiems išsivystyti ir tuo būdu kurti save pačius. Ten pat matėme, kad šitokia kūrimo samprata negali atsispirti nei krikščioniškajai religinei, nei filosofinei kritikai. Betgi šis kūrimo ir išsivystymo tapatinimas kaip tik ir skatina mus pažvelgti į kitą evoliucinės teorijos idėją, būtent į išsivystymo pažangą, ir pasvarstyti, kaip ši imanentinė pažanga santykiuoja su Krikščionybės skelbiamu pasaulio išganymu.

Evoliucinė teorija, laikydama pasaulio vyksmą pažanga, savaime yra nukreipiama į ateitį. Visas jos dėmesys darosi sutelktas ne apie tai, kas buvo ar yra, bet apie tai, kas dar bus: išsivystymo atbaiga yra pagrindinė šios teorijos idėja. Šia prasme evoliucinę teoriją galima iš tikro laikyti eschatologine, nes galo (eschaton) sąvoka čia vaidina sprendžiamąjį vaidmenį. Juk tik atbaigos šviesoje galima kalbėti apie blogį kaip nepavykusios evoliucijos bandymus, nepaisyti atskirų nelaimių, nepabrėžti atskiro asmens vertės ir net nesidomėti savu išganymu. Laimingo galo akivaizdoje visa tai nublunka, nustoja vertės ir net išnyksta, kaip yra išnykusios žemėje dinozaurų rūšys. Pati pažangos sąvoka reikalauja, kad pasaulio vyksmas būtų suprastas kaip nuolatinis kilimas aukštyn, nuolatinis tobulėjimas, kuris vis labiau apimąs pasaulį ir galop pasiekiąs aukščiausio laipsnio, viską sujungdamas su Omega kaip galutiniu savo eigos tašku. Nuosekliai tad evoliucijos teologijai Dievo Karalystė įvyksta istorijoje. Kaip kad kūrimas yra pačių daiktų veiksmas, kaip žmogus net ir savuoju Aš „gema" iš visatos medžiagos, taip ir pasaulio atbaigimas arba, religiškai kalbant, išganymas esti pažangos įvykdomas kaip šiosios atbaigimas. Evoliucinė eschatologija yra imanentinė pačia savo esme. Pasaulio pažanga yra išganymo būdas, kaip kad išsivystymas yra kūrimo būdas. Štai kodėl šiandien taip viltingai ir net džiugiai kalbama, esą reikia tik, kad krikščionys taptų

tikrais krikščionimis, ir pasauliui gresią pavojai praeisią savaime, nes Bažnyčia savo veikla palenksianti visa Kristui kaip Galvai (A. Hulsbusch). Nauja žemė, apie kurią kalba Naujasis Testamentas (plg. *2 Pt 3, 13; Apr 21, 1*), evoliucinei teologijai išnyra iš pačios istorijos kaip aukščiausias jos pažangos vaisius. Jokio staigaus istorijos galo, kurį tiek pats Kristus (plg. *Mt 24, 43*), tiek apaštalai (plg. *2 Pt 3, 10*) vaizdavo vagies įsilaužimo prasmenimi ir kuris turįs žemėje visa sunaikinti (plg. *2 Pt 3, 10*), evoliucinė teologija nežino, nes ši mintis yra su pažanga nesuderinama. Pažanga yra prasminga tik tada, kai ji yra nuolatinė bei pasiliekanti. Todėl evoliucinė eschatologija ir regi istorijos pabaigą lėtame pažangos atbaigime, o ne staigioje bei visa griaunančioje katastrofoje.

Tačiau kaip tik šia istorijos pabaigos samprata evoliucinė teorija ir skiriasi nuo Krikščionybės. Tiek evangelijos, perteikdamos Kristaus pranašavimą apie pasaulio galą (plg. *Mt 24, 20—31; 25, 31—46; Mk 13, 24—37; Lk 21, 25—28*), tiek šv. Jono Apreiškimas, vaizduodamas mūsosios istorijos eigą bei jos išsimezgimą, kalba apie tris dalykus: 1) apie vis didėjantį Bažnyčios stūmimą iš viešojo gyvenimo ir net apie jos augantį persekiojimą, 2) apie gamtinės ir kultūrinės santvarkos sudužimą ir su juo susijusius įvairius negandus ir 3) apie Kristaus kaip Teisėjo pasirodymą ir žmoniją perskiriantį Jo sprendimą. Tai esminiai krikščioniškosios eschatologijos pradai. Šie pradai betgi aiškiai sako, kad išganymas kaip vyksmas anaiptol nėra nuolatos auganti pasaulio pažanga meilėje bei pažinime, taikoje bei sutarime, bet atvirkščiai, tai auganti įtampa tarp tų, kurie apsisprendžia už Kristų, ir tų, kurie apsisprendžia prieš Jį. Jokios visa apimančios pažangos žemiškajame gyvenime Krikščionybė nepažįsta, nes ji nuolatos atsimena Kristaus žodžius: „Tarnas ne didesnis už savo valdovą: jei jie mane persekiojo, persekios ir jus" *(Jn 15, 20)*. Bažnyčios santaikos su pasauliu tarpsniai yra trumpi ir apgaulingi. Jų metu Bažnyčia dažniausiai tiek supasaulėja, jog darosi visiem priimtina ir net miela. Tačiau kai tik ji atsimena tikrąją savo pasiuntinybę ir pamėgina supasaulėjimu nusikratyti, tuojau pat susilaukia ujimo, priespaudos ir persekiojimų. Ir juo pasaulis darosi vieningesnis, juo Bažnyčios priespauda darosi planingesnė bei sistemingesnė. Religinio ekumenizmo akivaizdoje auga ir antireliginis ekumenizmas. Kas to ne-

regi, tas iš tikro nesuvokia krikščioniškosios eschatologijos. Istorijos eigos ir jos galo atžvilgiu evoliucijos teorija yra gal labiausiai nutolusi nuo religijos tikrovės. Įsisąmoninti šį skirtumą ir išmąstyti jį ligi pat pačių galutinių išvadų ir yra vienas iš dabartinių krikščionies uždavinių evoliucinės teorijos akivaizdoje.

4

Kokia tad yra didžiųjų dabarties klausimų reikšmė? Visų pirma ta, kad jie mus nuteikia kritiškai, ragindami mus persvarstyti pagrindus visų tų teorijų, kurios šiandien pasaulio priimamos beveik be jokios kritikos, būtent: pasaulio nudievinimą ligi pat jo būties gelmių, evangelijų pavertimą vien dorinių idėjų rinkiniu ir išsivystymo sutapdymą su kūrimu, o pažangos — su išganymu. Iš kitos pusės, anie visi klausimai nuteikia mus kūrybiškai, skatindami mus atsigręžti į visa tai, ką jie neigia, ir mėginti šį neiginį paversti pagrįstu bei išvystytu teiginiu. Konkrečiai kalbant, sekuliarizacija mus skatina iš naujo kelti bei spręsti Dievo problemą ir tuo būdu teigiamai spirtis vis labiau plintančiam ateizmui — ne tik psichologinio dialogo, bet ir ontologinio svarstymo būdu; evangelijų numitinimas skatina mus suvokti Šventrašti kaip įvykių skelbimą ir kelti šį įvykinį jo turinį aikštėn visais galimais būdais, keliant tuo pačiu iš naujo apreiškimo problemą; evoliucijos teorija ragina mus visu griežtumu svarstyti išganymo problemą, įžvelgiant skirtumą tarp evoliucinės ir krikščioniškosios eschatologijos ir suabejojant dabar taip madiniu optimizmu ateities atžvilgiu. Tai pagrindinės problemos, kurios anų klausimų yra savaime pažadinamos ir kurios laukia teigiamo bei išsamaus sprendimo kūrybiniu mūsų darbu.

Šias problemas nurodyti vertė autorių du dalykai. Visų pirma jis nenorėjo susilaukti priekaišto, esą jis tik kritikuojąs dabarties teorijas, nepateikdamas savo pozityvaus sprendimo. Be abejo, kritiškai vertinant tą ar kitą pažiūrą, nėra galima jos spręsti visu plotu. Nuosekliai tad ir ši knyga jau iš pat pradžios neturėjo tikslo pasaulio sekuliarizaciją, evangelijų numitinimą ir evoliucijos bei religijos santykį svarstyti pozityviu atžvilgiu, kalbant ontologiškai apie pasaulį kaip Viešpaties kūrinį, sklaidant

egzegetiškai Šventraštį kaip įvykių kerigmą ir nagrinėjant teologiškai išganymą kaip Viešpaties malonę bei teismą. Ir vis dėlto reikėjo visus šiuos klausimus bent trumpai paminėti. Skaitytojas turėjo patirti, kad pozityvaus anų visų dalykų sprendimo iš tikro esama ir kad šis sprendimas kaip tik yra mūsų laiko reikalavimas, jei norime ne tik murmėti, bet ir kurti. Didieji dabarties klausimai, kaip sakyta, yra pakitusios dvasios proverža; dvasios, linkstančios į ateizmą, į moralizmą ir į progresizmą. Užtat mums ir kyla pareiga atsakyti į šią proveržą Dievo tikrovės, apreiškimo turinio ir išganymo pobūdžio sklaida. Kokia linkme ši sklaida turėtų būti vykdoma, autorius kaip tik ir norėjo nurodyti užbaigos žodyje. Įvado žodyje jis nurodė savo darbo metodą. Užbaigos žodyje jis nurodo tolimesnio uždavinio turinį, organiškai kylantį iš anų klausimų svarstymo.

Antras dalykas, kuris nulėmė šių problemų paminėjimą, buvo autoriaus noras sudominti jomis mūsų jaunus mąstytojus — filosofus, o ypač teologus. Savo metu St. Šalkauskis yra teigęs, kad tauta pergali liaudinį savo kultūros laipsnį ir pakyla į nacijos rangą tik tada, kai pradeda dalyvauti anttautinių problemų sprendime. Šiam reikalui yra visai nesvarbu, ar tauta yra didelė, ar maža, nes ir maža tauta — ir net jos dalis — gali teikti savo įnašą anų problemų sprendimui ir tuo būdu pergalėti gryną savinimąsi to, ką kiti yra sukūrę. Tai tinka visom problemom. Tai tinka ir religinėm problemom. Ir religinės problemos yra anttautinės, nepaisant to, kad Bažnyčia savo regimomis lytimis šiandien ir tautėja. Todėl ir religinių problemų sprendimas padaro tautą nacija, išvesdamas ją iš pirminio liaudies tarpsnio, kurio metu daug savinamasi, o maža kuriama. Olandija yra ryškus tokio dalyvavimo ir todėl tautinio subrendimo pavyzdys. Olandijos katalikai, ilgus laikus buvę tik pasyvūs pasisavintojai svetimų vertybių, pastaruoju metu nuostabiai kūrybiškai atbudo religinėje srityje ir pasiekė tokio laipsnio, jog jų teologija šiandien yra iš tikro Europoje pirmaujanti. Galima nesutikti su atskirais šios teologijos sprendimais, tačiau negalima neigti jos kūrybinio pobūdžio ir tuo pačiu jos įnašo anttautinėm problemom. Olandijos pavyzdys kaip tik ir patvirtina Šalkauskio mintį, kad tautos didumas ar mažumas čia yra antrinis dalykas. Svarbiausia yra ryžtas pralaužti gryno pasisavin-

tojo padėtį ir imtis kūrybiškai jungtis į bendrą žmonijos darbą.

Į tą tad ryžtą autorius ir nori užbaigos žodžiu paskatinti visus mūsų mąstančiuosius krikščionis, pirmoje eilėje tuos, kurie specialiai religinę sritį tyrinėja arba ją mąsto. Mes turime jau gražų būrelį kultūrininkų, kurie dalyvauja įvairių kitų anttautinių problemų sprendime — gamtamokslio, psichologijos, kalbotyros, literatūros, meno, — tačiau vargu ar galėtume kalbėti apie dalyvavimą anttautinių problemų sprendime religinėje srityje. Tuo tarpu ši sritis šiandien nėra nė kiek mažesnės vertės tiek žmonijai, tiek pačiai mūsų tautai. II Vatikano susirinkimas, atvėręs naujų kelių Bažnyčiai, buvo ne tik kitiems, bet ir mums. Todėl ir mums reikėtų ne tik pasyviai įsisąmoninti, kas šiuo Susirinkimu pradėta, bet ir kūrybiškai išvystyti jo mintis, atsiliepiant į visa tai, kas šiandien yra keliama anttautinėje plotmėje, sykiu nesibijant didesnių užmojų bei drąsesnių sprendimų. Šiam uždaviniui naujoji mūsų mąstytojų karta, išaugusi užsienyje, vadinasi, pasisavinusi kitų laimėjimus ir atsivėrusi kelią į šiuos laimėjimus studijų platumu bei kalbų turtingumu, kaip tik ir yra geriausiai pasiruošusi ir tuo pačiu labiausiai pajėgi. Sykiu ji yra šiam uždaviniui pašaukta ir net įpareigota: tai vienas iš patriotinių jos uždavinių. Daugiau negu prieš 35-ius metus šios knygos autorius yra parašęs žodžius, kuriais jis norėtų prabilti į mūsų naująsias kartas ir tuo pačiu užsklęsti šią knygą: „Žmonijos gyvenimas rymo ant tam tikrų idėjų, kurios istorijos vyksme pamažu skleidžiasi ir nuo kurių priklauso vienoks ar kitoks žmonijos likimas. Subrendusi tauta negali nedalyvauti jų aiškinime ir vykdyme, nes jų išsprendimas jos pačios gyvenimui duoda kryptį bei prasmę. Kaip žmogaus asmuo pilnai subręsta ir įprasmina savo gyvenimą, tik dirbdamas antasmeniniam tikslam, taip tauta pateisina savo buvimą ir įprasmina savo kultūrą, tik aktyviai dalyvaudama anttautinių uždavinių vykdyme. Visuotinės reikšmės problemų sprendimas atbaigia tautos tapimą nacija". O kas gi galėtų neigti, kad religinės problemos yra netekusios visuotinės reikšmės? Kas galėtų atsitverti nuo jų sprendimo ir tikėtis, kad toks atsitvėrimas nekenkia tautiniam reikalui? Šios tad įžvalgos ir šio kūrybinio ryžto mes ir tikimės sulauksią iš naujosios mūsų mąstytojų kartos.

KRIKŠČIONIS PASAULYJE

PASAULIŠKIO VAIDMUO IŠGANYMO ISTORIJOJE

„Namai, kuriuos statyti noriu, bus didžiuliai. Nes mūsų Dievas yra didesnis už visus dievus. Tik kas galėtų pastatyti Jam namus? Juk dangų dangūs Jo neaprėpia".
2 Kr 2, 4—5

Kanados Toronte kuriamai

LIETUVIŲ SODYBAI ANAPILIS

Šią knygą kaip krikščioniškąją paskatą skiria

Autorius

„Kaip džiugu, kad man sako: Netrukus žengsime į Viešpaties Namus! Jau tavo vartuose mūs kojos stovi, Jeruzale... Teviešpatauja taika tavo sienose ir ramybė tavo rūmuose".
Ps 121, 1—2, 7

PRATARTIS

Ši knyga turi savo istoriją tiek atsiradimo, tiek turinio atžvilgiu.

1. Šv. Jono Krikštytojo parapijai Toronte minint įsikūrimo trisdešimtmetį (1928—1958), jos klebonas kun. Petras Ažubalis panūdo „tą kuklią sukaktį", kaip jis pats sako, „užakcentuoti kokiu nors kultūriniu ženklu", pavyzdžiui, išleidžiant „kurio nors lietuvio autoriaus veikalą" (laiškas 1958 m. birž. 27 d.). Tokiu autoriumi buvau numatytas ašen ir paklaustas, ar nesutikčiau duoti ką nors „iš turimųjų rankraštyje veikalų arba extra parašyti" (t. p.). Kun. P. Ažubalio laišką pergyvenau kaip džiugią prošvaistę, nes joje atsiskleidė reikšminga pastanga neišsemti mūsųjų sukakčių pamaldomis bažnyčioje, minėjimais salėje ir vaišėmis viešbutyje, bet įtvirtinti jas pastovesniu kultūriniu įnašu tarsi dvasiniu paminklėliu. Todėl į aną paklausimą atsiliepiau teigiamai, pasiūlydamas parašyti studiją, nagrinėjančią krikščionies padėtį pasaulyje. Mano pasiūlymas buvo kun. P. Ažubalio ir kitų, su kuriais jis tarėsi, priimtas, ir man buvo įtaigota „reikalą vesti iki galo" (laiškas 1958 m. liepos 25 d.). Be abejo, visi žinojome, kad pačiais sukaktiniais metais knyga nebegalėjo būti nei parašyta, nei juo labiau išleista, nes ji tebebuvo tuo laiku tik idėja ir tik keletas palaidų apmatų. Vis dėlto atrodė, kad ligi 1959 m. pabaigos ji išvysianti pasaulį.

Deja, Apvaizda lėmė kitaip. 1959 m. kovo mėn. buvau pakviestas palikti Freiburgo / Br. universitetą ir keltis į Muensterio / W. universitetą. Pats persikėlimas įvyko tik rudenį. Tačiau daugybė su juo susijusių painiavų, kažkokia kaip tik tuo pačiu metu prikibusi kepenų negalia, neįprastos sąlygos naujoje vietoje padarė, kad man

reikėjo visas jėgas sutelkti į akademinį darbą, kurio Muensteryje atsirado dvigubai daugiau negu Freiburge. Tuo būdu šv. Jono Krikštytojo parapijai duotas pažadas liko laiku neištesėtas. Tačiau kun. P. Ažubalis nuostabiai kantriai lūkuriavo, man vis pabrėždamas, esą jo ryžtas išleisti knygą nėra praėjęs, ir kai tik aš galėsiąs, jis mielai atgaivinsiąs pirmykštį savo sumanymą. O aš negalėjau ilgai, labai ilgai... Augą įsipareigojimai universitete, įvairūs iš pašalio einą neatidėtini uždaviniai, galop netikėtai mane ištikusi širdies liga nustūmė ano pažado įvykdymą ligi pat pastarųjų metų.

Bet štai dabar jis virto tikrove. Ir tai kaip tik tuo metu, kai šv. Jono Krikštytojo parapija Toronte, kun. P. Ažubalio žodžiais tariant, „po 25-rių emigracinio gyvenimo metų eina ne žemyn, bet kyla aukštyn" (laiškas 1972 m. bal. 11 d.): ji keliasi naujon vieton, statydinasi naują bažnyčią, naują salę ir pagyvenusiems mūsų tautiečiams poilsio namus. Visas parapijos gyvenimas įgyja naują veidą. Todėl ir ši knyga, pradžioje skirta šv. Jono Krikštytojo parapijos *praeičiai* minėti, dabar virsta tos pačios parapijos *ateičiai* skatinti. Ji nori būti dvasine plytele didžiajai parapijos statybai; plytele, kurią įmūrina uolusis šios parapijos vadovas kun. P. Ažubalis *kaip klebonas* ir „Krikščionis gyvenime" *kaip leidėjas*. Jiems abiem priklauso nuoširdi mano padėka, o visiems šv. Jono Krikštytojo parapijos nariams — viltingas didžios sėkmės linkėjimas įkurti Toronte atnaujintą lietuviškai krikščioniškosios dvasios židinį.

2. Turinio atžvilgiu knygos pavėlavimas buvo laimingas ta prasme, kad tuo tarpu (1962—1965) įvyko II Vatikano susirinkimas, atvėręs visiškai naujų akiračių krikščionies padėčiai pasaulyje suprasti bei vertinti. Tiesa, pasauliškio klausimas jau buvo išniręs ir žymiai anksčiau. Bet jo sprendimas vis tebebuvo labai nedrąsus ir net neaiškus (plg. Yves M. J. Congar). Tik II Vatikano susirinkimas pateikė šiam sprendimui ne vien gairių, bet ir gausybę medžiagos, kuri šion knygon ir buvo įausta. Net būtų galima teigti, kad krikščionis pasaulyje yra buvusi viena iš pačių pagrindinių Susirinkimo temų, nes jos ištakų jausti visų kitų temų svarstymuose. Štai kodėl, Susirinkimui dar tebevykstant, man ir parūpo pajudinti pasauliškio reikalą mūsų spaudoje, paskelbiant straipsnį „Trys klausimai dvasiškijai" („Aidai", 1965,

Nr. 8, p. 355—359), kuriuo buvo ieškota atsakymo į tris dalykus: 1) kas apsprendžia pasauliškių vietą bei vaidmenį Bažnyčioje, 2) kame glūdi pasauliškių apaštalavimo šaltinis ir 3) kaip santykiauja pasauliškiai su dvasiškiais. Šiuo straipsniu buvo norėta sueiti pokalbio su mūsų dvasiškija pagal G. Philipso principą: „Bažnyčia nori suaugusiųjų, o ne vaikų, kuriuos ji turėtų globoti". Tad ir buvo siekta, kad susisėstume „prie bendro stalo kaip suaugusieji su suaugusiaisiais išsiaiškinti bei susitarti" (p. 359).

Pokalbis betgi neišsivystė. Į minėtą straipsnį atsiliepė tik du dvasiškiai: kun. Petras Celiešius (plg. „Draugas", 1965, Nr. 296 ir 301) ir kun. Vytautas J. Bagdanavičius (plg. „Laivas", 1966, Nr. 2—8) — galimas daiktas, todėl, kad anuo metu dar nebuvo paskelbtas II Vatikano susirinkimo dekretas „Apostolicam actuositatem", skirtas specialiai pasauliškių klausimui. Nuosekliai tad anuose abiejuose atoliepiuose ir išėjo aikštėn dar senoji nuotaika: iš vienos pusės, stiprus teisinis polinkis (P. Celiešius), iš kitos — politinis dvasiškių užgožėjimas pasauliškiais, sudaręs hierarchijai nemaža sunkenybių ir iškreipęs net paties pasauliškio vaidmenį (V. J. Bagdanavičius). Abu straipsniai buvo gera proga manuosius klausimus dar sykį iš pagrindų permąstyti, nors dėl prasidėjusios ligos aš ir neįstengiau savų minčių paskelbti kaip atsakymo ir tuo pratęsti jau pradėtą pokalbį. Užtat dabar ši knyga yra sykiu ir *atsakymas*, ir pokalbio *tęsinys*.

Knygos pagrinduose slypi įsitikinimas, kad krikščionies pasaulyje klausimas gali būti tinkamai suprastas ir vaisingai išspręstas tik tada, kai į pasauliškį žiūrėsime kaip į pačios Bažnyčios pašvęstąjį ir pasiųstąjį — tačiau ne specialioms bažnytinėms pareigoms, o *pasaulinėms tarnyboms*. Pasauliškio pasiuntinybė yra sakralinė: ji veda mus į pasaulio kaip Viešpaties kūrinio gyvenimą ir čia atskleidžia tikrąją pasauliškio veiklos esmę. Ne veržimasis į bažnytines vietas bei rangus sudaro pasauliškio uždavinį, bet pasilikimas pasaulyje ir šiojo pašventimas, vykdant jo kasdienoje kūriniškąją būties tiesą, gėrį ir grožį, vadinasi, imantis kultūrinės kūrybos visu jos plotu. *Istorinis pasauliškių klystkelis yra ne tas, kad jie šimtmečiais nėjo bažnytinių tarnybų, bet tas, kad jie nesuvokė pasaulinių tarnybų bažnytiškumo ir jų reikšmės Dievo karalystėje*. Šio įsitikinimo vedamas aš ir sklaidau pa-

sauliškio sąvoką kaip sakralinę, atmesdamas visas kitas jo sampratas, kurios norėtų jame regėti profaninę būtybę. Nuosekliai tad visas mano dėmesys yra sutelktas į pasaulinių tarnybų sakrališkumą ir jų reikšmę išganymo istorijai, taip kad ši knyga savo esmėje yra ne kas kita, kaip kultūrinės krikščionio veiklos arba net ir pačios *kultūros teologija*.

Antanas Maceina

Muensteris,
1972 m. birželio 24 —
Šv. Jono Krikštytojo šventės — dieną

Pirmas skyrius

PASAULIŠKIO PROBLEMA

Kas yra pasauliškis? Pirmu požiūriu atrodo, kad tai visiškai nereikalingas klausimas. Visi juk žinome, kad pasauliškis yra žmogus, atsidėjęs pasaulio reikalams ir sergąs jo rūpesčiais, padarydamas juos savos būties turiniu. Tai žmogus, kurio būsena pati savyje yra pagrįsta pasauliu ir kitų suvokiama, žiūrint į ją iš pasaulio pusės. Pasauliškio sąvoka atrodo esanti savaime aiški. Giliau betgi pasvarsčius, šis aiškumas nyksta. Ar buvimas pasaulyje iš tikro yra pasauliškiui būdingas ir išreiškia jo esmę? Juk tai sąvoka, susidaryta, kaip sakėme, žiūrint į tikintįjį iš pasaulio pusės. Bet kaip tik todėl ir kyla abejonių. Ar gali krikščionies būsena iš viso būti pagrįsta pasauliu, kurio „išvaizda praeina" *(1 Kor 7, 31)*? Ar galima šią būseną svarstyti taip, tarsi ji vyktų šalia Bažnyčios? Kitaip tariant, ar pasauliškis iš tikro yra profaninė sąvoka, kaip tai mums įtaigoja jau pats jo pavadinimas?

Žodžio „laikós" (laicus, pasauliškis) Naujasis Testamentas niekur nevartoja. Užtat jis vartoja žodį „laós", reiškiantį Dievo Tautą kaip priešingybę pasaulio tautai (éthne). Šia Dievo Tauta visų pirma yra buvęs Izraelis kaip „kunigų karalija" ir „šventoji tauta" *(Iš 19, 6)*, o po Kristaus ja yra Bažnyčia kaip tikrasis Izraelis, pasiekęs garbę (plg. *Lk 2, 32; Rom 11, 23*) ir todėl taip pat esąs „karališkoji kunigystė" ir „šventoji tauta" *(1 Pt 2, 9)*. Kaip anksčiau izraelitus, išsklaidytus tarp egiptiečių ir todėl nesančius tauta, Jahvė išvedė į laisvę ir sukūrė *savą* tautą, taip dabar Kristus pašaukė krikščionis „iš tamsybių į savo nuostabią šviesą", taip ankštai sujungdamas juos su savimi ir vieną su kitu, jog jie, buvę „netauta", virto „Dievo Tauta" *(1 Pt 2, 9—10)*. Šie tad patys Dievo išva-

duotieji ir tarp savęs sujungtieji žmonės ir yra Naujojo Testamento vadinami „laós" vardu.

Jeigu nūn iš daiktavardžio „laós" pasidarytume būdvardį „laikós", tai jis reikštų žmogų, priklausantį anaiptol ne pasauliui, bet kaip tik anai Dievo Tautai, vadinasi, ypatingai sujungtą su Viešpačiu, jo pašauktą, išrinktą ir pašvęstą. Štai kodėl šv. Petras krikščionis ir vadina „dvasiniais namais", „išrinktąja gimine", „įsigytaisiais žmonėmis" *(1 Pt 2, 5—9)*, tai yra visiškai skirtingais nuo netikinčiųjų, kurie irgi gyvena pasaulyje ir juo rūpinasi. Kitaip tariant, pasauliškis (laikós, laicus) bibline prasme būtų ne tas, kuris yra ypatingai susijęs su pasauliu, bet priešingai, kaip tik tas, kuris yra ypatingai surištas su Dievu kaip jo tautos narys. *Biblinė pasauliškio samprata yra priešinga nusistojusiai dabartinei jo prasmei.* Mes manome, esą pasauliškį reikia suprasti ryšium su *pasauliu*, tuo tarpu Naujasis Testamentas jį supranta ryšium su *Dievu*. Ir kol šio ryšio į pasauliškio sampratą neįjungiame, tol anas aukščiau minėtas aiškumas lieka apgaulingas, nes jis kaip tik pridengia tai, kas pasauliškiui iš tikro yra esminga, būtent: *būti Viešpaties įsigytuoju žmogumi.*

Čia tad ir slypi pasauliškio problemos painumas: pasauliškis *gyvena ir veikia* iš tikro pasaulyje, tačiau jis negali būti *suprastas* atsiremiant į pasaulį. Tai dabar kaip tik ir mėginsime nušviesti apžvelgdami: 1) pasauliškio santykius su dvasiškiu, išsivysčiusius istorijoje, dialektiniu būdu, ir 2) pasauliškio esmės aptarimus bei šios esmės ieškojimus.

1. DVASIŠKIO IR PASAULIŠKIO DIALEKTIKA

a. Savaimingos vienybės tarpsnis

Šventraščio tyrinėtojai sutardami teigia, kad pirminės Bažnyčios bendruomenėje ryškaus skirtumo tarp dvasiškio ir pasauliškio nebuvę jaučiama [1]*. Naujasis Testamentas niekur nevartojąs ne tik žodžio "pasauliškis", bet taip pat nė žodžio "kunigas" (hiereús) šventyklos tarno prasme. Laiške žydams randame tik žodį "arkikunigas" (archihiereús) arba, kaip lietuviškai verčiame, „vyriau-

* Išnašos knygos gale.

siasis kunigas", taikomą Kristui, kuris šiuo vardu esąs pavadintas paties Dievo (plg. *Žyd 5, 10*) kaip turįs „amžinąją kunigystę" *(2, 17)* ir todėl esąs vienintelis „Naujosios Sandoros tarpininkas" *(9, 15)*. Dar daugiau: jeigu Kristus būtų žemėje, tai, pasak laiško autoriaus „jis net nebūtų kunigas", vadinasi, *aukotojas*, „nes čia jau yra tokių, kurie atnašauja dovanas" *(8, 4)*. Izraelitinio pobūdžio auka yra Kristaus nereikalinga. Todėl Kristus žemiškojo savo gyvenimo metu nė neaukojo, vadinasi, nevykdė savo kunigystės „svetimu krauju" *(9, 25)*: šis kraujas juk jau ir taip gana gausiai tekėjo Jeruzalės šventyklos kieme. Ką tad naujo būtų galėjęs duoti Kristaus aukojimas, jeigu jis būtų buvęs tik paukščių pjovimas ar galvijų skerdimas? Visai kas kita yra betgi tuo atveju, kai Kristus, sėdęs „Didenybės sosto dešinėje" *(8, 1)*, „vieną kartą už visus" įėjo „į patį dangų" ir tuo pagrindė „amžiną atpirkimą" *(9, 12)*. Izraelio kunigas maldavo Dievą „ožių ir veršių krauju" *(9, 12)*, tuo tarpu Kristus paaukojo „pats save" *(7, 27)*. Užtat dabar ir nebereikia aukų kartoti, nes Kristus tai atliko iš sykio visiems amžiams (plg. *9, 25—26*). Nebereikia nė svetimo kraujo, nes Kristus jį pakeitė savuoju, nepalyginamai labiau apvalančiu žmogų negu „jaučių kraujas ir karvės pelenai" *(9, 13)*. Kaip anksčiau Kristus buvo nereikalingas izraelitų aukoms, taip dabar izraelitų aukos pasidarė nebereikalingos Kristui. Jo auka dangiškojo Tėvo akivaizdoje užbaigė visas kitas aukas tobuliausiu būdu.

Čia tad ir glūdi krikščioniškosios aukos ir krikščioniškosios kunigystės savotiškumas. Krikščionių kultas anaiptol nėra Izraelio kulto tęsinys, nes Krikščionybėje nėra jokios kitos aukos, kaip tik Kristaus auka. Krikščionybėje nėra nė kito kunigo, vadinasi, aukotojo, kaip tik Kristus. „Kristaus kunigystė,— sako vokiečių dogmatikas W. Kasperas,— nereikalauja būti nei pratęsta, nei papildyta kitais žmogiškaisiais kunigais. Ji yra kiekvienos kunigystės atbaiga. Kristus yra kunigystės galas. Todėl jis ir yra vienintelis Naujosios Sandoros kunigas. Tai jis krikštija, konsekruoja, skelbia ir valdo Bažnyčią" [2]. Po Kristaus tiek kultas, tiek kunigystė yra galimi tik kaip Kristaus aukos ir Kristaus kunigystės *sudabartinimas*, vadinasi, vienos ir tos pačios Kristaus aukos perkėlimas į *mūsąją dabartį* sakramentiniu būdu. *Senosios Sandoros* auka ir kunigystė buvo Kristaus aukos ir kunigystės *ženklas* (plg. *Žyd 9, 8—11*). Naujosios Sandoros auka ir kuni-

gystė yra Kristaus aukos ir kunigystės *tikrovė*. Lūžis esminis ir neatgręžiamas. Šį tad lūžį Laiško žydams autorius kaip tik ir nori neišdildomai įbrėžti krikščionių sąmonėn.

Šis lūžis yra ir pagrindas, kodėl Naujasis Testamentas taip stropiai vengia vadinti „kunigais" tuos žmones, kurie krikščioniškoje bendruomenėje vykdo tam tikras tarnybas. Tuo norima iš vienos pusės pabrėžti Kristų kaip vienintelį Kunigą ir Dievo Tautą kaip vienintelę karališkosios kunigystės nešėją (plg. *1 Pt 2, 9*), iš kitos — atsieti krikščionių tarnybininkus tiek nuo Izraelio, tiek nuo stabmeldžių kunigijos. Naujasis Testamentas vadina krikščionių tarnybininkus įvairiais, tačiau vis *profaniniais* vardais: užvaizdomis (episkopoi), seniūnais (presbyteroi), tarnais (diákonoi). Visi šie vardai vėliau buvo tiek persunkti sakraline prasme, jog šiandien mums nė į galvą neateina, kad jie būtų galėję būti paimti iš pasaulinės ano meto kasdienos, o ne iš religinės izraelitinės ar stabmeldiškosios srities. Tačiau taip iš tikro yra [3]. „Vyskupu gali būti vadinamas kiekvienas, kuris ką nors prižiūri: valdžios vietininkas, policijos valdininkas, valsčiaus viršaitis, statybos vedėjas. Taip pat ir diakonas gali turėti daugybę prasmių: patarnautojas prie stalo, pasiuntinys, vairininkas, namų valdytojas. Krikščionimis tapusių žydų bendruomenėse užuot vyskupų ir diakonų randame presbiterius: tai iš žydų santvarkos paimtas bendruomenės seniūno titulas" [4]. Visi šie pavadinimai yra „nekultiniai ir nesakraliniai" (t. p.). „Visų jų prasmėje pirmoje eilėje išeina aikštėn pareiga vadovauti bendruomenei" (t. p.). Žodis „kunigas" (hiereús, sacerdos, pontifex) pasirodo tik 2—4 šimtm. krikščionių (Tertuliano, Ipolito, Eusebijo) raštuose [5], vadinasi, tada, kai Naujojo Testamento kunigystė jau buvo nusistojusi, tikrai suvokta ir todėl nebegalėjo būti tapatinama su Izraelio kunigyste.

Ar anie pradinės Bažnyčios tarnybininkai — užvaizdos, seniūnai, tarnai — buvo pašvęsti, vadinasi, *dvasiškiai?* Daugeliu atvejų — *taip,* nes Naujasis Testamentas ne kartą kalba apie rankų uždėjimą prieš skiriant atskirus asmenis tai ar kitai pareigai. Apaštalai „melsdamiesi uždėjo rankas" *(Apd 6, 6)* ant pirmųjų diakonų, kad šie tarnautų našlėms „prie stalų" *(6, 2).* Antiochijoje pačios Šv. Dvasios buvo išskirti iš „pranašų ir mokytojų" *(Apd 13, 1)* Saulius ir Barnabas meldžiantis ir dedant „ant jų rankas" *(13, 3).* Timotiejus buvo Pauliaus paskirtas vyskupu irgi

„rankų uždėjimu" *(1 Tim 4, 14; 2 Tim 1, 6)*. Pauliaus įspėjimas tam pačiam Timotiejui „rankų niekam veikiai" neuždėti *(1 Tim 5, 22)* taip pat liudija, kad atskirų asmenų pašventinimas kai kieno buvo vykdomas gal net per skubiai, neištyrus tikros jų vertės. Vargu tad ar galima teigti, kaip tai šiandien mėginama, esą vėliau išryškėję bažnytinės hierarchijos laipsniai — vyskupai, kunigai ir diakonai —„nėra pagrindinė, o tik pagalbinė Bažnyčios sąranga", priklausanti jos „žmogiškajai pusei" [6]. Juk rankų uždėjimas buvo anaiptol ne koks nors sociologinis požymis, bet „Dievo malonė" *(2 Tim 1, 6)*, kurios nevalia laikyti menkniekiu, kaip tai Paulius rašo Timotiejui (plg. *1 Tim 4, 14*). *Rankų uždėjimas buvo pačios Šv. Dvasios veiksmas.* Paulius, atsisveikindamas Mileto krikščionių vyresniuosius, tai aiškiai pabrėžia: „Žiūrėkite patys savęs ir viso būrio, kuriame Šventoji Dvasia pastatė jus vyskupais valdyti Dievo Bažnyčios" *(Apd 20, 28)*. Kitaip tariant, vyskupo pareigų gavimas eina ne iš apačios, bet iš viršaus, iš paties Dievo ir todėl pastato žmogų bendruomenės priekyje. Nepaisant, kad pirminė bažnytinė bendruomenė buvo stipriai pergyvenama kaip Dievo Tauta, pažymėta „šventąja kunigyste dvasinėms aukoms aukoti" *(1 Pt 2, 9)*, joje buvo vis dėlto asmenų, pašauktų ypatingai tarnybai ir šiai tarnybai pašvęstų. Šalia minios pasauliškių, bent kai kurie buvo tikrai dvasiškiai. Šį klausimą, atrodo, teisingai išreiškia W. Trillingas: „Bažnyčios pradžios vaizdas rodo mums štai ką: šalia to, kad visi buvo lygiai kartu (Miteinander) tikėjime, bendrame pašaukime ir viltyje, buvo taip pat ir stovinčiųjų priešais kitus (Gegenueber). Buvo asmenų, gavusių ypatingą paskirtį, kurios nebuvo gavę kiti lygiu būdu" [7]. Šiuos asmenis dabartine kalba mes ir vadiname *dvasiškiais*. Dvasiškių buvimas pradinėje Bažnyčioje yra neabejotinas.

Iš kitos pusės, Naujasis Testamentas, kaip sakyta, nevartoja nė žodžio „pasauliškis", kuris reikštų ypatingą atsidėjimą pasauliui. Pradinėje Bažnyčioje šitokia pasauliškio samprata vargu ar iš viso buvo galima atsimenant, kaip stipriai pirmieji krikščionys gyveno eschatologine nuotaika ir kaip primygtinai Paulius pabrėžė, kad „laikas yra trumpas" ir kad todėl tie, kurie „turi žmonas", gyventų taip, „lyg kad jų neturėtų"; tie, „kurie verkia", kad jaustųsi taip, „lyg neverktų"; kurie turtingi, kad pergyventų savo padėtį taip, tarsi „nieko neturėtų"; apskritai kad tie, „kurie naudojasi šiuo pasauliu", elgtųsi taip,

„kaip kad juo nesinaudotų" *(1 Kor 7, 29—31)*. Apibrėžti pasauliškį kaip žmogų, ypatingai susijusį su pasauliu, ano meto sąlygomis buvo galima tik stabmeldžio, bet ne krikščionies atveju. Šia prasme tam tikras *atstumas* nuo pasaulio buvo lygus tiek pašvęstajam, tiek nepašvęstajam, tiek dvasiškiui, tiek pasauliškiui. Nes visi juk yra išgelbėti Kristaus krauju, visi gavę Šv. Dvasią, visi dalyvauja Duonos laužyme, skelbdami „Viešpaties mirtį iki jis ateis" *(1 Kor 11, 26)*. Pradinėje Bažnyčioje vyravo, kaip pastebi W. Trillingas, „pagrindinė visų vienybė" (p. 297) ir „pagrindinė visų lygybė"[8]. Tiesa, anuose dvasiniuose namuose, kuriais šv. Petras vadina krikščionis, reikia eiti daugybę pareigų: juose „dovanos yra įvairios", „patarnavimai yra įvairūs", „veiksmai yra įvairūs"; vienam duodama „išminties kalba", kitam —„žinojimo kalba", kitam —„gydymo dovana", kitam —„stebuklų darymas" ir t. t. *(1 Kor 12, 4—10)*. Iš viršaus žiūrint, Bažnyčia atrodo didžiai daugialypė. Esmėje tačiau visur veikia „ta pati Dvasia" ir „tas pats Viešpats", dalindami „kiekvienam kaip nori" *(12, 4—5)*. Pareigų bei tarnybų įvairumas anos pagrindinės vienybės bei lygybės neardo ir nesilpnina, „nes visi esame pakrikštyti vienoje Dvasioje, kad būtume vienas kūnas, ar tai žydai, ar pagonys, ar vergai, ar laisvieji" *(12, 13)*. Tai mintis, kuri šalia Kristaus kaip vienintelio Kunigo eina per visą Naująjį Testamentą ir esti kartojama įvairiais vaizdais: tautos, kūno, susirinkimo ir t. t.

Nuosekliai tad bet koks didžiavimasis turima tarnyba ar einama pareiga, bet kokia luomo sąmonė, bet koks kėlimasis aukščiau už savo brolį buvo laikomas pradinėje krikščionių bendruomenėje nusikaltimu anai pagrindinei vienybei ir lygybei. „Ką gi žydas turi viršaus?"— klausia Paulius ir atsako: nieko, nes „ir žydai, ir graikai visi yra po nuodėme" *(Rom 3, 1—9)*, vadinasi, visi reikalingi atpirkimo, kuriam įvykus „neturi vertės nei apipjaustymas, nei neapipjaustymas" *(Gal 6, 15)*. Ką gi reiškia laisvasis, palygintas su vergu? Taip pat nieko, nes Bažnyčioje nėra „vergo ir laisvojo", tik „visuose yra Kristus" *(Kol 3, 11)*. Ką gi reiškia kilmė ar turtas? Irgi nieko, nes „žemos padėties brolis tegu giriasi savo išaukštinimu, o turtingasis savo žemumu" *(Jok 1, 9—10)*. Tai tinka ir pašvęstiesiems Bažnyčios nariams. Nors jie ir yra pastatyti bendruomenės priekyje, tačiau neprivalo nuo jos skirtis tik todėl, kad *pašvęsti*. Priešingai, šventimai

tik dar labiau juos turi suartinti su jų ganomaisiais ir dar labiau įjungti juos į bendrą vienybę bei išreikšti bendrą lygybę. Paulius todėl ir rašo Timotiejui: „Senesnio žmogaus nebark, bet maldauk kaip tėvą; jaunesniuosius kaip brolius; seneles kaip motinas; jaunąsias kaip seseris visu skaistumu. Gerbk našles, kurios yra tikrai našlės" *(1 Tim 5, 1—3)*. Žmogiškoji Dievo tautos nario padėtis esąs mastas dvasiškio santykiui su pasauliškiu. Vyresnis amžiumi pasauliškis esąs vertas vyskupo pagarbos, jei šis yra jaunesnis (Timotiejus, kaip žinome, buvo gana jaunas; plg. *1 Tim 4, 12*). Apskritai vyskupas turįs jaustis ne kaip viršininkas pasauline prasme, kuris įsakinėja, bet kaip vienos ir tos pačios šeimos narys, kuris skelbia, įspėja, pataria, prašo, maldauja.

Šitaip nusistatę apaštalai, nors ir būdami paties Kristaus tiesiog pašaukti, pašvęsti ir pasiųsti, jau iš pat pradžios rinkosi savo bendradarbiais bei padėjėjais *pasauliškius* — vyrus ir moteris. Kristui įžengus į dangų, jie laukė Šv. Dvasios Jeruzalėje, suėję į „aukšto kambarį" „kartu su moterimis, su Jėzaus motina Marija ir su Jo broliais" *(Apd 1, 13—14)*. Tai buvo ištisas būrys „arti šimto dvidešimties žmonių" *(Apd 1, 13—14)*, ir Šv. Dvasia nužengė „ant kiekvieno iš jų" *(2, 3)*. Čia nebuvo padaryta jokio skirtumo tarp apaštalų ir paprastų tikinčiųjų. Mūsų klausimui yra būdingas ir kitas pavyzdys. Kilus Palestinoje krikščionių persekiojimams po Stepono nužudymo, kai kurie iš jų „nuvyko iki Finikijos, Kipro ir Antiochijos", tačiau „jie niekam daugiau neskelbė mokslo, kaip tik žydams" *(Apd 11, 19)*. Betgi tarp jų „buvo kipriečių ir kirėniečių, kurie, atvykę į Antiochiją, kalbėjo taipojau graikams ir skelbė Viešpatį Jėzų" *(11, 20)*. Jų skelbimas buvo sėkmingas, ir „didelis skaičius įtikėjo" *(11, 21)*. Kai ši žinia pasiekė Jeruzalės bendruomenę, „išsiųsta į Antiochiją Barnabas" *(11, 22)*, matyt, kad patikrintų gandus ir pažiūrėtų, kas ten iš tikro darosi. „Pamatęs Dievo malones, jis džiaugėsi ir ragino visus savo širdies nusistatymu pasilikti Viešpatyje" *(11, 23)*. Kas buvo šie kipriečiai ir kirėniečiai, apaštalavę tarp graikų? Aiškaus atsakymo neturime. Bet tai, kad buvo pasiųstas Barnabas, rodo, jog anie apaštalautojai veikė *savu nusistatymu*, vadinasi, nebuvo apaštalų nei pasiųsti, nei pašvęsti. Bendro tikėjimo sąmonė ragino juos nenutylėti Kristaus graikams, taip kad jie buvo pirmieji, kurie Antiochijoje įkūrė krikščionių bendruomenę. K. H. Schelke

tvirtina, kad ir Laodikėjos, Pergamo, Efezo apylinkėse krikščioniškųjų bendruomenių grindėjai buvo pasauliškiai. „Jie buvo iš sykio Evangelijos pasiuntiniai ir mokytojai, o vėliau naujų bendruomenių viršininkai ir sielovadžiai" [9]. Galimas daiktas, kad, atvykus apaštalams ar jų pasiųstiesiems, kaip Antiochijos atveju Barnabui, šie pasauliškiai būdavo pašvenčiami rankų uždėjimu: tai aiškiai matyti Listrijoj ir Ikonijoj, kai Paulius ir Barnabas, „pastatę jiems kiekvienoje Bažnyčioje kunigų ir pasimeldę su pasninku", išvyko toliau *(Apd 14, 22)*. Tačiau pradinis daugelio krikščioniškųjų bendruomenių steigimas ir joms vadovavimas buvo ne vienu atveju pasauliškių rankose. Todėl kaip neabejotina, kad pradinėje Bažnyčioje buvo dvasiškių, taip lygiai neabejotina, kad toje pačioje Bažnyčioje buvo gana gyvas ir pasauliškių apaštalavimas.

Maždaug tas pat tinka ir moterų veiklai. Moterų vardų yra pilnas Naujasis Testamentas, ypač Pauliaus laiškai. Sakysime, jis mini „mūsų seserį Febę", esančią „Kenkrų Bažnyčios" tarnyboje *(Rom 16, 1)*; jis sveikina „Mariją, kuri daug darbavosi Viešpatyje" *(16, 6)*, taip pat Trifeną, Trifosą ir Persidę, kurios visos trys „darbuojasi Viešpatyje" *(16, 12)*, ir Nerėjo „seserį Olimpiadą" *(16, 15)*; jis prašo Evodiją ir Sintichę „būti vienodos nuomonės Viešpatyje. . , nes jiedvi su manimi darbavosi Evangelijai drauge su Klemensu ir kitais mano padėjėjais" *(Fil 4, 2—3)*. Būdinga, kad ryšium su šiomis moterimis Paulius nuolatos pabrėžia jų darbavimąsi Evangelijai arba, mūsų dienų kalba kalbant, *apaštalavimą*. Kokios rūšies šis moterų apaštalavimas yra buvęs, vargu ar galėtume šiandien atsakyti visai tiksliai. Betgi Evodijos ir Sintichės darbavimasis drauge su Klemensu ir kitais Pauliaus padėjėjais sakyte sakytų, kad didelio skirtumo tarp pasauliškių vyrų ir moterų kažin ar tuo metu yra buvę. Tai reikštų, kad ir moterys ne sykį skelbė Evangeliją ir mokė stabmeldžius Išganytojo Naujienos. Tai patvirtina ypač Priskilės ir jos vyro Akvilo pavyzdys. Kai į Efezą atvyko „vienas žydas, vardu Apolas", gerai pažįstąs Šventraštį, bet tik apgraibomis girdėjęs apie Jėzų, nes „žinojo tik Jono krikštą", tai „Priskilė ir Akvilas pasiėmė jį pas save ir tiksliau jam išaiškino Viešpaties mokslą" *(Apd 18, 24—26)*. Vargu ar galima būtų manyti, kad jį mokė tik vienas Akvilas, tuo labiau kad šią porą Paulius mini ne vienu atveju, vadindamas ją „mano du padėjėju Jėzuje Kristuje" *(Rom 16, 3)* ir kalbėdamas apie jų „namų bažnyčią"

(1 Kor 16, 19). Pabrėždamas, esą jis turįs „teisės vestis drauge su savimi moteriškę seserį kaip ir kiti apaštalai" *(1 Kor 8, 5),* Paulius čia greičiausiai ir turi galvoje moteris kaip padėjėjas ne tik kasdienos reikalams aprūpinti, bet ir Evangelijai skelbti [10].

Dvasiškių ir pasauliškių santykiai pradinėje krikščionybėje buvo tad, kaip matome, pažymėti ankšta vienybe: jie buvo tarsi ana paties Išganytojo minima „į gerą žemę" kritusi sėkla *(Lk 8, 8),* kurioje jau glūdėjo ištisas būsimojo augalo pavidalas, tik dar neišsiskleidęs. „Skirtumo tarp dvasiškių ir pasauliškių bažnytinio luomo prasme nematyti niekur nė pėdsakų. Priešingi teiginiai yra arba klaidingi, arba kilę iš jau iš anksto susidaryto nusistatymo" [11]. Tai anaiptol betgi nereiškia, kad nebuvo skirtumo tarp pašvęstojo ir nepašvęstojo krikščionies. Šis skirtumas buvo aiškus, bet jis nebuvo *socialiai* susiklostęs bažnytinėje kasdienoje. Pašvęstieji nesijautė rankų uždėjimu atsieti nuo nepašvęstųjų, o nepašvęstieji nesibijojo imtis tokių tarnybų, kurios vėliau buvo patikėtos tik pašvęstiesiems. Visa buvo dar tik pradinis garstyčios grūdelis, kuriam tačiau buvo skirta išaugti į plačiašakį medį (plg. *Lk 13, 19).* Bažnyčia juk nėra kažkoks jau iš pat pradžios užbaigtas vienetas, turįs aiškias lytis ir pastovią sąrangą. Ne! *Bažnyčia yra augąs vienetas,* kuriame iš sykio net neregėti jo būsimojo pavidalo. O vis dėlto šis pavidalas jame tikrai glūdi, kaip, pavyzdžiui, ąžuolo pavidalas tikrai glūdi gilėje. Bažnyčios istorijoje neatsiranda nieko iš esmės naujo, ko nebūtų buvę aname garstyčios grūdelyje. Bet ir šis grūdelis neguli žemėje neveiklus: jis auga ir didėja, skleidžiasi ir įvairėja, nes kitaip sudžiūtų ir sunyktų (plg. *Lk 8, 6—7).* Tai dėsnis, apsprendžiąs tiek Bažnyčios mokslą, tiek jos liturgiją, tiek galop ir jos sąrangą. Visose Bažnyčios gyvenimo srityse pradžioje regime tik sėklą, o vėliau, praslinkus amžiams, jau išsišakojusį medį. Šis sėklos — medžio dėsnis valdo ir dvasiškio bei pasauliškio santykius istorijoje. Ir jie skleidžiasi bei įvairėja, nes skleidžiasi bei įvairėja tiek hierarchinė ano garstyčios grūdelio užuomazga, tiek Dievo Tautos sąmonė bei jos dalyvavimas visuotiniame Bažnyčios pašaukime.

b. Dvasiškių ir vienuolių skleidimasis

Jau antrojo šimtmečio pradžioje aiškiai matyti, kaip dvasiškijos užuomazgos pradeda šakotis ir kaip šios šakos vis labiau virsta socialiniais pavidalais [12]. Bažnytinių vyresniųjų pareigos pradinėje krikščionių bendruomenėje buvo, kaip sakėme, gana mišrios ir nebūtinai susietos su Kunigystės sakramentu. Dabar šis mišrumas nyksta. *Vyskupas* virsta aukščiausiu ir vieninteliu vyresniuoju (monárchos), nebeturinčiu šalia savęs kitų vyresniųjų, o tik padėjėjus. Jam priklauso Eucharistijos šventimas, krikštijimas, atgailų skyrimas ir Moterystės sakramento ryšys. Tikintieji yra su juo susiję malda ir klusnumu. Vyskupo tarnybos kilmė yra dieviška, todėl jam priešintis reiškia priešintis Kristui. Vienos bendruomenės vyskupas veikė betgi ne skyrium pats vienas, o palaikė nuolatinius ryšius su kaimyninių bendruomenių vyskupais ir jautėsi esąs atsakingas už visą Dievo Bažnyčią. Mūsų dienomis taip karštai trokštamas vyskupų kolegialumas anuo metu buvo savaime suprantamas dalykas. Imperatoriaus Konstantino suteikta laisvė krikščioniškajai religijai iškėlė vyskupo tarnybą bei jo rangą ligi pat viršūnės: vyskupai tapo krikščionių teisėjais net ir pasauliniuose reikaluose, įsigijo žemių, apsprendė savo valdinių socialinę padėtį (suteikti vergui laisvę buvo galima tik vyskupo akivaizdoje), nekalbant jau apie tikėjimo tiesų skelbimą, kuris, gresiant erezijoms ir schizmoms, darėsi vis reikšmingesnis. Visuotinį Nikėjos susirinkimą (325), kuriame buvo pasmerktas arijonizmas, neigęs Kristaus dieviškumą, reikia laikyti galutiniu vyskupo tarnybos išryškėjimu ir esmine jos išsivystymo atbaiga, nes čia pirmą sykį Bažnyčios istorijoje buvo viešai pabrėžta, kad tik vyskupai yra autentiški tikėjimo aiškintojai ir kad savo visuma jie neša Bažnyčios neklaidingumą. Nepaisant vėlesnių socialinių pakaitų vyskupų gyvenime — jų sulyginimas su kunigaikščiais, jų skyrimo priklausomybė nuo valdovų bei vyresniųjų,— vyskupo vaidmuo pačioje Bažnyčioje visą laiką pasiliko toks pat: vyskupas yra apaštalų įpėdinis, todėl nešioja savyje kunigystės pilnybę su visomis iš jos kylančiomis galiomis mokymo, pašventimo ir valdymo srityse. Užtat šv. Jonas Chrizostomas ir vadina vyskupą „tikinčiųjų pilnybe — pleroma fidelium". Ši pilnybė glūdėjo apaštaluose, o jiems mirus, perėjo vyskupams. Čia slypi ir pagrindas, kodėl ilgus amžius vyskupo skyrimas

ar rinkimas domino ne tik kitus vyskupus, bet ir pasauliškius, pradžioje visą bendruomenę, o vėliau bent jos pasaulinius valdovus, ir kodėl šis dėmesys taip stipriai atbunda mūsų dienomis.

Maždaug tuo pačiu metu skleidžiasi bei ryškėja ir *kunigų* tarnyba. Pradžioje, kaip sakyta, buvę bendruomenės seniūnai ir ne sykį pasauliškiai, trečiajame šimtmetyje kunigai tampa aiškiai *pašvęstaisiais vyskupo tęsiniais.* Sąmoningai čia naudojame žodį „tęsinys", nes žodis „padėjėjas" yra per siauras kunigo tarnybai. Mat didėjant krikščionių bendruomenėms skaičiumi ir plintant joms erdve, vyskupas nebegalėjo atlikti visų savo pareigų pats vienas. O išryškėjęs ir įsitvirtinęs monarchinis principas neleido, kad šalia vieno vyskupo jų būtų dar ir daugiau. Todėl vyskupas savo vietoje siųsdavo, ypač į kaimo bendruomenes, *kunigą,* gavusį galios švęsti Eucharistiją ir atleisti nuodėmes. Ne sykį šie kunigai ir pasilikdavo ten, kur atvykdavo: čia glūdi parapijų pradžia. Tačiau dažniausiai jie eidavo ten, kur būdavo reikalingi, nes krikščionys gyveno tuo metu išsisklaidę tarp stabmeldžių. Vadinamoji „diaspora" buvo tuomet normali krikščionių būsena. Todėl ir keliaujantieji kunigai (periodeutai) buvo irgi normalus reiškinys. Kiekvienu tačiau atveju jie veikė ne savarankiškai, bet kaip vyskupo atstovai; veikė tiek, kiek vyskupas jiems buvo suteikęs galios. Arčiau vyskupo esantieji kunigai paprastai būdavo jo *patarėjai* ir *jo teismo posėdininkai.* Šventimų metu jie uždėdavo rankas kartu su vyskupu ant švenčiamojo galvos. Nors bažnytinėje kasdienoje, kaip liudija istorikai, kunigo tarnyba vis dar buvo laikoma žemesne negu diakono, tačiau šios tarnybos kilnumas pats savyje darėsi vis ryškesnis, nes ji buvo vis labiau rišama su eucharistija ir nuodėmių atleidimu, vadinasi, su sakraliniais veiksmais pačia savo esme.

Vyskupo tikrieji ir tiesioginiai padėjėjai buvo *diakonai.* Jie vykdydavo gailestingumo darbus, ypač neturtingųjų atveju; jie valdydavo bažnytinį turtą, lankydavo bendruomenės narius ir informuodavo vyskupą apie bendruomenių gyvenimą. Jie buvo, kaip tuo metu būdavo sakoma, vyskupo „ausys ir burna". Dalyvaudami beveik visuose bendruomenės reikaluose, jie, be abejo, turėjo nemažos įtakos vyskupui bei jo sprendimams. Štai kodėl diakonų tarnyba kasdienoje ir buvo aukščiau statoma už kunigų tarnybą, kurią šie atlikdavo paprastai toli nuo

vyskupo ir kuri išsisemdavo dažniausiai sakraliniais veiksmais. Tuo tarpu diakonai ėjo savo tarnybą kasdieninėje plotmėje ir kaip tik čia išvystydavo savo galią. Iš tikro betgi diakonas šventimų atžvilgiu jau ir tuo metu buvo žemesnis už kunigą.

Įvairėjant bažnytinės bendruomenės reikalams, įvairėjo ir dvasiškių rangas. Jau trečiajame šimtmetyje šalia trijų pagrindinių Kunigystės sakramento laipsnių — vyskupo, kunigo ir diakono — yra žinomi ir žemesnieji laipsniai, kaip subdiakonas, akolitas, egzorcistas, lektorius ir ostiarijus. Jų uždavinys buvo arba patarnauti Mišių metu, arba eiti gailestingumo pareigas bendruomenėje, pav., egzorcistas globodavo psichinius ligonius. Visus šiuos žemesniuosius laipsnius teikdavo vyskupas, tačiau ne rankų uždėjimu, bet arba paprastu pavedimu, arba atitinkamo daikto įteikimu: lektoriui — evangelijų knygos, ostiarijui — bažnyčios raktų, akolitui — žvakės.

Pirmųjų tad trijų šimtmečių eigoje hierarchinės užuomazgos skleidimasis Bažnyčioje buvo baigtas. Paties Kristaus įsteigta apaštališkoji galia išsivystė į įvairias šakas ir įvairius pavidalus. Tai, kas pradinėje krikščionių bendruomenėje ne sykį buvo atliekama pasauliškių — Dievo žodžio skaitymas susiėjime, patarnavimas eucharistinės puotos metu, vargšų, našlių, ligonių priežiūra, surinktų aukų paskirstymas bei valdymas, šventyklos priežiūra,— dabar buvo įtraukta į dvasiškijos sritį: visiems šiems patarnavimams atsirado atskiri dvasiškio laipsniai bei rangai. Dvasiškija išsiskleidė tarsi didžiulis medis. Tiesa, ne viena jo šaka vėliau nudžiūvo. Visi žemesnieji laipsniai (ordines minores) kaip savarankiški dingo. Pastaraisiais laikais Bažnyčioje nebebuvo nei akolitų, nei egzorcistų, nei lektorių, nei ostiarijų savarankiškai šiuos laipsnius nešiojančių asmenų prasme. Jie liko tik simbolinis įvadas į kunigystę, tiesa, teikiamas seminaristams, bet neturįs jokios tikrovinės galios. Net ir subdiakonatas su diakonatu liko tik laiptai į kunigystę, irgi teikiami tik tiems, kurie Kunigystės sakramentą iš tikro nori priimti. Savarankiškų subdiakonų ir diakonų pastarųjų laikų Bažnyčia taip pat nebežinojo. Liko tik vyskupai ir kunigai, suėmę į save visa, kas anksčiau taip vešliai buvo išaugę. Hierarchinis Bažnyčios pavidalas suprastėjo, užtat jo galia sustiprėjo. Visos bažnytinio gyvenimo pareigos bei tarnybos susitelkė dvasiškijos rankose. Tai buvo pirmas kelias, kuriuo žengė dvasiškio ir pasauliškio išsiskyrimas

iš pradinės jų vienybės, iš vienybės kaip užuomazgos garstyčios grūdelyje, augančiame tiek Šv. Dvasios galia, tiek žemiškosios istorijos jėgomis.

Antras kelias buvo *asketų* iškilimas. Gyventi taip, kad žmoguje atsispindėtų Kristus tarsi paveikslas (plg. *Gal 4, 19*), kad žmogus galėtų apie save tarti: „Esu gyvas, tačiau nebe aš, bet yra gyvas manyje Kristus" *(2, 20)*, yra kiekvieno krikščionies idealas. Tačiau būdai šiam idealui siekti bei vykdyti gali būti labai įvairūs. Pagal pradinės Bažnyčios įsitikinimą, ryškiausiai atspindį Kristų *kankiniai*. Krikščionis, praliejęs kraują už Kristų, esąs tikroji jo panašybė, tikrasis jo nešėjas (christóphoros), nes už eucharistinės taurės Kraują jis atidavė Išganytojui savo kūno kraują (Kiprijanas), eidamas Dievo Avinėlio pėdomis į pat Golgotą. Todėl kankinyje Kristus ir šviečiąs pačiu tobuliausiu būdu. Štai kodėl Bažnyčia jau nuo pat pradžios vad. kraujo krikštą laikė lygiaverčiu vandens krikštui: nekrikštytas, bet nukankintas katechumenas esti nuplaunamas nuo bet kokios — tiek gimtosios, tiek asmeninės — nuodėmės ir čia pat pereinąs į palaimintąją būseną. Dar daugiau: kraujo krikštas kai kuriuo atžvilgiu net pralenkiąs vandens krikštą, nes, praliejus kraują už Kristų, dingstąs pavojus nuo jo atkristi (Kiprijanas). Nepaisant šių ypatingų savybių, kankinystė vis dėlto liko tik išimtis. Net ir smarkiausių persekiojimų metu tik dalelei krikščionių buvo skirta paliudyti Kristų savu krauju. Tuo tarpu į krikščioniškąjį tobulumą yra pašaukti visi (plg. *Mt 5, 48*). Todėl jau gana anksti pradėta pirminėje Bažnyčioje ieškoti tokių krikščionies gyvenimui būdų, kurie galėtų atstoti kankinystę sava verte — jeigu jau ir nevisiškai tolygiai, tai bent artimai, bent dvasiniu būdu. Sakysime, Aleksandrijos Dionisas laikė kankiniu tą krikščionį, kuris, maro metu tarnaudamas ligoniams, pats suserga ir miršta. Svarbiausia čia betgi yra tai, kad *kankinystė pradinės Bažnyčios buvo padaryta krikščioniškojo tobulumo mastu* ir kad todėl kiekvienas kitas tobulinimosi būdas turėjęs būti vienaip ar kitaip pažymėtas kankinio ženklu.

Pirmon eilėn — ir tai jau labai anksti — čia buvo pastatyta *mergystė:* nekaltybė ir skaistybė. Sekdami šv. Pauliaus patarimu „žmogui gera neliesti moteriškės" *(1 Kor 7, 1)*, nemaža krikščionių — tiek vyrų, tiek moterų — gyveno celibatiškai ir buvo vadinami „abiejų lyčių mergelėmis". Jau antrajame šimtmetyje šie celibatininkai su-

darė krikščionių bendruomenėse gana žymų skaičių ir įsigijo ypatingos pagarbos. Būdinga betgi, kad *iš bendruomenės jie nebuvo išsiskyrę*. Jie pasiliko savose šeimose ir dirbo savą darbą, neturėdami jokios organizacijos, jokių įstatų, jokio bendro gyvenimo būdo. Net ir bažnytiškai ši celibatinė būsena nebuvo įvilkta į kokius nors liturginius rėmus, sakysime, įžadų ar palaiminimų lytimi. Tai buvo grynai privatinis pasiryžimas, bendruomenei tačiau žinomas, todėl jos ir prižiūrimas: bendruomenė stropiai sekė, kad celibatininkai savo nusistatymo iš tikro ir laikytųsi. Nusikaltusieji būdavo griežtai baudžiami, net išskiriant iš Bažnyčios. Tiesa, mergystės būsena galėjo būti nutraukta; amžina ji nebuvo. Bet apsimetėlių pradinė Krikščionybė nepakentė. Ši celibatinė būsena buvo laikoma didele vertybe todėl, kad mergystė ir kankinystė buvo ankštai jungiamos viena su kita: nekaltybės vainikas (corona virginitatis) buvęs lygus kankinystės vainikui (corona martyrii). Juodu abu padarą krikščionį labiausiai panašų į Kristų. Tai mintis, kurią visų pirma skelbė Tertulianas, o vėliau išvystė ir graikų Bažnyčios tėvai.

Tolimesnis būdas sekti Kristumi ir tapti į jį panašiu buvo *pasaulio panieka* (contemptus mundi), apimanti ne tik moterystę, bet ir turtą, ir visuomeninę padėtį, ir kultūrinę veiklą. Pradinė Bažnyčia krikščionies gyvenimą laikė krikšto pratęsimu bei vykdymu, o krikštas buvo suprantamas kaip pasaulio atsisakymas (renuntiatio saeculi). Kas tad norėjo likti ištikimas krikšto metu duotiems pažadams, turėjo gyventi taip, kad pasaulio nemylėtų (plg. *1 Jn 2, 15*) ir tarsi juo nesinaudotų (plg. *1 Kor 7, 31*). Atsisakyti moterystės, išdalinti savo turtą, paleisti laisvėn savo vergus ir eiti tarnauti našlėms, ligoniams ar beturčiams buvo laikoma didžios dorinės vertės žygiu. Ne vienas iš tikro ir ėmėsi šitokio žygio, taip kad tarp krikščionių atsirado eilė vad. *asketų* kaip ypatingų pasaulio paniekos reiškėjų. Teologiškai šios būsenos vertė buvo taip pat grindžiama jos panašumu į kankinystę. Kaip kankinys, taip ir asketas atiduoda Kristui visą save: kankinys praliedamas kraują iš karto po budelio kardu, asketas jį pamažu išlašindamas tarnyba artimui (Metodijus, Kiprijanas). Tačiau asketai, kaip ir celibatininkai, gyveno savose bendruomenėse. Jokio išsiskyrimo tarp tų, kurie sava būsena tuo ar kitu būdu praktiškai vykdė kankinystės idealą, ir tų, kurie, tiesa,

šį idealą pripažino ir gerbė, tačiau negalėjo ar neturėjo progos jį konkrečiai vykdyti viršiniu savo gyvenimu, pradinėje Bažnyčioje nebuvo. Kaip bažnytinių pareigų ėjimas neskaldė pašvęstųjų ir nepašvęstųjų ir todėl nekūrė dvasiškio bei pasauliškio luomų, taip lygiai ir krikščioniškojo tobulumo siekimas arba askezė neskyrė jos vykdytojų nuo tų, kurie laikėsi tik bendrų krikščioniškųjų nuostatų arba moralės, išreikštos jau apaštalų susirinkimo Jeruzalėje: „Nedėti ant jūsų jokios daugiau naštos, kaip tik šiuos reikiamus dalykus, kad susilaikytumėte nuo aukų stabams, nuo kraujo, nuo pasmaugto ir nuo paleistuvystės" *(Apd 15, 28—29)*.

Bet štai trečiajame šimtmetyje asketai pradeda palikti bendruomenę ir trauktis vienatvėn: jie virsta *atsiskyrėliais* (eremitae). Jie eina į kalnus, į dykumas, apsigyvena nuošaliai nuo žmonių, pasilikdami vieni su Viešpačiu. Vidinė panieka pasauliui susidėsto viršiniu atsiskyrimu nuo pasaulio. Tokių atsiskyrėlių esama visur: tiek Rytuose, tiek Vakaruose; Rytuose gal kiek daugiau, nes čia klimatinės ir geografinės sąlygos buvo vienišai būsenai palankesnės. Sirijos ir Egipto dykumos teikė progos ir net viliote viliojo palikti žmogaus pasaulį ir eiti į Dievo pasaulį. Todėl kaip tik šiose dykumose ir prasidėjo atsiskyrėlių telkimasis į būrius, iš kurių šv. Antanas (251—356) ir šv. Pachomijus (292—346) suorganizavo pirmuosius vienuolynus, o vėliau šv. Bazilijus Didysis surašė jiems pirmuosius nuostatus, turėjusius istorinės reikšmės visam vienuolynų išsivystymui: vienuolinio gyvenimo dvasia bei santvarka Vakarų Bažnyčioje buvo sukurta Egipto vienuolynų pavyzdžiu. „Vienuolynai yra Rytų Bažnyčios dovana visai Bažnyčiai" [13]. Jie reiškė naujos krikščionies būsenos arba, tradiciškai kalbant, naujo bažnytinio luomo susiklostymą šalia dvasiškio būsenos arba luomo, nes tiek pirmieji asketai bei atsiskyrėliai, tiek vėlesnieji Sirijos ar Egipto vienuoliai retai kada buvo pašvęstieji, t. y. dvasiškiai. Išsijungę betgi iš krikščionių bendruomenės ir susiorganizavę į atskirus — daugiau ar mažiau tamprius — vienetus, jie nustojo buvę ir pasauliškiai, sukurdami tuo būdu Bažnyčioje kažką nauja, ko anksčiau buvo regimos tik užuomazgos. Vienuolynai yra antroji ano pradinio garstyčios grūdelio atžala.

Kas yra vienuolis pats savyje, čia nenagrinėsime. Čia mums svarbu tik suvokti, kas atsitiko Bažnyčioje, asketams pasitraukus iš bendruomenės ir virtus vienuoliais.

Dabartiniai Rytų Bažnyčios teologai vienuolynų atsiradimą vadina Krikščionybės atsakymu į Bažnyčios žygiavimą pasaulin po Konstantino suteiktos ir kitų imperatorių įgyvendintos laisvės [14]. Gavusi laisvę ir įgijusi valstybinės religijos rangą, Krikščionybė paliko pogrindį ir išėjo viešumon, būdama tuo pačiu priversta imtis visuomenėje tolygaus vaidmens, kurį anksčiau turėjo stabmeldybė. Kitaip tariant, Bažnyčia turėjo vietoje seno stabmeldiškojo pasaulio sukurti naują krikščioniškąjį pasaulį — su savu mąstymu, su savais įstatymais bei socialine santvarka, su savu auklėjimu bei mokymu, su savu menu. Bažnyčios laisvė neišvengiamai vedė ją į krikščioniškosios kultūros kūrimą, kuris yra negalimas neprisiimant pasaulio pradų. Jeigu betgi, kaip sakėme, krikštas yra atsisakymas nuo pasaulio, tai kelias į krikščioniškosios kultūros kūrimą galų gale pasirodo kaip kelias tolyn nuo krikšto pažadų ir tuo pačiu nuo Evangelijos idealo, kad Kristus sušvistų mumyse. Turėjo tad atsirasti kas nors, kas atsvertų Bažnyčios atsidėjimą pasauliui, kas ir toliau pabrėžtų krikšto metu prisiimtą atsisakymą nuo pasaulio ir šviestų Dievo Tautai lyg miestas, „pastatytas kalne" *(Mt 5, 14)*. Ši atsvara bei šviesa visiems (plg. *Mt 5, 15*) kaip tik ir esą vienuolynai. Jie esą „ne krikščioniškojo pasaulio apvainikavimas, bet priešingai, jo pasmerkimas ir jo melo atskleidimas (obličenije)" [15], nes, užuot pasaulį sukrikščioninus, Bažnyčia, jam atsidėdama ir jo pradų prisiimdama, kaip tik pati supasaulėja. Vienuolynų uždavinys ir esąs gelbėti Bažnyčią nuo šio klystkelio (plg. p. 255).

Nėra abejonės, kad šitokia vienuolynų samprata yra vienašališka. Rytų Bažnyčios teologai kažkodėl nepastebi, kad krikščioniškąjį pasaulį arba krikščioniškąją kultūrą didele — ir gal net esmine — dalimi kaip tik ir kūrė vienuolynai, ugdydami mokslą, meną, net žemės darbą bei pramonę. Tai tinka ne tik Vakarų — benediktinams, dominikonams, jėzuitams,— bet ir Bizantijos [16] bei Rusijos [17] vienuolynams. Kurti krikščioniškąją kultūrą yra ne Bažnyčios klystkelis, bet istorinis jos kelias per pasaulį, kadangi tik šia kūryba yra dedamas pagrindas Evangelijai skelbti bei vykdyti. Vienuolynai šioje kūryboje yra labai stropiai dalyvavę ir tebedalyvauja. Todėl vargu ar galima aiškinti vienuolynų atsiradimą kaip „protestą prieš anuometinę socialinę santvarką" [18]. Ir vis dėlto minėtoje vienuolynų sampratoje esama gilios tiesos, kurią išreiš-

kė Uta Ranke-Heinemann, dabartinio Vokietijos prezidento duktė, perėjusi iš protestantizmo katalikybėn, studijavusi kat. teologiją ir dabar esanti teologijos profesorė vienoje pedagogikos akademijoje: „Vienuolinės askezės tikslas buvo susilaikyti nuo naudojimosi pasauliu; nuo tokio naudojimosi, kuris nėra susietas su Dievu, bet regi prasmę pats savyje" [19]. Kitaip tariant, vienuolynai neigė ne pasaulį kaip tokį, bet tiktai jo *savarankiškumą* — tiek jo paties, tiek žmogaus veiklos jame. Kadangi tačiau pasaulis — net jeigu jis vadintųsi ir krikščioniškas — savo savarankiškumą iš tikro turi [20], ir todėl žmogaus veikimas jame šio savarankiškumo paiso, tai šia prasme vienuolynai ir gali būti vadinami pasaulio teismu bei protestu prieš krikščionių pasaulinius darbus. Objektyviniu tad atžvilgiu vienuolynų atsiradimas reiškė pastangą sukurti pačioje Bažnyčioje tokią būseną, kurią prisiėmęs žmogus palieka savarankišką pasaulį — šiandien pasakytume: pasaulio autonomiją — ir eina į pasaulį kaip gryną santykį su Dievu. Prasmingai tad Rytų Bažnyčia vienuolio šventimų metu skaito Kristaus palyginimą apie sūnų palaidūną [21], kuris, išeikvojęs savo dalį, grįžta atgal „pas savo Tėvą" *(Lk 15, 11—20)*. Šis sūnus kaip tik ir buvo išėjęs į autonominį pasaulį, vadinasi, į pasaulį, kuris savo gyvenimo sričių *tiesiog* su Dievu neriša, tvarkydamas jas taip, tarsi jos būtų prasmingos pačios savyje. Išeikvojęs betgi ten „savo lobį" ir mirdamas badu, tai yra pergyvendamas dvasinę tuštumą, jis suprato tokio autonominio pasaulio apgaulę ir todėl tarė pats sau: „Kelsiuosi, eisiu pas savo Tėvą ir jam sakysiu: Tėve, nusidėjau dangui ir Tau" *(Lk 15, 13—16)*. Tapti vienuoliu reiškia įžvelgti šį savarankiško pasaulio neprasmingumą. Tapti vienuoliu reiškia ryžtis palikti autonominį, tačiau neprasmingą pasaulį ir grįžti atgal į tėviškę, vadinasi, į dangiškojo Tėvo globojamą ir jo meile apsuptą pasaulį, kuriame visi „turi apsčiai duonos" *(Lk 15, 17)* — kaip tik todėl, kad, „bailiai susirūpinę", neklausia, „ką valgysime ar ką gersime, ar kuo apsidengsime" *(Mt 6, 31)*. Tapti vienuoliu reiškia apgręžti pasaulio pastangas, vadinasi, ieškoti visų pirma Dievo karalystės, iš kurios kyla ir žemiškosios kasdienos saugumas, o ne atvirkščiai, kaip kad pasaulis tiki ir elgiasi. Šia prasme vienuolinė būsena iš tikro yra priešingybė pasaulinei būsenai. Šia prasme vienuolynai yra *naujos būsenos* proverža Bažnyčioje; būsenos, kurios nerasti nei dvasiškiuose, nei tuo labiau pasauliškiuose.

Tačiau šiuo objektyviu pradu vienuolynų atsiradimo reikšmė dar anaiptol neišsisemia. Objektyviai ankštas pasaulio siejimas su Dievu reikalauja iš žmogaus ir atitinkamų subjektyvių pastangų. Kitaip sakant, reikšdamas savo būsena pasaulį kaip gryną santykį su Dievu, vienuolis ir pats turi gyventi taip, kad šis santykis jo būsenoje būtų regimas; kad vienuolinės būsenos šviesa šviestų „žmonių akivaizdoje" ir kad žmonės, matydami gerus vienuolių darbus, garbintų „tėvą, kuris yra danguje" *(Mt 5, 16)*. Kitaip tariant, *vienuolynai savaime tampa krikščioniškojo tobulinimosi židiniais*. Juose susitelkia visa, kas žmogų turi iškelti aukščiau, negu kasdieninės dorovės dėsniai reikalauja. Rytų Bažnyčios teologai teisingai pastebi, kad *teoriškai* gali būti ir kitokių kelių bei būdų tobulybei siekti, *istoriškai* betgi šiuo atžvilgiu pasiteisino tik vienuolynai, nes tik juose konkrečiai „buvo vykdomas Evangelijos kvietimas atsidėti anam vienam būtinam dalykui" [22]. Nuosekliai tad vienuolynai nėra koks nors krikščioniškojo gyvenimo priedas, bet pati pagrindinė šio gyvenimo lytis. „Klausti, kodėl reikia būti vienuoliu, reiškia tą patį, ką ir klausti, kodėl reikia būti krikščionimi",— šitaip formulavo vėliau Teodoras Studitas (759—826) vienuolinės būsenos santykį su Krikščionybe [23]. Ir ši jo formulė galioja ne tik Rytų Bažnyčioje, bet ilgus, labai ilgus šimtmečius ji valdė ir Vakarų Bažnyčios nusistatymą šiuo klausimu. Nors Vakarų Bažnyčia ir skyrė askezę nuo moralės, skelbdama, esą šios pastarosios pakanka sielai išganyti, tačiau sykiu ji neatlaidžiai pabrėžė, kad krikščioniui būdinga yra ne moralė, kurios laikosi ir ne vienas stabmeldys, bet kaip tik askezė, vadinasi, pastanga būti tobulam, kaip kad ir „dangiškasis Tėvas yra tobulas" *(Mt 5, 48)*. Šios gi pastangos ir Vakarų Bažnyčioje ryškiausiai išėjo aikštėn tik vienuolynuose. Todėl ir Vakaruose vienuolynai buvo laikomi krikščioniškojo gyvenimo mastu. Kas norėjo būti tikru krikščionimi, turėjo žengti tobulumo keliu; tačiau žengti šiuo keliu praktiškai reiškė sekti vienuoline būsena, nes kitokios *istorinės* tobulumo būsenos nežinojo nei Rytai, nei Vakarai.

Taigi jau trečiajame šimtmetyje regime aiškiai kylančias ir įvairiopai besiklostančias dvi krikščionių būsenas: *dvasiškių*, atsidedančių įvairioms bažnytinėms tarnyboms, ir *vienuolių*, atsidedančių krikščioniškajam tobulumui. Abi šios būsenos yra išsiskyrusios iš pradinės vie-

nybės ir sutelkusios tik jomis pažymėtus žmones. Jos nebėra išsklidusios visoje Bažnyčioje, kaip tai buvo pradiniame tarpsnyje. Jos apima tik didesnes ar mažesnes krikščionių grupes ir tuo būdu kuria socialinius luomus, besiskiriančius tiek vienas nuo kito, tiek nuo visų kitų tikinčiųjų, kurie nėra nei dvasiškiai, nei vienuoliai. Be abejo, esama asmenų, kurie priklauso abiem būsenoms, vadinasi, yra ir dvasiškiai, ir vienuoliai. Pačios savyje betgi šios dvi būsenos nesusilieja: dvasiškis neįsipareigoja vykdyti evangelinių patarimų, nes gali būti vedęs ir turėti nuosavybės; taip pat ir jo klusnumas savam vyskupui yra kitokio pobūdžio negu vienuolio savam vyresniajam. Tik celibatas, įsitvirtinęs dvasiškijoje labai iš lėto ir labai sunkiai — nuo Elviros (306) ligi II Laterano (1139) susirinkimų — padarė dvasiškį truputį panašų į vienuolį. Tačiau ši panašybė nepavertė dvasiškio *vienuoliu*, nes visa dvasiškijos būsena ir jos paskirtis buvo kitokia negu vienuolynų. Kai kurie susikryžiavimai asmenimis ar uždaviniais šio skirtumo anaiptol nenaikino. Vienuolis, net ir būdamas dvasiškis, gyvena kitoje išganymo istorijos plotmėje. Be to, būti dvasiškiu vienuoliui nėra nei būdinga, nei tuo labiau būtina. Didžiulis skaičius moterų vienuolijų yra aiškus įrodymas, kad vienuolio būsena yra kas kita negu dvasiškio būsena. Todėl visiškai pagrįstai reikia kalbėti apie dviejų krikščionio būsenų arba, sociologiškai žiūrint, dviejų luomų išsivystymą iš ano pradinio garstyčios grūdelio, kuriame jie yra buvę vienybėje. Išsiskleidusios trečiajame šimtmetyje, šios būsenos esmėje pasiliko tokios pat ligi mūsų dienų.

c. Pasauliškių traukimasis

Šio išsiskleidimo akivaizdoje mums kaip tik ir kyla klausimas: kas atsitiko su tikinčiaisiais, kurie nebuvo nei pašvęsti, vadinasi, prisiėmę dvasiškio būseną, nei atsisakę pasaulio, vadinasi, tapę vienuoliais? Tokių tikinčiųjų juk buvo dauguma, dvasiškių ir vienuolių buvo tik saujelė. Kas tad atsitiko su ana didžiule ir vis tebeaugančia minia? Šio skyriaus pradžioje sakėme, kad pasauliškio sąvoka anaiptol nėra tokia aiški, kaip kad iš sykio atrodo. Priešingai, ji yra net labai paini. Ir štai dabartinis klausimas kaip tik ir atskleidžia visą jos painumą.

Pradinė Bažnyčia, tasai augantis garstyčios grūdelis, išleido, kaip sakėme, dvi atžalas: dvasiškių ir vienuolių.

Todėl visi, kurie šioms dviem atžaloms nepriklausė, savaime sudarė *trečią* atžalą, pavadintą *pasauliškiais* (laici). Bet jau grynai paviršium žiūrint, ši atžala buvo nepaprastai marga, nes ji apėmė visus, pradedant imperatorium ir baigiant paskutiniu vergu, vėliau baudžiauninku, dar vėliau varguoliu darbininku ar ūkininku. Jokio bendro vardiklio šie tikintieji neturėjo. Jų nejungė nei socialinė padėtis, nei išsilavinimas, nei turtas, nei užsiėmimas. Visais šiais atžvilgiais jie buvo vienas nuo kito nepaprastai nutolę. Ir vis dėlto yra teigiama, esą jau „nuo trečiojo šimtmečio vidurio buvo Bažnyčioje skiriami trys luomai", būtent: „pasauliškių, dvasiškių ir vienuolių" [24]. Tačiau kas gi jungė šį pasauliškių „luomą"? Kuo gi laikėsi šio „luomo" sąmonė? Dvasiškių ir vienuolių luomai buvo daugiau ar mažiau ryškūs. Dvasiškijai priklausė tasai tikintysis, kuris buvo pašvęstas arba sakramentiškai, kaip vyskupas, kunigas ir diakonas, arba bent liturgiškai (sakramentalijų būdu), kaip subdiakonas, akolitas, egzorcistas, lektorius ir ostiarijus. Vienuoliams priklausė tasai, kuris laikėsi trijų evangelinių patarimų — skaistybės, neturto ir klusnumo, o susikūrus vienuolijoms, dar vykdė ir tam tikrus savos bendruomenės nuostatus. Kiekvienas tad iš šių dviejų luomų turėjo bendrą požymį, jungiantį šių luomų narius tarp savęs ir skiriantį juos nuo kitų tikinčiųjų. Tačiau pasauliškių „luomui" tokio požymio kaip tik stigo. Jis apėmė tikinčiuosius tokių skirtingų būsenų (imperatorius ir vergas), jog apie kokią nors bendrą jungtį čia negalėjo būti nė kalbos.

Tiesa, yra sakoma, esą visos šios pasauliškių „luomo" būsenos yra vykdomos *pasaulyje*. Tai tiesa; tačiau tai grynai formalinė plotmė, neturinti jokio turinio. Juk vadinti tuo pačiu *pasauliškio* vardu imperatorių, karalių, kunigaikštį — iš vienos pusės ir vergą, amatininką, pirklį — iš kitos tik todėl, kad jie savo uždavinius atlieka pasaulyje, reiškia visiškai nieko nepasakyti, nes anų žmonių uždaviniai, nors ir vykdomi tame pačiame pasaulyje, jų ne tik neriša į vieną luomą, ne tik nekuria jiems bendros būsenos, bet priešingai, juos skaldo ir padaro net priešais: karalius gina savo nepriklausomybę nuo imperatoriaus, kunigaikštis mėgina atsipalaiduoti nuo karaliaus, prieš kunigaikštį šiaušiasi miestelėnai ir žemvaldžiai, pirkliu nepasitiki jo klientai, vergas savo širdyje keikia savo poną. *Iš pasaulio pusės žiūrint, pasauliškių luomo nėra ir negali būti.* Pasaulis nėra tasai pradas, kuris pasauliškius

vienytų ir tuo būdu kurtų trečią būseną šalia dvasiškių ir vienuolių. Todėl pasauliškiai niekad nėra turėję nė luomo sąmonės. Jie tik žinojo, kad jie nėra dvasiškiai ir vienuoliai. Tačiau kas jie *yra* patys savyje, jiems buvo neaišku ligi pat mūsų dienų, nes pasaulis neteikė jiems nieko, kas juos sietų vienų su kitu ir ugdytų juose bendro pašaukimo ar bendro uždavinio jausmą. Jų pareigos pasaulyje buvo kiekvieno vis kitokios ir dažnai net neigiančios viena kitą. Bandyti tad suprasti pasauliškį iš pasaulio pusės reiškia iš tikro praeiti pro jo esmę. Veikti pasaulyje ir būti pasauliškiu trečiosios bažnytinės būsenos prasme yra du visiškai skirtingi dalykai. Juk argi stabmeldžiai neveikia tame pačiame pasaulyje?

Gal tad pasauliškius į luomą jungia koks nors jiems bendras *bažnytinis dalykas*, galįs sukurti juose bendrą sąmonę ir pateikti jiems bendrą uždavinį? Gal, išsiskyrus iš pradinės bendruomenės dvasiškiams ir vienuoliams, pasiliko kokia nors ypatinga *bažnytinė tarnyba*, kurią pasauliškiai turi vykdyti ir kuri iš jų kaip tik todėl ir kuria aną trečiąją būseną arba luomą? Ir į tai turime atsakyti neigiamai. Pradinėje Bažnyčioje pasauliškiai, kaip minėjome, ėjo daugybę bažnytinių pareigų. Tačiau vėliau, dvasiškiams vis ryškiau išsivystant ir išsiskleidžiant, visos šios pareigos buvo sudvasiškintos: visas jas pamažu perėmė to ar kito rango dvasiškiai. Padėti diakonams tai apeigų metu, tai labdaros reikaluose, tai bažnytinio turto valdyme buvo pašvęsti subdiakonai; skaityti Šventraščiui bei maldoms Mišių metu buvo pašvęsti lektoriai; tvarkyti šventyklai buvo pašvęsti ostiarijai; tvarkyti altoriui ir patarnauti Mišių metu diakonams bei subdiakonams buvo pašvęsti akolitai; net ligoniams prižiūrėti, kaip sakėme, buvo įvestas dvasiškio rangas, būtent egzorcistas. Vėliau, šiems žemesniems laipsniams virtus tik simboliais, tikrovines jų tarnybas — skaitymą Mišių metu, bažnytinio turto valdymą, tarnavimą ligoniams ir t. t.— perėmė arba kunigai, arba vienuoliai. Ir juo labiau dvasiškiai šakojosi, juo labiau siaurėjo pasauliškių *bažnytinės* veiklos laukas. Juo labiau darėsi ryškesni Bažnyčios kaip institucijos bruožai, juo mažiau vaidmens teko pasauliškiams jos reikaluose. Bažnyčia kaip institucija istorijos eigoje ištrūko iš pasauliškių rankų ir susitelkė dvasiškių rankose. *Hierarchinis ir institucinis Bažnyčios pradai susiliejo į vieną.* Pasauliškiai čia liko visiškai neveiklūs ir net nereikalingi. Dvasiškių išsiskyrimas iš pradinės vie-

nybės ėjo ranka rankon su pasauliškių išskyrimu iš Bažnyčios kaip institucijos pareigų: Evangelijos skelbimo bei mokymo, liturgijos šventimo, valdymo (net ir medžiaginių dalykų), teismo ir t. t. Šio išsivystymo pabaigoje [25] nebeliko jokios bažnytinės tarnybos, kuri būtų ypatingai patikėta pasauliškiams.

Tas pat įvyko ir su vidiniu gyvenimu. Kaip dvasiškiai suėmė į savo rankas bažnytines tarnybas, taip vienuoliai sutelkė savon būsenon *krikščioniškąjį tobulumą*. Ir šiuo atžvilgiu pasauliškiai pasiliko tik neveikli minia. Tapti tobulam yra, kaip sakėme, kiekvieno krikščionies pašaukimas. Tačiau istoriškai — tai irgi minėjome — šis pašaukimas taip tampriai suaugo su vienuolio pašaukimu, jog eiti krikščioniškojo tobulumo keliu praktiškai reiškė eiti į vienuolyną. Todėl visai suprantama, kad tikintieji, kurių nepatenkino kasdieninės moralės dėsniai ir kurie norėjo save tobulinti pagal Kristaus paveikslą, iš tikro vienuolynan ir stojo. Net ir tie pamaldūs pasauliškiai, kurie formaliai vienuolynan nėjo, gyveno pasaulyje taip, kaip vienuoliai. Gražus šiam reikalui pavyzdys yra 12 šimtmetyje kilęs vad. „pasauliškių brolių" sąjūdis. Atsiradęs kaip atoveika prieš dvasiškijos bei vienuolynų anuometinį turtingumą, jis pagavo nemaža pasauliškių, kurie betgi vykdė kaip tik tai, ko — jų pažiūra — nevykdė vienuoliai. Šie „pasauliškiai broliai" ėjo į miškus, apsigyveno toli nuo bendruomenės, vertėsi savo rankų darbu, laikėsi celibato, neigė bet kokią nuosavybę, peikė puošnių bažnyčių bei vienuolynų statymą [26]. Kitaip tariant, šis sąjūdis buvo ne pasauliškio kelias į krikščioniškąjį tobulumą, o vienuolio kelias į pasauliškio būseną. Tai buvo ne kas kita, kaip *pasauliškio suvienuolinimas*. Ir šis suvienuolinimas pasiliko jaučiamas visą laiką. Įvairios pasauliškių brolijos, apie kurias gana plačiai kalba pop. Benedikto XV teisynas (plg. can. 684—725), yra ne kas kita, kaip suprastintas vienuolinio pamaldumo pritaikymas pasauliškių susigrupavimams, kuriems vienuolijos dažniausiai ir vadovaudavo. Tą patį reikia pasakyti ir apie vad. *„pasaulinius institutus"*, išryškėjusius pop. Pijaus XII laikais. Visa tai yra tik vienuolinės būsenos atžalos, bet niekų būdu ne pasauliškio kaip pasauliškio kelias krikščioniškojon tobulybėn. *Savo* kelio pasauliškis neturėjo, todėl visą laiką jis ėjo vienuolio keliu, tiesa, kiek pakeistu, apkarpytu, sutrumpintu, tačiau vis dėlto vienuolio, o ne pasauliškio. Pasauliškio askezė pasiliko neišvystyta. Kaip gyventi

krikščioniškąją tobulybę, nevirstant didesniu ar mažesniu vienuoliu, niekas nežinojo ir net nesistengė sužinoti.

Nė vienu tad atžvilgiu — tiek pasaulio, tiek Bažnyčios — pasauliškiai, palyginti su dvasiškiais ir vienuoliais, neturėjo nieko, kas juos *kaip pasauliškius* apibūdintų, jungtų tarp savęs ir tuo būdu kurtų jiems ypatingą būseną, skirtingą tiek nuo dvasiškių, tiek nuo vienuolių. Jeigu tad istoriškai yra tiesa, kad jau trečiajame šimtmetyje išryškėjo trys luomai, tai taip pat tiesa, kad trečiasis pasauliškių „luomas" pasiliko be turinio, nežinodamas, ką jis iš tikro turi veikti. Kas norėjo eiti Bažnyčioje kurią nors tarnybą, tapo dvasiškiu. Kas norėjo gyventi krikščioniškąją tobulybę, tapo vienuoliu. Tačiau kas buvo tasai, kuris netapo nei vienu, nei kitu? Kokia buvo *jo* paskirtis išganymo istorijoje? Kaip *jis* turėjo gyventi? Anų trijų luomų išsivystymas iš pradinės krikščionių bendruomenės anaiptol nebuvo lygiavertis bei lygiaprasmis, nes pasauliškių „luomas", kaip matome, buvo tik atlaikai nuo dvasiškių ir vienuolių luomų: kas atliko nuo dvasiškijos ir vienuolių, sudarė pasauliškius.

Tai ir yra antras dvasiškio ir pasauliškio dialektikos tarpsnis, būtent *atsiskyrimas*. Nes visi šie trys luomai ne tik išsiskyrė iš pradinio garstyčios grūdelio, bet ir atsiskyrė vienas nuo kito. Ir *šis* atsiskyrimas istorijos eigoje vis didėjo — ne tik todėl, kad dvasiškiai suėmė savin bažnytines tarnybas, o vienuoliai krikščioniškojo tobulinimosi būdus, bet ir todėl, kad šie abu luomai susikūrė visiškai kitokią būseną negu pasauliškiai: kitokie drabužiai, kitokie gyvenamieji trobesiai bei butai, kitoks laisvalaikis, kita vieta šventykloje, kitokios maldos, kitokios laidojimo apeigos, kita vieta kapinėse, „atskirta nuo pasauliškių" (CIC, can. 1209, 2; plg. can. 1208, 1). Tarp dvasiškių ir pasauliškių buvo surėsta siena, už kurios kiekvienas luomas gyveno savą gyvenimą, tik ypatingais atvejais susiliesdamas su kitu. „Pasauliškiai atsideda tik darbui ir kovai už būvį, negalvodami apie Bažnyčią ir religiją. Jie atsimena ją tik sekmadieniais bei šventadieniais ar asmeninių bei šeiminių reikalų proga (krikštas, sutuoktuvės, laidojimas). Dvasiškiai savo ruožtu apsirėžia bažnytine veikla, vadinasi, liturgija, pamokslais ir apskritai „sekmadieniniu" veikimu. Jie vargu ar domisi savo ganomųjų rūpesčiais bei darbais, kuriuos šie turi pakelti pasaulyje kaip darbininkai, advokatai, gydytojai, pirkliai, mokytojai, valdininkai, politikai ir t. t. Kiek gi

pasauliškių, veikiančių pasaulyje, jungia savo darbą su tikėjimu ir Dievu? Dvasiškiai gi neteikia beveik jokių gairių tokiai jungčiai. Pasauliškiai nežino, ar jų darbai bei užsiėmimai atitinka krikščioniškąjį mokslą ir ar jie krikščionina visuomenę. O jie to nežino todėl, kad dvasiškiai šios problemos nesvarsto" [27]. Šitaip apibūdina Bazilijus Johanidis, hermeneutikos ir Naujojo Testamento egzegezės profesorius pasauliškis Atėnų universitete, santykius tarp dvasiškių ir pasauliškių Rytų Bažnyčioje. Tačiau jo apibūdinimas visu plotu tinka ir Vakarų Bažnyčiai, nes ir joje dvasiškiai ilgus amžius gyveno užsisklendę pasaulio reikalams, vadinasi, konkrečiai kalbant, pasauliškių reikalams, nes „pasaulis" yra atotrauka: *pasaulis kasdienoje yra pasauliškiai.*

Be abejo, dogmatiškai niekada nebuvo neigiama, kad Bažnyčia susideda iš dviejų pradų: iš hierarchijos ir tikinčiųjų, kuriems ir buvo taikomas pasauliškių vardas. Praktiškai betgi šis antrasis pradas, arba pasauliškiai, kaip sakyta, jokių ypatingų pareigų Bažnyčioje nėjo, jokių ypatingų teisių neturėjo ir jokios ypatingos problemos Bažnyčios gyvenime nesudarė. Jie buvo pergyvenami kaip esantieji Bažnyčioje, bet ne kaip esą Bažnyčia. Todėl Y. M. J. Congaras ir nusiskundžia, kad senesnioji ekleziologija, arba mokslas apie Bažnyčią, buvo virtusi gryna hierarchiologija, arba mokslu apie hierarchiją, pamiršdama pasauliškius, „aną tikinčią, besimeldžiančią ir mylinčią Bažnyčią" [28]. Pasauliškiai, to paties Congaro žodžiais tariant, buvo „tarsi administruojami, tarsi medžiaga, kurią lietė hierarchijos veikimas; jie buvo tam tikra „homo religiosus" rūšis, panaši į mūsų kritikuojamąjį „homo oeconomicus" arba totalistinių režimų „homo politicus"" [29]. Bažnyčia, sako toliau Congaras, „buvo panaši į neveiklią minią, ant kurios buvo uždėta suhierarchinta organizacija arba išganymo administracijos aparatas" [30]. Pasauliškių veikla išsisėmė, kaip kardinolas Gasquet ironiškai pastebi, trimis uždaviniais: klauptis prieš altorių, besti akis į sakyklą ir traukti piniginę iš kišenės [31].

Šitokia pasauliškių padėtis reiškė paskutinį čia aprašomo atsiskyrimo tarpsnį. Be abejo, šis tarpsnis neatėjo be didesnių ar mažesnių traukulių ir net perversmų Bažnyčioje. Pasauliškiai nelengvai traukėsi iš ankstesnių bažnytinių vietų arba bent iš įtakos hierarchijai. Būta istorijoje laikotarpių, sakysime, ankstyvieji viduramžiai, kuriuos istorikai vadina „Bažnyčia pasauliškių valdžioje" [32].

Tačiau ši valdžia buvo grynai politinė. Tai buvo ne kas kita, kaip bažnytinės hierarchijos rungtynės su pasauline hierarchija; rungtynės už bažnytinę įtaką valstybėje ir už valstybinę įtaką Bažnyčioje. Ankstyvaisiais viduramžiais persvėrė valstybinė įtaka Bažnyčioje. Vėliau (13 šimtm.) pop. Bonifacas VIII stengėsi šią persvarą pakeisti bažnytinės įtakos naudai, savo bule „Unam sanctam" (1302) skelbdamas, esą Bažnyčia valdanti abu kardu — dvasinį ir pasaulinį: pasaulinis valstybės kardas turįs būti naudojamas pagal dvasiškio nurodymus. Anos rungtynės atskleidė betgi tik istorinę nesantaiką tarp dvasiškio ir pasauliškio; nesantaiką, kurią Bonifacas VIII kitoje savo bulėje „Clericis laicos" (1296) pavadino niekad nesibaigiančia ir nesibaigsiančia pasauliškių priešybe dvasiškiams. Tačiau jos nė kiek nepadėjo išryškinti tikrosios pasauliškio būsenos pasaulyje ir tikrosios jo tarnybos Bažnyčioje. Priešingai, ilgos kovos tarp popiežiaus ir valstybės valdovų, tarp vyskupų ir karalių bei kunigaikščių kaip tik aptemdė pasauliškio pobūdį, nes čia buvo kovojama ne už religinius dalykus, bet už privilegijas dvasiškiams valstybėje (laisvė nuo mokesčių, žemių nuosavybė, hierarchijos įtaka valdovų veikimui ir t. t.) ir už privilegijas pasauliškiams Bažnyčioje (klebonų ir vyskupų skyrimas, dvasiškių ir vienuolių apdėjimas mokesčiais, popiežiaus rinkimai bei jo veikimas ir t. t.). Sankirtis tarp popiežiaus Bonifaco VIII ir karaliaus Pilypo IV, įvykęs dėl dvasiškių apmokestinimo, yra būdingas šitokios nevaisingos kovos pavyzdys [33]. Todėl nors Pilypas IV ir teisingai atsakė į Bonifaco VIII priekaištus, šiam primindamas, kad „Bažnyčia susideda ne tik iš dvasiškių, bet ir iš pasauliškių" [34], tačiau jokių svarbesnių išvadų iš šios giliaprasmės pastabos jis nepadarė, nes jam rūpėjo tik pabrėžti politinę savo galią ryšium su bažnytinės hierarchijos reikalavimais taip pat politinėje srityje. Klysta tad tie mūsų dienų aiškintojai, kurie šiose rungtynėse norėtų įžiūrėti pasauliškių *kaip pasauliškių* veiklą Bažnyčioje [35]. Tai buvo tik nevykusi pasaulinė atoveika į taip pat nevykusį bažnytinį suhierarchėjimą.

Dar labiau nevykusi ši atoveika pasirodė tokiuose sąjūdžiuose kaip nominalizmas (14—15 šimtm.) ir protestantizmas (15—16 šimtm.). Nominalizmas buvo daugiau negu tik pažinimo teorija ir metafizika filosofijos srityje; jis buvo ištisa antropologija bei sociologija ir visuomeninėje srityje — abiejose grynai *individualistinio* pobū-

džio. Viduramžiais taip stipriai pabrėžta bendroji prigimtis (natura communis) Ockhamo ir jo sekėjų (P. d'Ally, N. Autrecourt, P. Aureolus, G. Biel. Durandus, J. Gerson, R. Holkot, G. Rimini, A. Wodham ir kt.) buvo griežtai paneigta: ji esanti tik etiketė, tik vardas (nomen), tik žodis (vox). Tikroviškai būna ir veikia tik individas. Perkėlus šią individualistinę būties sampratą į Bažnyčią, ir ši atrodė esanti tik tikinčiųjų *suma*, o ne organizmas, ne kūnas, rišamas bei valdomas vieno aukštesnio prado. Suma netgi neduoda individui nieko naujo: jokios naujos savybės. Nuosekliai tad ir dvasiškiai — kunigai, vyskupai, popiežius ir net visuotiniai susirinkimai — esą tiktai tikinčiųjų atstovai ir todėl galį kalbėti tiktai jų vardu. Marsilijaus iš Paduvos ir Ockhamo teologijoje Bažnyčia neteko organinio bei institucinio pobūdžio: ji esą galinti laikytis ir vieno vienintelio asmens sieloje, sakysime, ką tik pakrikštyto vaiko [36]. Nuosekliai tad skirtumas tarp dvasiškių, vienuolių ir pasauliškių netenkąs prasmės. Protestantizme ši samprata buvo įvykdyta praktiškai, paneigiant hierarchiją ir vienuolinę būseną, o iškeliant bendrąją visų kunigystę. Bažnyčia kaip institucija čia nustojo buvusi, pasilikdama tik vidinis asmeninis tikėjimas bei sąžinės sprendimas.

Y. M. J. Congaras teisingai pastebi, kad šiuose sąjūdžiuose pasauliškiai buvo, tiesa, paaukštinti, tačiau taip, kaip to „niekados nežinojo katalikiškoji tradicija nei Vakaruose, nei Rytuose" [37]. Jie buvo paaukštinti tiek dvasiškių, tiek vienuolių sąskaita: *šiuose sąjūdžiuose buvo ne atskleista pasauliškio būsena, bet paneigta dvasiškio ir vienuolio būsena.* Todėl tiek politinės pasaulinių ir bažnytinių hierarchų kovos, tiek minėti dvasiniai sąjūdžiai buvo grynai neigiama atoveika į dvasiškių atsiskyrimą nuo pasauliškių ir nuosekliai tik šio atsiskyrimo gilinimas, o ne jo šalinimas. Kun. V. Bagdanavičius teisingai sako, kad „kai Bažnyčia (šioje vietoje mes pasakytume: dvasiškija arba hierarchija.— *Mc.*) pasijuto įvairiuose kraštuose pasauliškių išduota ir kai įvairiose vietose pasauliškiai susikūrė Krikščionybę be kunigiškojo vaidmens joje, Bažnyčiai nebeliko nieko kito, kaip gelbėtis susiaurintose ribose. Bažnyčia pradėjo kreipti ypatingą dėmesį į kunigijos auklėjimą, kuris juo toliau, juo labiau darėsi skirtingas nuo pasauliškių auklėjimo. Auklėjimo skirtumas paskui vedė ir į pažiūrų skirtumą įvairiais klausimais" [38]. Užuot suartėję, dvasiškiai ir pasauliškiai tik dar labiau

persiskyrė. Visuotinis Tridento susirinkimas (1545—1563), kuris Bažnyčios gelbėjimąsi „susiaurintose ribose" kaip tik pradėjo, buvo atoveika į protestantizmą, tačiau tokia atoveika, kuri, pabrėždama sakramentinę kunigystę, beveik pamiršo bendrąją kunigystę ir tuo būdu dvasiškio skirtingumą nuo pasauliškio įstatė į tokį kelią, kuris ir baigėsi, kaip minėjome, visišku pasauliškių išskyrimu ir todėl neveiklumu.

d. Sąmoningos vienybės pradžia

Tuo pačiu betgi baigėsi ir antrasis dvasiškio bei pasauliškio dialektikos tarpsnis, arba atsiskyrimas. Šiandien jau aiškiai regime prasidedantį naują šios dialektikos narį, būtent *sąmoningos vienybės metą*. Pradinė vienybė pirminėje Bažnyčioje buvo daugiau ar mažiau savaiminga. Tai buvo dar neišsivysčiusių ir savęs nesuvokusių pradų santalka. Atsiskyrimo metą šie pradai atsigręžė kiekvienas pats į save, susitelkė aplinkui savo paties savybes, jas ryškindami ir tuo pamiršdami kitus arba kartais net juos neigdami. Kiekvienas luomas išėjo tartum į dykumas, kad ten susivoktų, kas jis yra pats savyje. *Atsiskyrimo metas buvo kartu ir bažnytinių būsenų sąmonėjimo metas*. Tačiau šis sąmonėjimas dabar yra baigtas. Dabar visi luomai jau grįžta atgal iš savo vienučių, klauzūrų, klebonijų, zakristijų, tikių, biurų, šeimos židinių, kad vėl susieitų draugėn, tačiau nebe savaimingai, kaip pirmaisiais dviem šimtmečiais, bet *sąmoningai*, kaip subrendę ir pilnamečiai tos pačios Bažnyčios sūnūs. Dvasiškiai prisimena seną teologijos posakį, kad „sakramentai yra žmonėms — sacramenta propter homines", ir todėl kreipia sielovadą antropologine linkme, domėdamiesi psichologija, sociologija, teise ir net politika. Jie nebelaukia, kol paklydusios avelės pačios grįš į paliktą kaimenę, bet, sekdami gerojo Ganytojo pavyzdžiu, eina paklydusiųjų ieškoti ir džiaugiasi juos radę (plg. *Mt 18, 12—13*). Džiaugsmas atrastais arba grįžtančiais sūnumis palaidūnais yra aiški dabartinės sielovados žymė, ne sykį kelianti nepasitenkinimo sieloje tų, kurie visados yra buvę „namie" (plg. *Lk 15, 25—32*). Iš kitos pusės, pasauliškiai prisimena taip pat seną Apreiškimo posakį, kad jie yra „gyvi akmens" *(1 Pt 2, 5)*, iš kurių yra statomi „dvasiniai namai" (t. p.), vadinasi, Viešpaties Bažnyčia, todėl neprivalo būti nebylūs kaip lig šiol, bet turi kalbėti bei

veikti ir tuo būdu skelbti „dorybes To", kuris juos „iš tamsybių" pašaukė į savo šviesą *(2, 9)*. Iš gryno sielovados objekto arba iš administracinės išganymo medžiagos (Y. M. J. Congar) jie vis labiau virsta išganymo istorijos veikėjais, pradėdami domėtis Bažnyčia kaip savos *veiklos lauku* ir dvasiškiais *kaip bendradarbiais* šioje veikloje. Trumpai tariant, dvasiškiai eina į pasaulį, o pasauliškiai eina į Bažnyčią, susitikdami tiek už šventyklos sienų, tiek pačioje šventykloje. Tai kaip tik ir pradeda naują dvasiškio bei pasauliškio dialektikos tarpsnį, būtent sąmoningą juodviejų vienybę.

Būdinga tačiau yra tai, kad tiek dvasiškius, tiek pasauliškius šion vienybėn paragino ir net oficialiai pakvietė ne kas kita, kaip patys aukščiausi Bažnyčios vadovai, būtent pastarųjų laikų popiežiai. Pop. Leonas XIII garsioje savo enciklikoje „Rerum novarum" (1891) aiškiai suvokė, kad socialinis klausimas „vargiai be religijos ir Bažnyčios pagalbos galėtų būti išspręstas" ir kad todėl tolimesnis tylėjimas įvairių nereliginių ar net priešreliginių sprendimų akivaizdoje būtų nusikaltimas „savo pareigoms" [39]. Todėl jis šiuo klausimu prabilo ir sykiu paragino visus, „kurių pareiga rūpintis visuomenės gerove", atsidėti socialinėms studijoms ir praktiniam jų vykdymui (p. 198). Dvasiškių gyvenime šią pareigą popiežius regėjo ypatingai aiškiai, todėl ir rašė: „Dvasiškiams reikia čia pavesti visus gabumus ir jėgas" (t. p.). Jis gyrė visus, kurie, „įvertindami laiko reikalavimus, tyrinėja ir bando surasti būdų, kaip tauriomis priemonėmis galima būtų pagerinti vargingųjų būvį" (p. 194): pasauliškius, kurie darbininkus globoja ir stengiasi pakelti šeimų bei atskirų asmenų gerovę; vyskupus, kurie „kruopščiai rūpinasi ugdyti (darbininkų) draugijose atitinkamą dvasią" (t. p.). Turbūt neapsiriksime teigdami, kad čia pirmą sykį naujoje Bažnyčios istorijoje buvo *oficialiai* nurodyta plotmė, kur dvasiškiai ir pasauliškiai turėjo susieiti draugėn bendrai veiklai, vedami to paties tikslo ir naudodami tas pačias priemones. Kitoje savo enciklikoje „Graves de communi" (1901) Leonas XIII dar stipriau pabrėžė dvasiškiams reikalą eiti į žmones: „Kreipdamiesi į dvasiškius, Mes laikėm reikalinga nurodyti jiems ne kartą, kad yra labai pageidaujama šiais laikais ir esančiomis aplinkybėmis eiti į liaudį ir, santykiaujant su ja, veikti jos naudai. Dar dažniau per Mūsų laiškus į vyskupus ir kitus dvasios vyrus net paskutiniaisiais metais esame pagyrę

šitą meilės rūpinimąsi liaudimi ir pareiškėme jį esant tinkamą abiejų rūšių dvasiškiams" [40], vadinasi, tiek vienuoliams, tiek dieceziniams kunigams. Ankstesnis tad susilaikymas nuo glaudaus ryšio su žmonėmis, ypač iš vienuolių pusės, čia aiškiai laikomas atgyventu, ir santykiavimas su liaudimi yra skelbiamas tinkamas visiems dvasiškiams.

Pop. Leono XIII raginimą dvasiškiams imtis socialinio klausimo pakartojo pop. Pijus XI savo enciklikoje „Divini Redemptoris" (1937): „Ypač Mes primename kunigams taip dažnai Mūsų pranokėjo Leono XIII kartotą raginimą eiti į darbininkus. Tąjį raginimą Mes pasisaviname ir papildome: eikite į darbininkus! Ypač į neturtinguosius darbininkus. Ir apskritai eikite į beturčius!.. Jei kunigas neis į darbininkus ir beturčius, kad juos apsaugotų ir apgintų nuo prietarų bei klaidingų teorijų, jie niekaip neatsilaikys prieš komunizmo skelbėjus" [41]. Komunizme Pijus XI regėjo pavojų pačiai krikščioniškajai kultūrai (plg. p. 456), todėl reikalavo, kad „kiekvienas darbas, vis tiek koks geras ar gražus jis bebūtų", užleistų „pirmenybę gyvybiniam reikalui gelbėti pačius tikėjimo ir krikščioniškosios kultūros pamatus" (p. 458). Nuosekliai tad jis ir ragino kunigus, kad šie „didesniąją ir geresniąją savo jėgų bei veiklos dalį" skirtų „sugrąžinti Kristui ir Bažnyčiai darbo žmonių minias" (t. p.). Šią mintį popiežius jau buvo ir anksčiau reiškęs enciklikoje „Quadragesimo anno" (1931) pastebėdamas, kad „prieš mus <...> stovi supagonėjęs pasaulis" ir kad šiai naujajai pagonybei nugalėti „reikia parinkti ir padaryti pagalbinių Bažnyčios kareivių", būtent iš pačių nuo Kristaus nutolusių visuomeninių klasių: „Pirmieji ir artimiausieji darbininkų apaštalai privalo būti darbininkai, o apaštalai tarp pramonininkų ir komersantų taip pat turi būti iš jų pačių tarpo" [42]. Ir štai „šitų pasauliškių — tiek darbininkų, tiek darbdavių — apaštalų uoliai ieškoti, išmintingai atrinkti, tinkamai išlavinti ir yra ypatinga <...> klero pareiga; be abejo, sunki pareiga, dedama kunigams" (p. 306), kurią popiežius betgi vadina „pirmaeile kunigiška ir apaštališka pareiga" (t. p.). Vadinasi, ne tik patys kunigai turi eiti į nukrikščionėjusius sluoksnius, bet jie turi dar paruošti šiam reikalui ir pasauliškių, „kurie gerai pažintų savųjų mintis ir norus" ir tuo būdu galėtų geriau „pasiekti ir jų širdis" (p. 305—306). Dvasiškių ir pasauliškių vienybė čia yra padaroma būtinu uždaviniu, kad „kiek-

vienas pagal savo išmanymą, jėgas ir padėtį" šį tą įneštų „į tą krikščioniškąjį žmonių visuomenės atnaujinimą, kurį Leonas XIII savo nemirštamąja enciklika „Rerum novarum" pranašavo" (p. 308).

Šie du pavyzdžiai — tik pavyzdžiai, o ne istorinis vaizdas — rodo, kad čia *dvasiškiai buvo pasiųsti į aiškiai pasaulines sritis:* į kovą už vargstančiųjų padėties gerinimą ir darbininkų teisių gynimą, į socialinių klausimų studijas ir jų platinimą, į parinktų pasauliškių lavinimą ir į kitus su visu tuo susijusius darbus. Be abejo, šios pasiuntinybės tikslas buvo *religinis:* grąžinti Kristui nukrikščionėjusią visuomenę. Tačiau šis tikslas turėjo būti siekiamas ne gryna „sekmadienine veikla" (B. Johanidis) šventykloje kaip anksčiau, bet dvasiškių veikla pasaulyje. „Bažnyčia negali užsisklęsti savo šventyklų glūdumoje" [43],— kalbėjo pop. Pijus XII naujiems kardinolams 1946 m. kovo 17 d. ir tuo trumpai, bet esmingai išreiškė naują posūkį dvasiškio būsenoje; posūkį, kuris šiandien kartais veda dvasiškį taip toli, jog šis net mėgina stoti pasauliškio vieton, kurdamas šeimą ir imdamasis pasaulinių profesijų. Tai, be abejo, kaip netrukus matysime, yra aiškus klystkelis. Tačiau naujam dvasiškio ir pasauliškio dialektikos tarpsniui, būtent sąmoningai jų vienybei, jis yra net ir tokiu atveju gana būdingas. Dvasiškiai šiandien iš tikro jau yra išėję iš šventyklų glūdumos į plačias pasaulio sritis.

Kaip dvasiškiai aukščiausių Bažnyčios vadovų buvo pasiųsti į pasaulį, taip pasauliškiai tų pačių vadovų buvo pakviesti į Bažnyčią. Tai įvyko *katalikiškąja akcija,* kurios vardą vartojo jau pop. Pijus IX ir Leonas XIII, kurios turinį — visa atnaujinti Kristuje — apibrėžė pop. Pijus X [44], kurią betgi kaip Bažnyčios oficialų organą sukūrė pop. Pijus XI, teisingai vadinamas kat. akcijos tėvu [45]. Kat. akcijos esmę, kaip ją aptarė pop. Pijus XI, sudaro pasauliškių dalyvavimas hierarchijos apaštalavime [46]. Ši aptartis savo metu buvo sukėlusi nemaža ginčų, kai pop. Pijus XII žodį „dalyvavimas" (participatio) pakeitė žodžiu „bendradarbiavimas" (cooperatio), nes kai kas šioje pakaitoje įžiūrėjo pasauliškio veiklos siaurinimą [47]. Bet ginčas buvo veltui, nes ir pats pop. Pijus XI žodį „bendradarbiavimas" vartojo rašydamas, kad kat. akcija „savo prigimtimi ir esme" yra „pasauliečių dalyvavimas ir bendradarbiavimas hierarchijos apaštalavime" [48]. Atrodo, kad Y. M. J. Congaras yra teisus pastebėdamas, jog skirtumas

tarp šių dviejų žodžių esąs skirtumas tarp giminės ir rūšies aptartyje: pasauliškių dalyvavimas yra nurodymas bendro sakramentinio *pagrindo*, kuris pasauliškį įjungia į apaštalavimą; pasauliškių bendradarbiavimas yra nurodymas *būdo*, kuriuo anas dalyvavimas vyksta [49]. Pasauliškis dalyvauja hierarchijos apaštalavime tuo, kad jis su ja šioje srityje bendradarbiauja. Štai kodėl pop. Pijus XI ir galėjo apie kat. akciją kalbėti kaip apie pasauliškių dalyvavimą ir bendradarbiavimą hierarchijos apaštalavime.

Kat. akcija slepia savyje du bruožu, kurie mūsų klausimui yra didžios svarbos. Visų pirma ji yra *oficialus* bažnytinis organas, sukurtas ne privatinės iniciatyvos, o aukščiausio Bažnyčios autoriteto. Paryžiaus kard. Suhardas vadino ją „pačios Šventosios Dvasios pašaukta į gyvenimą" [50]; pop. Pijus XI palygino ją su Sekminių stebuklu, tarsi ant jos veikėjų „vėl būtų nusileidusi Šventoji Dvasia" [51]. Užtat šis popiežius ir drįso skelbti, kad „pats Jėzus Kristus padėjo kat. veikimui pirmuosius pagrindus, pats parinkdamas ir auklėdamas apaštaluose ir mokiniuose savo dieviškos pasiuntinybės bendradarbių" [52]. Kitaip tariant, *kat. akcija yra viena iš bažnytinių tarnybų, būtent apaštališkoji tarnyba*, Kristaus pagrįsta, hierarchijai patikėta, jos vykdoma, kviečiantis bendradarbiais visus, kurie sakramentų įgalinti šioje tarnyboje dalyvauti. Mūsų laikais ši tarnyba yra pasidariusi tokia reikšminga, jog ji laikoma net tiesioginiu Šv. Dvasios pašaukimu. Nuosekliai tad kat. akcija kaip apaštališkosios tarnybos apraiška ir yra esminiu būdu palenkta hierarchijai — popiežiui ir vyskupams [53]. Kard. Suhardas tai ypač pabrėžia: „Be gilios ir kūdikiškos pagarbos diecezijų ganytojams ir popiežiui kaip Sacerdos et Pontifex, turinčiam Kristaus kunigystės pilnutinę išraišką; be ištikimo klusnumo jo, kaip Kristaus vietininko, nurodymams negali būti jokių apaštalų" [54]. Trumpai tariant, kat. akcija yra kilusi iš Bažnyčios apaštališkosios tarnybos, todėl savaime yra *sakralinė* ir sujungta su hierarchija kaip šios tarnybos oficialia nešėja istorijos eigoje.

Bet štai šiai apaštališkajai tarnybai eiti dabar yra kviečiami *pasauliškiai* — ne kaip atskiri asmenys, bet kaip anas trečiasis luomas, išryškėjęs, kaip sakyta, jau trečiajame šimtmetyje, vėliau betgi netekęs aiškesnio savai veiklai lauko, todėl likęs nebylus bei neveiklus. Tiesa, visais amžiais pasitaikydavo atskirų pasauliškių, kurie

apaštalaudavo tuo ar kitu būdu ir eidavo net tą ar kitą bažnytinę tarnybą, vykdydami pasaulio atnaujinimo darbą. Jeigu net ir paliktume šalia tokius didžiuosius krikščioniškojo gyvenimo reformininkus, kaip šv. Pranciškų Asyžietį ar šv. Teresę iš Avilos, kadangi jie buvo vienuoliai, tai vis dėlto dar atsirastų ištisa eilė pasauliškių tikra prasme, turėjusių didžios įtakos hierarchijos sprendimams. Prisiminkime tik 19 ir 20 šimtm. socialinį sąjūdį, vestą Decurtins, Goerres, de Mun, Ozanam, Vogelsang, kurie tiesiog įtaigojo oficialų Bažnyčios mokslą socialiniais klausimais. Prisiminkime taip pat anuos nežinomus tėvus, motinas, mokytojus, auklėtojus, visuomenininkus, politikus, kurie šeimose, mokyklose, organizacijose, valstybinėje veikloje tyliu, tačiau pastoviu bei nuoširdžiu būdu skleidė Kristaus dvasią savoje aplinkoje. Tokių žmonių yra buvę visados. Ir vis dėlto tai buvo tik atskiri darbai atskirų asmenų, veikusių savu nusistatymu, dažniausiai neturėjusių jokio ryšio su hierarchijos veikla. Jie hierarchijos apaštalavime *dalyvavo*, nes jie vykdė tai, ką vykdė ir hierarchija, bet jie su ja *nebendradarbiavo*, nes hierarchijai jie buvo net nežinomi. Pasauliškių kaip luomo ši atskirų asmenų veikla nepakėlė į tokį aukštį, jog jis pasijustų esąs tikrai *bažnytinis* luomas, einąs *bažnytinę* tarnybą, todėl apaštalaująs sąmoningai ir atsakingai. Šį savaimingą atskirų pasauliškių apaštalavimą kat. akcija kaip tik ir pavertė pasauliškių *luomo* apaštalavimu. Tai, kas anksčiau buvo pasauliškių vykdoma, sako Congaras, „atsirėmus į savas krikšto metu gautas asmenines dovanas, į savą tikėjimą ir savą meilę, buvo dabar bažnytinės hierarchijos pašaukta visą šį veikimą įjungti (integrer) į vieną organinę pastangą, esančią ne to ar kito, bet *Bažnyčios kaip tokios* pastanga" [55]. Kat. akcijoje pasauliškiai buvo suprasti ne kaip atskiri, išsibarstę, savais gabumais vadovaująsi hierarchijos padėjėjai bei patarėjai, bet kaip *ypatinga būsena* šalia dvasiškio ir vienuolio būsenos; būsena, taip lygiai pašaukta kurti „Kristaus taiką Kristaus karalystėje" (pop. Pijus XI), kaip ir dvasiškiai bei vienuoliai. Savo enciklikoje „De Corpore Christi mystico" (1943) pop. Pijus XII tai pareiškė labai aiškiai: „Mes pageidaujame, kad visi tie, kurie mato Bažnyčioje savo Motiną, rimtai apsvarstytų, jog uolus bendradarbiavimas mistinio Kristaus Kūno statyme ir didinime yra kiekvieno nario pareiga pagal jo užimamą vietą, o ne vien šventovės tarnų ar vienuoliniame gyvenime Dievui pasišven-

tusių"[56]. To popiežius laukė pirmoje eilėje iš tų, kurie yra „susibūrę į kat. akciją" arba „to paties tikslo siekia per pamaldumo brolijas" (t. p.), vadinasi, iš visų sąmoningų pasauliškių. Šiais popiežiaus žodžiais kaip tik ir yra nurodoma, kad pasauliškiai yra ne tik Bažnyčioje kaip hierarchijos veikimo objektas, bet kad jie yra ir Bažnyčia, vadinasi, veiklūs jos statytojai bei plėtėjai. Kitaip tariant, *kat. akcija yra pasauliškių kaip išganymo istorijos veikėjų iškėlimas dienos švieson ir oficialus jų veiklos pripažinimas.*

Tuo pačiu tai yra ir pasauliškio problemos kėlimas visu jos platumu bei painumu. Jau prieš 20 su viršum metų prancūzų dominikonų laikraščio „La vie intellectuelle" apžvalgininkas pastebėjo, kad pastarųjų laikų kovos, kurias teko Bažnyčiai vesti, pažadino vieną iš svarbiausių dalykų, būtent „pasauliškių paaukštinimą (promotion)"[57]. Ilgus amžius buvę, kalbant pašiepiamais Ed. Le Roy žodžiais, kaip avelės „laiminami ir kerpami", pasauliškiai dabar pradeda atsitiesti suvokdami, kad jie yra *Dievo Tauta.* Tai daugiau negu tik tam tikrų teisių įgijimas ar atgavimas bažnytiniame gyvenime. Tai suvokimas savos vietos ir savo vaidmens Bažnyčioje kaip mistiniame Kristaus Kūne ir kaip keleivėje atbaigtosios būsenos linkui. Ši atbundanti pasauliškių sąmonė sudaro, kaip pastebi pop. Pijus XI, „Bažnyčios viltį"[58]; ji yra laikoma „Bažnyčios pavasariu" ir „Sekminių vigilija"[59]; vadinasi, iš jos laukiama Bažnyčios atgimimo bei atsinaujinimo — ano proveržio į sustabmeldėjusias minias, kaip kad Jeruzalėje Šv. Dvasiai atėjus (plg. *Apd 2, 37—47*).

Be abejo, pasauliškių sąmonės atbudimas ir oficialus jų paaukštinimas slepia savyje ir pavojų, nes ši sąmonė yra tarsi dviašmenis kardas, kurio palaimą ir sykiu grėsmę yra gražiai apibūdinęs anglų kard. J. H. Newmanas: „Visais laikais pasauliškiai yra buvę katalikiškosios dvasios mastas: jie išgelbėjo airių Bažnyčią ir jie išdavė anglų Bažnyčią"[60]. Airių bažnyčią pasauliškiai nuo protestantizmo apsaugojo, tuo tarpu anglų Bažnyčią pasauliškiai į protestantizmą nuvedė. Šia prasme teisus yra ir kun. V. Bagdanavičius teigdamas, kad visas klausimas telkiasi čia ne apie tai, „kokį vaidmenį hierarchija pasauliškiams paves, bet kokį vaidmenį pasauliškiai norės vaidinti Bažnyčioje"[61]; mes pridurtume: tradicinį, revoliucinį ar kūrybinį vaidmenį.

Nepaisant šio pavojaus, slypinčio pasauliškių vaidmens iškrypime, vis dėlto reikia pripažinti, kad trečiasis dvasiškio ir pasauliškio dialektikos tarpsnis jau yra prasidėjęs ir nebesulaikomai žengia priekin. Mes stovime ant naujo amžiaus slenksčio, kai dvasiškis ir pasauliškis ima jaustis nebe kaip ana pradinė garstyčios sėkla, kurioje glūdi tik jų abiejų dar neišskleidę pradmenys; nebe kaip du vienas nuo kito atsitvėrę luomai, kurie santykiauja tik kaip subjektas ir objektas, bet kaip dvejopi vienos ir tos pačios išganymo istorijos nešėjai bei veikėjai, vis giliau įsisąmoniną savo vietą bei reikšmę šioje istorijoje, vis nuoširdžiau sutardami ir pasigelbėdami Dievo karalystės statyboje. Šis naujas amžius arba trečiasis čia aprašytos dialektikos tarpsnis nebeužtrins skirtumo tarp dvasiškio ir pasauliškio, kaip tai padarė protestantizmas, šaukdamasis pirminės Krikščionybės. Bet jis jų nė neatskirs vieno nuo kito, kaip tai įvyko kat. Bažnyčios išsivystyme, ypač po Tridento susirinkimo. Šis ką tik prasidėjęs tarpsnis jungs dvasiškius ir pasauliškius *iš vidaus jų uždavinių sąmone:* dvasiškio uždavinių pasauliškio šviesoje ir pasauliškio uždavinių dvasiškio šviesoje.

2. PASAULIŠKIO ESMĖS IEŠKOJIMAS

Sąmoninga bei nuoširdi dvasiškio ir pasauliškio vienybė betgi galės susikurti tik tada, kai pasauliškis bus ne tik hierarchijos pašauktas statyti Kristaus Kūnui, bet ir pats pakankamai giliai susivoks, ką jis *kaip pasauliškis* šioje statyboje reiškia ir kame glūdi jo būsenos bei veiksenos esmė. Tačiau pakartodami esame minėję, kad suvokti šią esmę nėra lengva. Tiesa, šiandien uoliai stengiamasi pateikti pasauliškio sampratą visu jos ryškumu. Bet ligšioliniai mėginimai vis dar nėra tokie, kad jie mus patenkintų ir pasauliškį atskleistų, kas jis iš tikro yra pats savyje. Tai ypač aiškiai parodo II Vatikano susirinkimas. Šis Susirinkimas Bažnyčios istorijoje buvo pirmasis, kuris tiek daug kalbėjo apie pasauliškius, juos liesdamas ne tik bendrame moksle apie Bažnyčią (plg. dogminę konstituciją „Lumen gentium"), ne tik nagrinėdamas informacines priemones (plg. dekretą „Inter mirifica"), krikščioniškąjį auklėjimą (plg. pareiškimą „Gravissimum educationis"), Bažnyčią dabartiniame pasaulyje

(plg. sielovadinę konstituciją „Gaudium et spes"), bet ir skirdamas jiems net ypatingą pareiškimą apie jų apaštalavimą (plg. dekretą „Apostolicam actuositatem"). Ir vis dėlto, nežiūrint šitokio plataus užmojo, Susirinkimas patiekė mums, logikos terminais kalbant, tik pasauliškio sampratos bendrąją giminę (genus proximum), neišryškindamas skirtingos šiai sampratai žymės arba savybės (differentia specifica). Ir po daugybės giliaprasmių posakių, išbarstytų minėtuose Susirinkimo raštuose, mes vis dar nežinome, *kuo* pasauliškis skiriasi nuo dvasiškio bei vienuolio ir *kur* glūdi tikrasis jo veiklos laukas.

II Vatikano susirinkimas gana išsamiai kalba apie Bažnyčią kaip Dievo Tautą [62]. Jis taip pat gana plačiai nagrinėja ir hierarchinę Bažnyčios sąrangą: vyskupų, kunigų ir diakonų padėtį, teises bei pareigas (plg. I, 38—58). Pereidamas prie pasauliškių, Susirinkimas čia pat priduria, kad „visa, kas buvo pasakyta apie Dievo Tautą, lygiu būdu yra taikoma ir pasauliškiams, ir vienuoliams, ir dvasiškiams" (I, 58), nes „visi yra lygūs kilnumu ir kiekvienam tikinčiajam bendra veikla Kristaus Kūnui" (I, 60). Juk „viena tėra Dievo išrinktoji Tauta", todėl „bendra yra narių kilnybė, plaukianti iš jų atgimimo Kristuje, bendra vaikų malonė, bendras pašaukimas būti tobulais, vienas išganymas, viena viltis, nedaloma meilė" (t. p.). Šie žodžiai yra ne kas kita, kaip atnaujinimas anos visų Bažnyčios narių lygybės, apie kurią kalbėjome, aprašydami pirminę, dar neišsiskyrusią dvasiškio ir pasauliškio vienybę pradinėje Krikščionybėje. Ši lygybė turėjo būti iš naujo pabrėžiama, kad būtų išryškintas pagrindas prasidėjusiai sąmoningai vienybei tarp visų bažnytinių luomų ir kad pasauliškiai nesijaustų esą tarsi antraeiliai krikščionys pačia savo prigimtimi. II Vatikano susirinkimas tai padarė labai įspūdingai; minėtuose žodžiuose aiškiai girdėti šv. Pauliaus primygtinas teigimas: „Vienas Viešpats, vienas tikėjimas, vienas krikštas" *(Ef 4, 5)*.

Iš kitos tačiau pusės, šis visų lygybės pabrėžimas kaip tik ir aptemdo pasauliškio sampratą. Kuo šioje lygybėje pasauliškis yra *būdingas?* Kas jam čia yra *sava?* Susirinkimas juk ir pats pastebi, kad Dievo Tauta „savyje susideda iš įvairių laipsnių" (I, 32), kad „jos nariai skiriasi vieni nuo kitų pareigomis" (t. p.). Kitaip tariant, pasauliškiai yra vienas iš šių Dievo Tautos laipsnių ir turi todėl tam tikrų pareigų, skirtingų nuo dvasiškio ir vienuolio pareigų. Betgi kas yra šis pasauliškių laipsnis

ir kas sudaro jų, kaip pasauliškių, pareigas? Klausimas lieka neatsakytas. Tiesa, Susirinkimas priduria, esą „kai kurie dalykai yra ypatingai susiję su pasauliškiais" (I, 58). Tačiau *kokie* yra šie dalykai ir *kodėl* jie ypatingai susiję su pasauliškiais? Pasak Susirinkimo, jie yra susiję su pasauliškiais „dėl ypatingos jų padėties ir paskirties" (t. p.). Bet *kokia* yra ši pasauliškių padėtis bei paskirtis? Susirinkimo teiginiai vis pereina vienas į kitą, arba kartodamiesi, arba sukdamiesi aplinkui patys save, bet niekur nebūdami užbaigti, todėl ir neduodami atsakymo, kas gi galų gale sudaro pasauliškio esmę. Net ir toks posakis: „Pasauliškius skirianti ypatybė yra pasaulietinis jų pobūdis" (I, 59), yra greičiau tautologija, o ne skiriamoji savybė, nes čia pat iškyla klausimas: o kas gi yra šis pasauliškių „pasaulietinis pobūdis" ir ar galėtų pasauliškiai nebūti pasaulietinio pobūdžio? Ar pasaulietinis pobūdis neglūdi jau pačiame žodyje „pasauliškis"? Ar vanduo nesiskiria nuo žemės „vandeniniu" savo pobūdžiu?

Visos šios II Vatikano susirinkimo pastangos kaip tik ir rodo, kad pasauliškis iš tikro yra gana tamsi ir paini problema — ne tik dar neišspręsta, bet tinkamai net nė neformuluota. Keleto tolimesnių bandymų atidesnė sklaida tai patvirtins visu svoriu. Sykiu tačiau gal mums pavyks iš šios sklaidos laimėti nurodymų, kur ir kokiu keliu turime pasauliškio esmės ieškoti.

a. Pasauliškis kaip nedvasiškis

Apžvelgiant mėginimus aptarti pasauliškio esmę, tuč-tuojau krinta į akį *neigiama* šios esmės aptartis. Y. M. J. Congaras, pats pirmasis ir lig šiol vienintelis kūręs sisteminę pasauliškio teologiją, baigdamas didžiulį savo veikalą, pateikia mums savo apmąstymų santrauką ir tuo pačiu atsakymą, kas gi galų gale yra tasai pasauliškis, kurio sampratai jis skyrė šešetą šimtų puslapių. Ir štai šis atsakymas yra grynai neigiamas: „Pasauliškiai *nėra* subjektas veiksmų, kurie padaro Bažnyčią išganymo institucija ir įpareigoja vykdyti apaštališkąsias galias; jie *nėra* apaštalavimo subjektas juridine prasme. Jie *nėra* nei architektai, nei pamatai, o greičiau pastatytieji ir pagrįstieji" [63]. Net ir paties dėstymo eigoje Congaras nuolatos primena, kad pasauliškiai „*nedalyvauja* nei jurisdikcinėje, nei juo labiau hierarchinėje valdžioje" (p. 36); kad jie „yra tikintieji, *neturį* hierarchinių galių"

(p. 550). Be abejo, Congaras ir pats supranta, kad šitokia neigiama pasauliškio aptartis „yra papiktinimas (scandalum)" (p. 37), nes „pasauliškiai turi Bažnyčioje savą pašaukimą" (p. 550). Ir vis dėlto, kai jam reikia šį pašaukimą apibrėžti ir jį atsieti nuo dvasiškio ir vienuolio pašaukimų, jis tegali jį išreikšti tik neigiamai. Ir tai visiškai nenuostabu, nes net ir II Vatikano susirinkimas pasauliškį aptaria neigiamai: „Pasauliškiais čia laikomi visi krikščionys, kurie *nėra* gavę šventimų ir *nepriklauso* Bažnyčioje pripažintam vienuolių luomui" (I, 59). Kitaip tariant, pasauliškis yra tasai krikščionis, kuris yra nedvasiškis ir nevienuolis.

Šitokia neigiama pasauliškio aptartis betgi nieko nepasako, nes kiekvienas neiginys yra be turinio. Neiginys tik atskleidžia, kad šis dalykas *nėra* anas dalykas, bet jis anaiptol neatskleidžia, kad šis dalykas *yra* pats savyje. Net ir išsiaiškinę dvasiškio bei vienuolio būsenas, vis tiek nežinotume, kas yra pasauliškis, nes jis būtų tik žmogus, anų būsenų neturįs. Tuo tarpu jokiame neigime negalima rasti dalyko esmės, nes esmė yra ne neigimas, bet kaip tik teigimas. Žmogus yra ne todėl žmogus, kad jis nėra augalas ar gyvulys, bet todėl, kad jis turi savyje kažką didžiai teigiamo, kas jį padaro žmogumi, ir kaip tik *ši teigiamybė* skiria jį nuo augalo ir gyvulio. Tas pat tinka ir pasauliškiui. Ir pasauliškis yra ne todėl pasauliškis, kad jis nedvasiškis ir nevienuolis, bet todėl, kad jis nešioja savyje *ypatingą savybę*, kuri jį padaro pasauliškiu ir kuria jis skiriasi ir nuo dvasiškio, ir nuo vienuolio. Juk jeigu pasauliškio esmė iš tikro išsisemtų tuo, kad jis *nėra* dvasiškis ir vienuolis, tai reikštų, kad pasauliškis jokios esmės neturi, kad jis savyje yra tuštuma ir kad todėl ir jo vaidmuo Bažnyčioje, šiandien taip pabrėžiamas, yra tik apgaulinga išorė, o ne tikra tarnyba bei pareiga. Nes tikra tarnyba gali kilti ne iš neiginio, bet tik iš teigiamos ypatingos savybės. Neigiama pasauliškio aptartis yra ne tik nevykusi logiškai — joks mokslas jokio dalyko neaptaria neigiamai,— bet nuvertinanti pasauliškį ir psichologiškai.

Iš kur betgi galėjo kilti šitokia pasauliškio aptartis neigiamu būdu (per negationem)? Atsakymas į tai gali būti tik vienas: pasauliškis yra neigiamai apibrėžiamas todėl, kad teologija mėgina jį suprasti, išeidama ne iš jo paties, bet iš dvasiškio bei vienuolio. Kitaip sakant, pasauliškis yra nuolatos palyginamas su dvasiškiu bei vie-

nuoliu, ir šiame palyginime bandoma rasti tai, kas pasauliškiui esą būdinga. Šitaip tačiau pasauliškį nagrinėjant, jis ir pasirodo kaip *gryna stoka:* jis neturi šventimų, neturi galios pašvęsti, mokyti ir valdyti; jis nedaro įžadų, neina vienuoliniu tobulybės keliu, nevykdo įprastų asketinių pratybų ir t. t. Užtat Congaras ir sako: „Žiūrint vienuolinio gyvenimo atžvilgiu, pasauliškiai gyvena nuolaidomis; žiūrint kanoniškosios teisės atžvilgiu, jie yra apibrėžiami neigiamai" [64]. Tai reiškia: vienuolinis gyvenimas esąs krikščioniškojo tobulumo mastas; kadangi tačiau pasauliškiai nėra vienuoliai, todėl jie gyvena tik vienuolio gyvenimo dalimi, tik nuolaidomis nuo šio masto. Dvasiškis esąs bažnytinės sąrangos mastas; kadangi tačiau pasauliškiai nėra dvasiškiai, todėl jie kanonų teisėje ir yra aptariami kaip tokie, kurie ... *ne*turi, *ne*gali, *ne*privalo, vadinasi, grynai neigiamai. Dabartinėje kanonų teisėje esama tik vieno nuostato, kuris išreiškia *teigiamą* pasauliškio pobūdį dvasiškio atžvilgiu, būtent jo teisę „gauti iš dvasiškio <...> dvasinių gėrybių, ypač išganymui reikalingos pagalbos" (can. 682). Esant dvasiškiui ir vienuoliui bažnytinės sąrangos ir bažnytinio gyvenimo mastu, pasauliškis gali būti tik arba neiginys (dvasiškio atžvilgiu), arba nuolaida (vienuolio atveju), nes, šiuo mastu matuojant, neatsiskleidžia jokia teigiama pasauliškio savybė. Pasauliškis čia pasirodo tik kaip hierarchijos veikimo objektas, kurio atoliepis į šį veikimą ir išsemia pasauliškio buvimą Bažnyčioje. „Yra visiškai ir nepajudinamai aišku,— sako pop. Leonas XIII,— kad Bažnyčioje esama dviejų savo prigimtimi skirtingų luomų — ganytojų ir kaimenės, vadinasi, vadovų ir tautos. Pirmasis iš šių luomų turi pareigos žmones mokyti, valdyti, jiems vadovauti ir šiam reikalui leisti nuostatų; tuo tarpu antrasis luomas yra įpareigotas pirmajam nusilenkti, jo klausyti, jo nurodymus vykdyti ir jam pagarbą reikšti" [65]. Šie žodžiai teisingai apibūdina *hierarchijos* veiklą. Tačiau jie nieko nepasako apie *pasauliškių* veiklą, nes hierarchijai nusilenkti, jos klausyti, ją gerbti reiškia tik atliepti į hierarchijos veikimą. Tačiau argi pasauliškio prigimtis išsisemtų tik atoliepiu?

Pasauliškio samprata, pagrįsta dvasiškiu ir vienuoliu *kaip mastu*, yra klaidinga todėl, kad ji nepastebi, jog pačia savo prigimtimi ne dvasiškis ir vienuolis yra pirmykštis dalykas, bet kaip tik pasauliškis. Juk ne pasauliškis atsiranda iš dvasiškio ir vienuolio, nubraukus šiems

šventimus ar įžadus, bet pasauliškis virsta dvasiškiu, *priėmęs* šventimus, ar vienuoliu, *padaręs* įžadus. Pasauliškis tad yra tasai pagrindas, iš kurio išauga tiek dvasiškis, tiek vienuolis. Štai kodėl pradžioje nebuvo nei dvasiškio, nei vienuolio, o tik anas mažas vyrų ir moterų būrys, susitelkęs apie Jėzų. Ir tik iš šio būrio Išganytojas atrinko apaštalų, tik iš šio būrio apaštalai rinkosi savo padėjėjų bei įpėdinių, tik iš šio didėjančio būrio vėliau kilo asketų bei vienuolių. Kaip tad būtų galima išvestinį dalyką padaryti pirminio dalyko mastu, tegu šis išvestinis dalykas pats savyje ir būtų be galo reikšmingas bei vertingas? Jis yra išvestinis juk kaip tik todėl, kad jam yra patikėta *ypatingas* uždavinys, negalįs būti *visų* uždavinys. Kaip tad galėtų šis ypatingas uždavinys virsti mastu visų uždaviniui? Argi visi gali būti dvasiškiai ir vienuoliai? „Argi visi yra apaštalai? Ar visi pranašai? Ar visi mokytojai?" *(1 Kor 12, 29).* Bažnyčia kaip bendruomenė — kaip mistinis Kristaus Kūnas ir kaip keleivė žemėje — yra tiek laiku, tiek prigimtimi *pirmesnė* už įvairias iš jos išaugusias tarnybas. Ir štai ši bendruomenė yra *pasauliškių* bendruomenė, nes tik iš pasauliškių „Dievas pastatė Bažnyčioje vienus kaip apaštalus, kitus kaip pranašus, trečius kaip mokytojus" *(1 Kor 12, 28).* Senesnioji teologija visa tai praleido beveik negirdomis ir todėl, nagrinėdama Bažnyčią, virto, kaip Congaras jai teisingai priekaištauja, gryna hierarchiologija, kurioje pasauliškis rado vietos tik kaip neigiama sąvoka.

b. Pasauliškis kaip dvasiškio papildas

Tuo pačiu pagrindu remiasi ir tolimesnė pasauliškio esmės aptartis, kurią galėtume pavadinti *papildo sąvoka.* Kas ji yra savyje, gražiai mums pavaizduoja Y. M. J. Congaras: „Apaštališkoji Bažnyčios pasiuntinybė jau visiškai tobulai glūdi Dvylikoje. Tačiau savaime aišku, kad šie Dvylika, būdami aprėžti ir mirtingi, negalėjo užpildyti nei erdvės, nei laiko. Todėl jiems dar esant gyviems bei veikliems, jau buvo reikalinga jų sąjunga su kitais apaštalais — ne tam, kad jų pasiuntinybė būtų savo pilnatvėje pagrįsta, bet kad ji būtų savo pilnatvėje įvykdyta. Taigi ir tikinčiųjų apaštalavimas yra tiktai apaštalų papildymas" [66]. Išplėsdamas šią Dvylikos pasiuntinybę į visą dvasiškiją, Congaras pastebi, kad „pasauliškių pasiuntinybė papildo dvasiškių pasiuntinybę, be kurios ši

negalėtų pasiekti savo vaisių pilnatvės" (p. 552—553). Nuosekliai tad ir kat. akcija buvo nuolatos aiškinama kaip „pasauliškių pagalba, teikiama hierarchijos apaštalavimui" [67]. Trumpai sakant, pagal šią sampratą pasauliškis yra dvasiškio pasiuntinybės papildas. Bet čia kaip tik ir pasirodo šitokios sampratos dviprasmiškumas, nes apaštališkosios pasiuntinybės papildymas gali būti suprastas kaip *išganymo paslaptis*, ir jis gali būti suprastas kaip *atsitiktinė istorijos aplinkybė*. Pirmuoju atveju pasauliškis įsijungia į išganymo vyksmą pačia savo esme, antruoju atveju jis tampa laikiniu dvasiškio pagalbininku bei pavaduotoju. Pirmuoju atveju pasauliškio pasiuntinybė Bažnyčioje yra amžina, antruoju atveju ji yra praeinanti. Pirmuoju atveju pasauliškis yra tikrasis išganymo istorijos veikėjas, antruoju atveju jis yra tik dvasiškijos žemiškosios padėties taisytojas.

Apie Bažnyčios papildymą kaip išganymo paslaptį kalba jau šv. Paulius, rašydamas kolosiečiams, kad jis džiaugiąsis savo kentėjimais už juos, nes tuo būdu papildąs „savo kūne Jo Kūnui, tai yra Bažnyčiai", tai „ko Kristaus kančioms stinga (desunt)" *(Kol 1, 24)*. Šį nuostabų Pauliaus nurodymą, esą krikščionies kančia papildanti Kristaus kančią, plačiau išvystė pop. Pijus XII savo enciklikoje apie Bažnyčią kaip mistinį Kristaus Kūną: Išganymas ateina tik iš Kristaus, todėl „tikintieji yra būtinai reikalingi dieviškojo Išganytojo pagalbos"; iš kitos betgi pusės, sako popiežius, „reikia konstatuoti, nors ir kažin kaip keistai tai atrodytų, kad ir Kristus yra reikalingas savo sąnarių pagalbos... Mūsų Išganytojas, kiek jis neregimu būdu valdo Bažnyčią, trokšta savo mistinio Kūno narių bendradarbiavimo... Jis leidžia savo nesuteptai Sužadėtinei ne tik dalyvauti šiame pašventimo darbe, bet nori, kad ji pati tam tikra prasme prisidėtų prie to savo darbu" (p. 511). Kitaip tariant, „Bažnyčia yra Išganytojo pilnybė ir užbaigimas, gi Kristus taip pat randa Bažnyčioje visada savo užbaigimą" (p. 527). Šį abipusį Kristaus ir tikinčiųjų susijungimą vienam išganymo darbui popiežius ir vadina „tikrai šiurpulį" sukeliančia „ir niekad pilnai nesuprantama" paslaptimi [68]. Kiekvieno tikinčiojo kiekviena malda, auka, kančia Bažnyčioje virsta įnašu bendram visų išganymui. Kiekvienas tikintysis papildo Kristaus Kūną, taip kad išganymas pasidaro „priklausomas nuo mistinio Jėzaus Kristaus Kūno narių maldų ir savanoriškai šiam tikslui užsidedamų atgailos darbų"

(p. 511). Tai tinka visiems, pradedant Marija, Jėzaus Motina, kuri „kaip tikroji kankinių Karalienė papildė labiau negu visi tikintieji tai, ko trūko Kristaus kančioms jo Kūnui — Bažnyčiai" (p. 543), ir baigiant paprasčiausiu muitininku, nedrįstančiu pakelti akių į altorių.

Bet kaip tik todėl ši išganymo paslaptis ir neatskleidžia pasauliškio papildo ryšium su dvasiškiu. Ji apima juk visus tikinčiuosius ir jų papildą, atrodo, apsprendžia greičiau pagal jų sąžinės grynumą, o ne pagal jų padėtį. Nuosekliai tad šia paslaptimi ir negalima grįsti lygiagretės tarp krikščionies, papildančio Kristaus Kūną, ir pasauliškio, papildančio dvasiškio veiklą. Kristaus Kūno papildymas vyksta anapus mūsų patiriamos tikrovės ir nesileidžia suimamas į jokius rėmus. Tuo tarpu dvasiškio veiklos papildymas vyksta regimoje tikrovėje ir yra galimas bei reikalingas apspręsti visiškai konkrečiai. Štai kodėl ir tie, kurie pasauliškį supranta kaip dvasiškio papildą, turi galvoje anaiptol ne šią išganymo paslaptį, bet visiškai konkrečią istorinę žmonijos arba bent Bažnyčios padėtį.

Ši gi padėtis yra būdinga dviem dalykais: *kunigų stoka* ir *kunigų įtakos menkėjimu*. Bažnyčia pastaruoju metu yra išaugusi, išplitusi erdviškai, išsišakojusi savo veikimu. Tuo tarpu dvasiškių ir vienuolių skaičius proporciškai ne tik nepadidėjęs, bet dargi sumažėjęs ir tebemažėjąs. Lotynų Amerika yra pats būdingiausias šios rūšies pavyzdys. Joje gyvena vienas trečdalis visų katalikų. Tuo tarpu ji teturi vos 8 proc. visų kunigų. Kituose žemynuose padėtis, tiesa, kiek geresnė. Tačiau net ir Europos kraštuose, išskyrus Airiją, pašaukimų į kunigus bei vienuolius skaičius smunka metai iš metų. Tuo būdu atsiranda neišvengiamų spragų sielovados darbe: net ir aprūpinimas sakramentais darosi kartais tiesiog fiziškai nebeįmanomas. Svarbiausia betgi yra tai, kad dvasiškio įtaka žmonių masėse yra žymiai sumenkėjusi. Jo autoritetas — tiek kaip mokytojo, tiek kaip dorinės asmenybės — neprakalbina šiandien ne tik mokytų žmonių, bet net nė darbininkų: šie yra dvasiškijai užsisklendę net labiau negu inteligentai. Tuo būdu susidaro ištisos grupės, kurių dvasiškis nebepasiekia. Jos yra jam nebeprieinamos — ne tik *fiziškai* dėl kunigų stokos, kaip Lotynų Amerikoje, bet ir *morališkai* dėl vidinio šių grupių atsitvėrimo nuo Bažnyčios. Tai yra visiems žinoma bei patiriama istorinė padėtis, į kurią yra patekusi pastarųjų laikų dvasiškija.

Ją čia tik primename ryšium su antrąja pasauliškio kaip dvasiškio papildo samprata.

Šitokiai padėčiai susidarius, šaukiamasi pasauliškių, kad jie ateitų pagalbon ir užpildytų sielovadines spragas, atsiradusias dvasiškių veikloje: katechizuotų vaikus, mokytų religijos mokyklose, organizuotų jaunimą, tvarkytų parapijos reikalus, dalintų šv. Komuniją, krikštytų ir vadovautų Dievo Žodžio liturgijai. Trumpai sakant, dvasiškijos stoka skatina pasauliškius eiti Bažnyčioje tokias pareigas, kurios nereikalingos kunigystės šventimų. Iš kitos pusės, pasauliškiai yra kviečiami skleisti Evangelijos dvasią ir liudyti Kristų toje aplinkoje, kurioje jie gyvena bei dirba, kuri tačiau dvasiškiams, kaip sakėme, yra pasidariusi nebepasiekiama. Šios rūšies pasauliškių veikimas reiškiasi geru pavyzdžiu, protingais pokalbiais, pamokymais, klaidų atitaisymu, prietarų šalinimu, ekumeninės nuotaikos gaivinimu ir įvairiais kitais darbais, kylančiais iš krikščioniškojo sąmoningumo. Visa tai kaip tik ir turi galvoje II Vatikano susirinkimas, ne vienoje savo dekretų bei pareiškimų vietoje kalbėdamas apie tai, kad „pasauliškių apaštalavimas ir kunigų pastoracinė veikla papildo vienas antrą" (II, 140). Visų pirma pasauliškiai pagelbsti ten, kur dvasiškių stoka: „Kai pašvęstieji tarnai yra negausūs arba siaučiančio persekiojimo trukdomi, (pasauliškiai) kiek galėdami perima kai kurias šventas pareigas" (I, 64), nes iš tikro „daugelyje šalių yra labai maža kunigų arba, kaip ne kartą atsitinka, kunigams neleidžiama laisvai darbuotis; čia be pasauliškių pagalbos Bažnyčia vargiai galėtų gyvuoti ir reikštis" (II, 133). Susirinkimas taip pat nurodo, kad „jei klebonai patys negali kai kurių grupių pasiekti, tepasikviečia kitus, net pasauliškius, į apaštalavimo talką" (II, 83), kadangi šiuo atžvilgiu „pasauliškiai yra ypatingai pašaukti įnešti Bažnyčią ir jos veikimą į tas vietas ir sąlygas, kur vien su jų pagalba ji gali tapti žemės druska" (I, 61—62). Šitokios vietos bei sąlygos yra šiandien intelektualų ir darbininkų masės, kuriose Susirinkimo minimi „nauji klausimai" pirmoje eilėje kyla ir „pragaištingos klaidos" pirmoje eilėje sklinda (II, 140). Todėl „Susirinkimas iš širdies ragina pasauliškius panaudoti savo sugebėjimą bei žinias ir, vadovaujantis Bažnyčios dvasia, dar uoliau atlikti savo uždavinį — aiškinti, ginti ir sumaniai pritaikyti šio meto problemoms krikščioniškuosius principus" (t. p.). Pasauliškis kaip dvasiškio papildas yra, kaip matome, žinomas

ir II Vatikano susirinkimui. Istorinės aplinkybės, kuriose dabar Bažnyčia gyvena, verčia hierarchiją kreiptis į pasauliškius ir prašyti jų paramos.

Bet net ir patys pasauliškiai ne sykį supranta savo apaštalavimą kaip hierarchijos veiklos papildą, būdami patenkinti, kad jiems leidžiama atlikti tas ar kitas veiksmas, pirmiau buvęs atliekamas tik dvasiškio. Jie net džiūgauja, kad gali eiti į dvasiškio sritis ir būti savotiškai sudvasiškintais. Šia prasme yra būdingi Erikos Weinzierl žodžiai: „Ateities kunigas nebegalės atlikinėti ir nebeatlikinės daugybės pareigų, kurias jis dar atlikinėja šiandien. Jas perims pasauliškiai, kurie ne tik savo pareigomis, bet ir savo pamaldumo stiliumi žymiai labiau priartės prie kunigo, negu kad šiandien yra. Ateities krikščionys skirsis tarp savęs tik savo tarnybomis ir ypatingais savo pašaukimais“ [69]. Tuo anaiptol dar neneigiama hierarchija. Tačiau tuo jau nurodoma, kad pasauliškio žygiai Bažnyčioje, kai jis atbunda iš ilgo savo neveiklumo, reiškiasi *dvasiškio* žygiais, padarančiais pasauliškį dvasiškio panašybe. Dvasiškis kaip mastas pasauliškiui čia išeina aikštėn taip lygiai, kaip ir neigiamojoje pasauliškio aptartyje. Kuo labiausiai priartėti prie šio masto, sekti dvasiškiu net pamaldume, perimti iš jo anksčiau jo eitas pareigas, trumpai tariant, *susidvasiškinti* — štai pasauliškio būsena Bažnyčioje. Apie šį pasauliškio susidvasiškinimą kalbėsime truputį vėliau, atskleisdami jį kaip pasauliškio klystkelį. Čia jį minime tik kaip pastangą suprasti pasauliškį dvasiškio papildo prasme, grindžiant šį papildą istorinių aplinkybių būtinybe ir matuojant jį dvasiškio pareigomis arba net pačiu dvasiškiu kaip bažnytiniu rangu.

Šitokia pasauliškio samprata yra ydinga visų pirma tuo, kad ji atsitiktinę, iš istorinių aplinkybių kilusią padėtį mėgina paversti pasauliškio būsenos esme. Tiek dvasiškių stoka, tiek jų įtakos silpnėjimas yra juk tik mūsų amžiaus apraiška. Anksčiau to nebuvo ir, galimas daiktas, vėliau taip pat nebebus. Istorija yra labai nepastovi — ne tik pasaulio istorija, bet ir Bažnyčios. Ir Bažnyčioje esama krizės bei nuosmukio tarpsnių. Nenuoseklu tad šitokių tarpsnių sąlygas apibendrinti ir jomis aptarti tą ar kitą bažnytinį rangą bei luomą. Kad šiandien esama kunigų stokos ir kad jų įtaka siekia nelabai toli, to niekas neneigia. Kad pasauliškiai tokiu atveju turi ateiti jiems pagalbon, yra irgi savaime suprantama. Tačiau argi ši

pagalba, kilusi istoriškai atsitiktiniu būdu, galėtų išsemti pasauliškio būseną Bažnyčioje? Ar atsitiktinybė nelieka atsitiktinybe, nors ji būtų ir labai aktuali? Tiesa, ši atsitiktinybė mūsų dienomis yra pabrėžiama labai įsakmiai, nes ji mums visiems gana skaudi. Tačiau jos akivaizdoje kaip tik ir kyla klausimas: o jeigu dvasiškių nestokotų? Jeigu jų būtų net perteklius, kaip viduramžiais? Ar ir tada pasauliškiai būtų kviečiami pagalbon? Ir *kokios* pagalbos jie galėtų teikti, jei dvasiškiai įstengtų viską apimti ir atlikti? Pagalba juk yra reikalinga ir prasminga tik tada, jei kitas ko nors nepajėgia. Betgi II Vatikano susirinkimas tvirtina, kad „pasauliškių apaštalavimas, kuris kyla iš paties jų pašaukimo būti krikščionimis, Bažnyčiai *visuomet* yra būtinas" (II, 132—133). Tada savaime aišku, kad jis yra daugiau negu atsitiktinė, istorijos reikalaujama pagalba dvasiškiui. Pasauliškis lieka juk krikščionis ir tada, kai dvasiškių nestokoja ir kai jų įtaka bei autoritetas yra aukštumoje. Jeigu tad pasauliškio apaštalavimas kyla iš jo pašaukimo būti krikščionimi, tai reiškia, kad jis yra pastovus ir todėl nepriklausomas nuo istorinių aplinkybių, vadinasi, nuo to, ar kunigų yra daug, ar maža, ar jie turi įtakos, ar neturi, ar jie veikia laisvai, ar yra persekiojami. Tokiu atveju kinta tik pasauliškių apaštalavimo *būdai*, bet ne pati jo esmė. Juo labiau negali ši esmė būti randama praeinančioje istorinėje padėtyje. Pasauliškis kaip dvasiškio veiklos papildas yra tik atsitiktinė pasauliškio savybė, anaiptol neišreiškianti to, kas pasauliškis yra *pats* savyje.

Štai kodėl savo metu ir buvo pasisakyta prieš tokį kat. akcijos supratimą, pasak kurio ji esanti „prailginta bažnytinės hierarchijos ranka" [70]. Prancūzų kardinolai ir arkivyskupai 1946 m. aiškiai pareiškė, kad „katalikų akcijos nariai anaiptol nėra pasaulietiniai vikarai" [71]. Be abejo, jie yra palenkti hierarchijai kaip ir kiekvienas kitas krikščionis. Tačiau jų veikla yra ypatinga, neišsisemianti hierarchijos reikalų vykdymu, kylanti iš jų kaip iš krikščionių būsenos, todėl niekados neprivalanti įgyti įrankinio pobūdžio. Palyginimas, esą hierarchija naudojanti pasauliškius taip, kaip Kūrėjas protingus kūrinius savo tikslams, neišlaiko kritikos, nes Kūrėjo veikimas laisvoje būtybėje prašoksta bet kokį žmogiškąjį suvokimą. Mes tik žinome, kad Viešpats niekados nepažeidžia žmogaus laisvos valios bei jo iniciatyvos, kas hierarchijos veikime ne visados yra be priekaištų. Todėl ir II Vatikano susi-

rinkimas, išskaičiuodamas pasauliškių apaštalavimo pagrindus, tik paskutinėje vietoje mini pasauliškių pagalbą sielovadinei Bažnyčios veiklai. Pirmoje eilėje jis stato krikščioniškąjį pasauliškio pašaukimą, toliau pasauliškio galimybę rasti tik jam vienam prieinamą apaštalavimo lauką, paskui žmogiškojo gyvenimo sričių savarankiškumą ir tik galop istorinę dvasiškijos negalią, reikalaujančią tiesioginės pasauliškių paspirties (plg. II, 133). Be abejo, Susirinkimas šios paspirties, kaip minėjome, neneigia; priešingai, jis jon pasauliškius kviečia visu nuoširdumu. Tačiau jis nestato jos pirmoje vietoje ir tuo pačiu neleidžia, kad pasauliškis būtų aptartas kaip dvasiškio papildas. Šalia kitų pagrindų, šis istorinis pagrindas atrodo tik menkutis priedas.

Tačiau pagrindinė pasauliškio kaip dvasiškio papildo sampratos klaida yra *subsidiarinio principo iškreipimas.* Norėdama apsaugoti asmenų ir bendruomenių laisvę nuo aukštesnių organų užgožėjimo, Bažnyčia — ypač pastaraisiais laikais — stipriai pabrėžia subsidiarinį principą, kuris reikalauja, kad aukštesnieji organai imtųsi tik tokių darbų, kurių neatlieka arba neįstengia atlikti žemesnieji organai: atskiri asmenys, šeimos, organizacijos. Kitaip tariant, *subsidiarinis principas eina ne iš apačios į viršų, bet iš viršaus į apačią.* Ne žemesni organai papildo aukštesniuosius, bet aukštesnieji papildo žemesniuosius. Ne šeima padeda, ko neatlieka valstybė, bet valstybė padeda, ko neatlieka šeima. Bažnyčia moko, kad valstybė nesikištų niekur, kur asmuo, šeima, įvairios sąjungos tinkamai veikia; kad valstybė papildytų tik tai, ko šie veiksniai nepajėgia, vadinasi, kas prašoksta jų galias ar jų kompetenciją. Eidama priešingu keliu, valstybė užgožia visas sritis ir virsta totalistine.

Subsidiarinis principas galioja ir Bažnyčioje, pradedant pačiu žmonijos išganymu ir baigiant kasdienos darbais. Jau esame aukščiau minėję, kad Kristus trokšta savo mistinio Kūno narių bendradarbiavimo, kad išganymas, kaip pastebi pop. Pijus XII, yra net „labai priklausomas" nuo šio „mūsų dieviškajam Išganytojui atliekamo bendradarbiavimo" [72]. Būtų tačiau klaida manyti, kad mūsų bendradarbiavimas išganyme kyla iš Kristaus negalios, kad Kristus pats vienas negalėtų išganymo įvykdyti visa savo apimtimi bei pilnatve. Anaiptol! „Taip yra,— sako pop. Pijus XII,— ne dėl jo silpnumo ar nepajėgumo, bet labiau dėl to, kad jis pats didesnei savo nesuteptos Sužadėtinės

garbei taip yra sutvarkęs" (t. p.). Tai reiškia: Kristus nori ir leidžia, kad žmogus vykdytų savo gelbėjimąsi iš nuodėmės tiek, kiek jis pats pajėgia. Laisvai puolęs, jis turi laisvai ir keltis, vadinasi, griebtis visų žygių, kurie yra jo galioje, kad nuodėme nusikratytų. Šv. Augustino posakis: „Viešpats sukūrė tave be tavęs, bet jis neišganys tavęs be tavęs" gražiai išreiškia žmogaus įsijungimą į savo paties atpirkimą. Subsidiarinis principas, einąs iš viršaus į apačią, čia yra ypatingai ryškus. Savo mirtimi bei prisikėlimu Kristus nugalėjo nuodėmę ir mirtį, nes šių dalykų nugalėti pats žmogus negalėjo: dieviškoji pagalba čia buvo reikalinga iš esmės. Tačiau Kristaus pergalei sklisti istorijoje yra būtinas ir žmogaus įnašas. Kitaip išganymas būtų totalistinis žmogaus pavergimas, išskiriant jo laisvę ir atsakingumą. Mes teisingai vadiname „Dievo gundymu", jei prašome Viešpatį to, ką galime patys atlikti. Subsidiarinis principas nėra tik socialinės kasdienybės išraiška. Jis kyla iš žmogaus laisvės gelmių ir saugo šią laisvę nuo bet kokios prievartos — net jeigu ši būtų ir jo amžinojo likimo labui.

Šį tad tokį svarbų žmogiškosios egzistencijos principą kaip tik ir iškreipia samprata, esą pasauliškis yra dvasiškio papildas arba pagalba. Iš tikro yra kaip tik atvirkščiai: *dvasiškis yra pasauliškio papildas ir pagalba.* Pasauliškis turi veikti laisvai ir atsakingai tiek, kiek jam leidžia jo kaip krikščionies galia. Ši galia siekia gana toli. Tai rodo dabartiniai „bėdos atvejai", kur stokoja kunigų. Tačiau esama Bažnyčioje sričių, kuriose pasauliškis jokios galios kaip krikščionis neturi ir kur todėl privalo atskubėti dvasiškis, kad išganymo vyksmas galėtų eiti toliau. Sakysime, pasauliškis negali aukoti eucharistinės aukos, negali atleisti nuodėmių, negali autentiškai bei neklaidingai mokyti tikėjimo tiesų, nes tai visa peržengia jo kaip pasauliškio kompetenciją. Visi šie veiksmai reikalauja iš krikščionies ypatingų savybių, teikiamų Kunigystės sakramento. Todėl šios srities kaip tik ir yra dvasiškio veiklos laukas. Tačiau būtų nusikaltimas subsidiariniam principui, jei dvasiškis imtųsi tokių žygių, kuriuos pasauliškis *gali* atlikti, nes tai būtų bažnytinio totalizmo ženklas. Bažnyčios istorijoje tokio totalizmo tarpsnių esama buvę, o jo liekanų esama ir dabar. Juk dvasiškio ir pasauliškio persiskyrimas kaip tik ir įvyko todėl, kad nebuvo paisoma subsidiarinio dėsnio, vadinasi, kad dvasiškiai nepasiliko tik tose srityse, kuriose *negali*

veikti pasauliškiai, bet perėmė į savo rankas ir tas tarnybas, kurias pasauliškiai pajėgia vykdyti savo kaip krikščionių galia. Tačiau visa tai yra tik istorinis iškrypimas, negalįs būti pagrindu pasauliškio sąvokai. Subsidiarinio principo kėlimas aikštėn mūsų dienomis šalina šį istorinį iškrypimą ir tuo pačiu nurodo, kad šauktis pasauliškių pagalbos sielovados darbe reiškia esmėje ne ką kita, kaip atstatyti pasauliškių galias, grąžinant juos į visas tas bažnytinio gyvenimo sritis, kuriose jie anksčiau veikė. Gi pagelbėti dvasiškiui ten, kur *tikrai* yra tik jam vienam sava sritis, pasauliškis niekados negali. Net ir didžiausios kunigų stokos ar jų persekiojimo metu pasauliškis negali švęsti Eucharistijos, vadinasi, paversti duonos ir vyno Kristaus Kūnu ir Krauju. O tai, ką pasauliškis gali „bėdos atveju", jis gali ir visados, jei tik subsidiarinis principas yra neneigiamas ir neiškreipiamas.

c. Pasauliškis kaip profaninė būtybė

Jau žymiai teigiamiau skamba trečioji pasauliškio aptartis, siejanti jį su pasauliu, vadinasi, jį svarstanti ne Bažnyčios, o *pasaulio* atžvilgiu: „Pasauliškiams būdinga gyventi pasaulyje ir rūpintis jo reikalais",— pastebi II Vatikano susirinkimas (II, 135). Prie šios tad aptarties mums dabar ir reikia truputį stabtelėti ir ją pasklaidyti patyrinėjant, ar gyvenimas pasaulyje bei rūpinimasis jo reikalais iš tikro gali sudaryti pasauliškio esmę, apibūdinančią pasauliškį savyje ir skiriančią jį tiek nuo dvasiškio, tiek nuo vienuolio. Kitaip tariant, *ar pasaulis yra būdinga pasauliškio savybė?*

H. Schmidtas, kalbėdamas apie liturgiją ir moderninę visuomenę, prasmingai pastebi, kad „Vakarų kultūra pasižymi tam tikru modeliu, kuris išsilaikė šimtmečius, nepaisant visokiausių svyravimų bei kitimų. Pagal šį modelį žmogiškasis buvimas yra pasidalinęs į dvi sritis (Sektoren), kurių viena yra specifiškai religinė, dvasinė, sakralinė, o kita — specifiškai nereliginė, profaninė, pasaulinė" [73]. Liturginės maldos žodžiai „terrena despicere et amare coelestia — nusigręžti nuo žemiškųjų dalykų ir mylėti dangiškuosius" yra, pasak Schmidto, vaizdinga minėto dvilypumo išraiška (plg. t. p.). Iš šio dvilypio buvimo kaip tik ir kyla, Schmidto pažiūra, pastanga „Bažnyčiai virsti savu bei savarankišku pasauliu, į kurį žmogus turįs įsijungti, palikdamas žemesnį pasaulį (fuga mundi). Tuo

būdu kuriasi du vienas nuo kito atskirti pasauliai: religinis, sakralinis, arba krikščioniškasis, pasaulis ir profaninis, arba sekuliarinis, pasaulis" (p. 87). Ši Schmidto pastaba atskleidžia mums giliausią trečiosios pasauliškio aptarties pagrindą: pasauliškis yra žmogus, gyvenąs profaninėje žmogiškojo buvimo srityje, arba aname *kitame* pasaulyje negu Bažnyčia; tuo tarpu dvasiškis ir vienuolis yra žmogus, sutelkęs savą buvimą sakralinėje srityje, kuria kaip tik ir yra Bažnyčia. Anie aukščiau mūsų minėtieji trys luomai Bažnyčioje — dvasiškiai, vienuoliai ir pasauliškiai — susiveda galų gale į dvi krikščionių grupes, kurias vad. „Graciano dekretas" jau viduramžiais yra šitaip apibūdinęs: „Pirmąją grupę sudaro tie, kurie malda ir mąstymu (contemplatio) atsideda dvasinei tarnybai; jie pasitraukia nuo bet kokio rūpesčio žemiškaisiais dalykais; tai kunigai ir vienuoliai. Antrąją grupę sudaro pasauliškiai; jiems leidžiama tuoktis, dirbti žemę, dėti savo aukas ant altoriaus ir mokėti dešimtinę; jie gali būti išganyti, jei vengs nedorybių ir darys gera" [74]. Tai padalinimas, savaime perkeliąs pasauliškius į profaninę žmogiškojo buvimo sritį, sakralinę jo sritį palikdamas kunigams ir vienuoliams.

Šis padalinimas tebegalioja ir mūsų dienomis. Ir šiandien pasauliškių buvimo bei veikimo erdvė laikoma *profaninė* buvimo plotmė, o dvasiškių bei vienuolių — *sakralinė*. Visu aiškumu ir įtaigumu tai yra išreiškęs Y. M. J. Congaras. Palygindamas dvasiškius bei vienuolius su pasauliškiais, jis sako: „Dvasiškiai ir vienuoliai yra žmonės, atsidėję šventenybėms (livrés au sacré); jie gyvena kiek galėdami dieviškajame pasaulyje"; tuo tarpu „pasauliškiai gyvena žemiškųjų dalykų pasaulyje" [75]. Tas pat ir kitoje vietoje: „Vienuolis eina Dievop kiek galima tiesiog... Tikrasis vienuolinis kelias yra kelias vienatvėje, vengiančioje bet kokio atsidėjimo laikiniems dalykams ir naudojimosi pasauliu"; tuo tarpu pasauliškių „tikrasis pašaukimas yra vykdyti Bažnyčios pasiuntinybę kaip tik atsidedant laikiniems dalykams" (p. 550—551); kitaip tariant, „tikrasis pasauliškio pašaukimas yra eiti Dievop, visiškai vykdant darbus šiame pasaulyje" (p. 551). Tiesa, Congaras pripažįsta, kad ir tarp pasauliškių gali būti ir yra buvę „ne tik šventųjų, bet net ir kontempliatyvinio tipo žmonių" (p. 28). Iš kitos pusės, tarp dvasiškių ir vienuolių pasitaiko ir tokių, kurie „pilni pasaulinių rūpesčių ir kartais net pagraužti ydų" (t. p.). Bet tai

esančios tik „asmeninės padėtys" (t. p.), nekeičiančios paties luomo pobūdžio: „dvasiškis (ir vienuolis) *pačiu luomu* yra skirtas Dievo dalykams, o pasauliškiai *pačiu luomu* — žmogiškiems dalykams" (t. p.).

Ši mintis aiškiai jausti ir II Vatikano susirinkimo oficialiuose pareiškimuose. Jau esame minėję, kad Susirinkimas skiriamąja pasauliškio savybe laiko pasaulietinį jo pobūdį (plg. I, 59). Nors tai savyje, kaip sakėme, ir yra tautologija, vis dėlto ji būdinga tuo, kad pasauliškio pasauliškumas čia padaromas esmine jo žyme. Taip pat minėjome ir Susirinkimo pažiūrą, esą pasauliškiams būdinga gyventi pasaulyje ir rūpintis jo reikalais, vadinasi, gyventi profaninėje srityje kaip savo buvimo erdvėje (plg. II, 135). Tai patvirtina dar vienas Susirinkimo pareiškimas, kad „pasaulietiniai uždaviniai ir darbai iš tikrųjų, nors ir ne be išimties, yra pasauliškių veiklos laukas" (I, 214). Vadinasi, pasaulis kaip profaninė žmogiškojo buvimo sritis sudaro tiek pasauliškio skiriamąją savybę, tiek jo gyvenimo bei veiklos sritį. Net ir pats buvimo padalinimas ne sykį pasigirsta II Vatikano susirinkimo žodžiuose, kai jis kalba apie „Bažnyčios buvimą pasaulyje, su kuriuo ji *drauge* gyvena ir veikia" (I, 208); apie Bažnyčią, kuri „keliauja *kartu* su visa žmonija ir dalijasi su pasauliu ta pačia žemiškąja dalia" (I, 209); apie krikščionis kaip „*abiejų* bendruomenių (bažnytinės ir pasaulinės.— *Mc.*) piliečius" (I, 213). Nuosekliai tad pasauliškis ne sykį yra laikomas tiltu tarp šių dviejų bendruomenių, arba tarp Bažnyčios ir pasaulio, kadangi jis priklauso jiems abiem, ko negalima, pasak Congaro, skirti „nei dvasiškiui, nei tuo labiau vienuoliui" [76]; tai savotiška „sankryža santykių tarp Bažnyčios ir pasaulio" [77]. Visuose šiuose žodžiuose jausti anos *dvi* buvimo plotmės — profaninė ir sakralinė — ir sykiu pasauliškio apgyvendinimas *profaninėje* srityje.

Šis apgyvendinimas yra mums tiek įprastas, jog jis, kaip pačioje šio skyriaus pradžioje minėta, laikomas savaime suprantamu ir todėl neginčijamu. O vis dėlto reikia kiek atidžiau į jį pažvelgti, nes kaip tik jis, autoriaus pažiūra, painioja bei temdo tikrąją pasauliškio sampratą. Reikia pasvarstyti, ar iš tikro pasaulis kaip gyvenimo bei veikimo erdvė sudaro pasauliškiui būdingą ir skiriamąją jo savybę? Ar kartais jis nėra *kiekvieno* žmogaus — taigi tiek dvasiškio, tiek vienuolio — būtinybė, vadinasi, niekad nenusikratomas ir nepaliekamas apsprendimas?

Pasaulis kaip profaninė sritis yra didžiai įvairiaprasmis. Tačiau atrodo, kad jį galima aprėpti trejopu atžvilgiu: 1) kaip žmogiškojo buvimo erdvę, 2) kaip blogio sritį ir 3) kaip pavojų sielai. Visi šie atžvilgiai yra reikšmingi *teologiškai*, todėl jie kaip tik ir turėtų atsakyti į mums rūpimą klausimą, ar pasaulis kartais nėra visiems ir visur toks pat.

Pasaulis kaip žmogiškoji buvimo erdvė yra sudedamoji žemiškojo žmogaus gyvenimo dalis — tiek metafiziniu, tiek praktiniu atžvilgiu. Kol gyvename žemėje, tol būname tiktai pasaulyje. Buvimas pasaulyje nėra žmogui jokia atsitiktinybė, kurią pagal savo norą būtų galima palikti, bet jis yra esminis mūsų būtybės apsprendimas ir todėl vidinė būtinybė. Buvimui pasaulyje priklauso tiek gamta, tiek istorija, vadinasi, visa, kas yra šalia mūsojo Aš. Egzistencinė filosofija yra teisingai suvokusi — priešingai hegelinei filosofijai,— kad žmogiškasis Aš ir pasaulis yra du savarankiški poliai, vienas iš kito neišvedami, tačiau vienas kitam apspręsti: *neišvedami*, nes nei Aš nekyla iš pasaulio, kaip tai teigia evoliucionistinė pasaulio samprata, nei pasaulis nekyla iš Aš, kaip tai teigė hegelinė pasaulio samprata, kuriai pasaulis esąs absoliutinės dvasios savęs paneigimas, arba antrasis Absoliuto dialektikos tarpsnis; *apspręsti*, nes tik susidūręs su pasauliu žmogiškasis Aš suvokia save kaip Aš ir pasaulį kaip ne—Aš; tik šiame susidūrime žmogus pajaučia, kad pasaulis yra jam visiškai svetima tikrovė, kurioje jis gali pražūti, virsdamas bevardžiu jo nareliu, ir tuo būdu nutolti pats nuo savęs, likdamas neištikimas pats sau, net išduodamas patį save. Pasaulis visados graso žmogų nuasmeninti: gamtoje šis nuasmeninimas apsireiškia tuo, kad žmogus prisiima *daikto* būseną, istorijoje — kad jis prisiima *kolektyvo* būseną. Kiekvienu atveju jis nebetenka savojo Aš būsenos. Šia prasme Krikščionybės įspėjimas, esą pasaulis yra žmogaus priešas, turi gilų metafizinį pagrindą. Ir reikia būti tik dėkingiems egzistencinei filosofijai, kad ji šią metafizinę pasaulio priešybę suvokė ir todėl išvadavo ją iš grynai moralinės priešybės.

Šios betgi pasaulio priešybės negalima nugalėti *bėgant* iš pasaulio,— jau tik todėl, kad iš jo niekad negalima pabėgti. Vienoje vietoje Y. M. J. Congaras prasmingai pastebi, kad pasaulis „egzistuoja ne tik šalia mūsų..., bet ir mumyse pačiuose" [78]. Tai tas pat kaip ir su Dievo Karalyste, apie kurią Kristus irgi sako, kad ji „neateina

regimai" *(Lk 17, 20)*; apie ją negalima, pasak Kristaus, taip kalbėti, tarsi ji būtų koks nors objektas, sakant: „Štai ji čia; ar: Štai tenai" *(Lk 17, 21)*. *Dievo karalystė yra būsena*: „Dievo karalystė yra jumyse" (t. p.), būtent mūsų būsenoje Dievo linkui; būsenoje, kuri apima visus objektus. Todėl į ją galima įeiti ne ką nors paliekant, bet tik save pakeičiant: „Jei nepasidarysite kaip vaikai, neįeisite į dangaus karalystę" *(Mt 18, 3)*; „kas neatgims iš naujo, tas negalės matyti Dievo karalystės" *(Jn 3, 3)*. Niekas negali virsti antrą sykį vaiku; niekas negali antrą sykį įeiti į motinos įsčias, kaip manė Nikodemas, suprasdamas Dievo karalystę kaip objektą (plg. *Jn 3, 4—5*). Bet kiekvienas gali prisiimti nekaltą vaiko būseną; kiekvienas gali išpažinti Kristų ir padaryti jį savo būties paveikslu. *Dievo karalystė yra mūsų posūkis* (metanoia).

Tas pat yra ir su pasauliu. Ir pasaulis yra ne koks nors objektas, bet būsena — daiktinė ar kolektyvinė, todėl priešinga asmeninei būsenai. Todėl ir jo negalima palikti tarsi kokios nors objektyvios srities, pereinant į kitą, nuo jo atitvertą sritį. Jeigu pasaulis yra žmogaus priešybė, tai šią priešybę galima pergalėti tik ją drąsiai prisiimant ir iškenčiant. Prisiimdamas pasaulį kaip savo priešą, žmogus teigia savąjį Aš ir tuo pačiu atmeta tiek daiktinę, tiek kolektyvinę būseną. Tai ir yra pasaulio pergalė metafizine prasme. Tai vienintelė pergalė, nes bėgimas iš pasaulio yra ne tik negalimas, bet net ir žeminantis, kadangi *apgaulus:* bėgdamas iš pasaulio, žmogus jo analptol nepalieka, bet tik vieną padėtį pakeičia kita — tame pačiame pasaulyje. Metafiziniu tad atžvilgiu pasaulis yra lygus *visų* mūsų likimas — ir dvasiškių, ir vienuolių, ir pasauliškių. Visiems mums jis yra lygus apsprendimas ir lygi grėsmė. Visiems mums yra ir ta pati šios grėsmės pergalė.

Metafizinis mūsų apsprendimas *būti* pasaulyje prasiveržia kasdienoje prievarta *rūpintis* pasauliu. Mes negalime savo buvimo pasaulyje kitaip vykdyti, kaip tik rūpesčiu jo reikalais: valgiu ir apdaru, pastoge ir aplinka, mokymusi ir auklėjimusi, šeima ir valstybe, ūkiu ir technika, mokslu ir menu. Tai yra aiški suprantamybė, tačiau reikalinga priminti, kad įžvelgtume ir jos būtinybę, kurios taip lygiai negalima pastumti šalin, kaip ir ją grindžiančio metafizinio mūsų apsprendimo. Mums reikia įžvelgti, kad anas aukščiau minėtas teiginys, esą vienuolio bei dvasiškio kelias yra vengti atsidėti pasaulio rei-

kalams ir pasauliu naudotis (plg. *Congar*, p. 28), nėra ir negali būti *objektyvi* vienuolio bei dvasiškio būsenos žymė, jai būdinga ir ją skirianti nuo pasauliškio būsenos, nes, objektyviai žiūrint, pasaulio reikalams atsideda ir pasauliu naudojasi kiekvienas žmogus. Kuo, objektyviai svarstant, skiriasi vienuolis virėjas vienuolyne nuo pasauliškio virėjo restorane? Kuo skiriasi, taip pat objektyviai į jų darbą žiūrint, vienuolis ūkvedys, rūpinąsis vienuolyno laukais, gyvuliais ir padargais, nuo pasauliškio ūkvedžio, besirūpinančio dvaro laukais, gyvuliais ir padargais? Kuo skiriasi broliukas vienuolis, valąs dulkes nuo vienuolyno baldų, šluojąs bei mazgojąs vienuolyno koridorius bei sales, nuo pasauliškės tarnaitės, kuri lygiai tą patį daro kokio nors asmens bute ar kokioje įstaigoje? Kuo skiriasi vienuolyno statybos nuo pasaulinių namų statybų? Jų sodų bei daržų priežiūra nuo pasaulinių sodų bei daržų priežiūros? Jų drabužių gaminimas bei nešiojimas nuo pasaulinių drabužių gaminimo bei nešiojimo? Kuo skiriasi darbas vienuolio, dėstančio filosofiją savo ordino mokykloje, nuo pasauliškio filosofijos profesoriaus darbo? Kuo skiriasi vienuolių ar dvasiškių studijos nuo pasauliškių studijų, palyginant jas ne turinio — pasaulinių studijų turinys irgi yra labai įvairus,— bet psichologiniu bei pedagoginiu atžvilgiu? Kuo skiriasi mokymasis giedoti, groti, piešti vienuolynuose bei seminarijose nuo tokio pat mokymosi pasaulinėse konservatorijose bei meno mokyklose? Visur čia randame tuos pačius pasaulinius dalykus ir todėl tą patį rūpestį šiais dalykais. Jais visais naudojasi ir dvasiškiai, ir vienuoliai, ir pasauliškiai. Čia nėra jokio pasidalinimo objektais, tarsi dvasiškiams bei vienuoliams nereiktų valgio, apdaro, kambario, švaros, šviesos, poilsio, darbo, knygų, mokyklų, mokytojų ir tarsi visi šie objektai nereikalautų iš dvasiškių bei vienuolių tokio pat rūpesčio bei atsidėjimo, kaip ir iš pasauliškių. Nesusipratimas tad yra kalbėti, esą Bažnyčioje esama tokios grupės, kuri „pasitraukia nuo bet kokio rūpesčio žemiškaisiais dalykais" (Decretum Gratianum). Tokios grupės iš viso negali būti. Būdamas mums visiems žmogiškojo buvimo erdvė, pasaulis tuo pačiu yra ir mūsų visų neišvengiamas rūpestis. Neigti pasaulį kaip metafizinį apsprendimą reiškia mirti; neigti konkretų rūpinimąsi pasauliu reiškia *barbarėti*. Juk kas gi yra visos dabartinės dvasiškių bei vienuolių gyvenimo reformos, jei ne rūpestis *profaniniu* šio gyvenimo lygiu, kad pa-

saulio kultūra nepralenktų kuniginės bei vienuolinės būsenos ir nepaverstų jos kultūrine atsilikėle. Tuo anaiptol neneigiame, kad nesama *objektyvaus* skirtumo tarp dvasiškių bei vienuolių ir pasauliškių. Tokio skirtumo, kaip matysime antrame šios knygos skyriuje, esama labai aiškaus. Tačiau jis glūdi anaiptol ne naudojimesi ar nesinaudojime pasauliu. Naudojimasis pasauliu yra lygiai toks pat visiems žmonėms.

Be abejo, gali būti didžiulio *subjektyvaus* skirtumo, kaip šis naudojimasis yra pergyvenamas ir kokia vidine nuotaika rūpestis pasaulio daiktais yra vykdomas. Vienas gali tai daryti pelno, garbės, valdžios tikslu, kitas — Dievo garbės tikslu. Tačiau šis subjektyvus nusistatymas, iš vienos pusės, yra sunkiai patiriamas, iš kitos — jis yra taip pat lygus visiems. Pasauliškis virėjas, ūkvedys, studentas, profesorius gali visa daryti Dievo garbei, o vienuolis virėjas, ūkvedys, studentas, profesorius gali būti garbėtroška ar valdžios siekėjas. Dievo garbė kaip visų mūsų darbų bei rūpesčių tikslas yra kiekvieno krikščionies pareiga. Visi galime ją vykdyti ir visi galime jai nusikalsti. Nėra nė vieno luomo, kuris būtų savaime laisvas nuo šios grėsmės ar kuriam būtų savaime patikėta ši palaima. Grėsmė turi būti pergalėta ir palaima laimėta tik didžiulėmis asmeninėmis pastangomis, kurių nelaiduoja nei kunigo šventimai, nei vienuolio įžadai. Todėl asmeninių pastangų pašvęstas ar suprofanintas darbas yra galimas visuose luomuose. Ir šiuo atžvilgiu neregime esminio skirtumo tarp dvasiškių bei vienuolių ir pasauliškių. Tiesa, šiuo atžvilgiu, atrodo, niekas nėra nė bandęs skirti bažnytinių luomų vieno nuo kito. Tai primename tik todėl, kad, nerandant objektyvaus skirtumo pačiame *rūpesty je* pasauliu, neateitų kam į galvą ieškoti šio skirtumo subjektyviame *nusistatyme* šio rūpesčio atžvilgiu.

Antras požiūris, kuris paverčia pasaulį profanine sąvoka, yra pasaulis kaip *blogio sritis*. Tai teologinė pasaulio samprata, išreikšta paties Kristaus kaip Vyriausiojo Kunigo maldoje kančios išvakarėse; maldoje, iš kurios jis pasaulį kaip tik išskyrė: „Ne už pasaulį meldžiu" *(Jn 17, 9)*. Tai pasibaisėtini žodžiai! Kristus, per kurį ir kuriam „visa sukurta" ir kuriuo „visa laikosi" *(Kol 1, 16—17)*, kažką atmeta, kažką pasmerkia, net savo maldą traukiasi nuo kažko, vadindamas šį kažką „pasauliu". Kaip tai suprasti? Ką reiškia šis iš Kristaus maldos išskirtas pasaulis? Nėra abejonės, kad būtų nekrikščioniška Kristaus

atmestą pasaulį laikyti kuo nors *teigiamu*, kokia nors *objektyvia* kūrinijos sritimi, nes tai reikštų, kad Kristus pasmerkia savo paties nuosavybę, į kurią jis įsikūnydamas kaip tik yra atėjęs (plg. *Jn 1, 11)*; kad jis pasitraukia nuo to, kas per jį ir jam yra sukurta. Tai prieštarautų jo pasiuntinybei mirti už visa ir visa atpirkti savo krauju. Tai prieštarautų galop ir jo skelbimui, kad Dievas yra visų Tėvas, vadinasi, Meilė savyje, ir kad jis pats yra „Dievo paveikslas" *(Kol 1, 15)*, vadinasi, įsikūnijusi Meilė, atėjusi pasaulio ne teistų, bet gelbėtų. Kiekvienas Kristaus maldoje atmesto pasaulio *kaip teigiamybės* aiškinimas būtų manicheizmo įvedimas Krikščionybėn. Nuosekliai tad anas į Kristaus maldą neįimtas pasaulis gali būti tik grynai *neigiama apraiška*. Į tai nurodo ir tolimesni paties Kristaus žodžiai, kuriais jis prašo dangiškąjį Tėvą ne paimti jo mokinius iš pasaulio, bet „apsaugoti juos nuo pikto" *(Jn 17, 15)*. Kitaip tariant, Kristus išskiria iš savo maldos ne pasaulį kaip Viešpaties kūrinį, bet pasaulį *kaip blogio sritį*, kaip Kristaus priešo arba antikristo karaliją. Kristaus mokiniai turi ir toliau pasilikti pasaulyje kaip Dievo kūrinijoje, joje gyvendami bei veikdami. Tačiau dangiškasis Tėvas yra meldžiamas apsaugoti juos nuo antikristinių kėslų, vadinasi, nuo viso ano blogio, kurio pasaulis yra pilnas. Jeigu tad Kristus nesimeldžia už pasaulį, tai tik šia blogio prasme, nes blogį iš tikro reikia atmesti: *kiekvienas blogio pripažinimas yra Dievo kaip Meilės paneigimas*. Tarp šių dalykų negali būti jokio sandėrio: arba Kristus, arba „pasaulio kunigaikštis" *(Jn 14, 30)* kaip blogio prasmuo, su kuriuo Kristus neturi nieko bendro (t. p.).

Tačiau atmesti pasaulį kaip blogio sritį yra *visų* krikščionių uždavinys. Šia prasme nei dvasiškiai, nei vienuoliai, nei pasauliškiai nė kiek nesiskiria vienas nuo kito. Nei dvasiškio, nei vienuolio būsena nėra tokia, kad ji savaime reikštų blogio palikimą ar net jo pergalėjimą, o pasauliškio būsena taip pat nėra tokia, kad ji savaime reikštų blogio prisiėmimą ar net jo pripažinimą. Kas tampa dvasiškiu ar vienuoliu, dar anaiptol nepasitraukia iš pasaulio kaip blogio srities. Kas bėga į dykumas, į kalnų olas, į vienutes, dar anaiptol nepabėga nuo blogio. Savo pastabose apie kolonijomis gyvenančius Rytų vienuolius J. Cassianas (360—430) yra reikšmingai pastebėjęs: „Jei kas nors, norėdamas pabėgti nuo puikybės, bėga iš mirtingųjų bendruomenės vienatvėn, tai pui-

kybė vejasi jį iš paskos"[79]. Iš tikro pasaulis juk yra žmogiškojo buvimo bei veikimo erdvė, bet jeigu ši erdvė yra pilna blogio, tai savaime aišku, kad nuo šio blogio mes niekad pabėgti negalime, nes niekur negalime rasti tokios padėties, kuri nebūtų blogio persunkta arba blogiui bent prieinama. Mes negalime palikti vienos padėties manydami, kad ji yra blogio valdoma, ir rinktis kitos padėties tikėdamiesi, kad ji esanti laisva nuo blogio. Kiekvienoje padėtyje ir kiekvienoje būsenoje blogis mus tyko, ir mes turime su juo kovoti visur ir visados. Šia prasme nėra žemėje jokio „angeliškojo luomo"[80], kuriame kova su blogiu būtų jau laimėta. Nei dvasiškio, nei vienuolio būsena anaiptol nereiškia saugaus uosto nuo blogio audrų bei grėsmės.

J. Klimakas (7 šimtm.) teisingai sako apie vienuolius: „Būti vienuoliu reiškia nuolatos apvaldyti prigimtį ir nuolatos budėti savo pojūčių sargyboje"[81], vadinasi, nuolatos kovoti su blogiu pačiame savyje. Dorinis žmogaus tobulumas yra kiekvienu atveju asmeninis jo laimėjimas. Čia nėra jokio paveldėjimo, į kurį gimimu būtume įjungti ir jo nešami bei saugojami. Dorinėje srityje kiekvienas žmogus pradeda iš pat pradžios, nes kitaip krikščioniškasis tobulumas reikštų ne sekimą *Kristumi* ir ne gyvenimą *jame*, bet saugojimą susikurtų papročių istorijos eigoje. Jeigu tad kalbame apie pasaulio palikimą, tai iš tikro visa tai reiškia tik vienos blogio grėsmės pakeitimą kita to paties blogio grėsme. Todėl ir teologiniu atžvilgiu pasaulio palikti neįmanoma, nes neįmanoma palikti blogio. Blogį paliksime asmeniškai tik mirties valandą, apsispręsdami už Dievą, o istoriškai tik pasaulio pabaigoje, kai „mirties daugiau nebebus, nei dejavimo, nei šauksmo, nei skausmo daugiau nebebus" *(Apr 21, 4)*. O kol eina asmeninis mūsų gyvenimas ir kol vyksta mūsų istorija, tol blogis siaučia visur ir tol manyti, esą galima nuo jo pabėgti, reiškia apgaudinėti patį save. Ne bėgimas iš pasaulio kaip blogio srities, bet tik drąsus jo prisiėmimas ir kova su jo vilionėmis yra tikras kiekvieno krikščionies kelias.

Trečiasis atžvilgis, kuriuo svarstant pasaulis atrodo esąs profaninė sritis, todėl galima ir net reikalinga palikti sakralinės srities naudai, yra *pavojus sielai* arba, kitaip tariant, *pasaulis kaip gundymas*. Tai moralinė arba asketinė pasaulio samprata, gal giliausiai įstrigusi krikščionių sąmonėn ir todėl, pirmu požiūriu, geriausiai pa-

teisinanti dvasiškio, ypač vienuolio, būseną pasaulio palikimo arba nuo jo nusigrįžimo prasme. Iš tikro reikia be niekur nieko sutikti, kad pasaulinė būsena — vis tiek kokia ji būtų — yra pilna pavojų ir gundymų. Šeima, profesija, politika, ūkis, technika, mokslas, menas — visa sudaro pavojų atsidėti šioms vertybėms tiek, jog anasai Kristaus minimas vienas dalykas arba geriausia dalis (plg. *Lk 10, 42*) būtų pamiršta arba bent pastūmėta į šalį. Šis pavojus yra visiškai tikras: mūsų patyrimas patvirtina, kad ne vieną jis yra kasdienoje ir ištikęs. Tai nereikia daug aiškinti, nes čia mums rūpimo klausimo esmė glūdi anaiptol ne tame, ar pasaulis yra pavojus bei gundymas. Kol pasaulis yra blogio persunktas, tol savaime jis yra ir pavojus. Čia norime tik išsiaiškinti, ar *bėgimas* iš pasaulio šį pavojų pašalina. Ar žmogus, atsisakęs šeimos, pasaulinio užsiėmimo, turto, net savos valios,— ar šis žmogus, objektyviai žiūrint, išsilaisvina iš gundymų, besikėsinančių pražudyti jo sielą? Tai svarbiausias klausimas, norint pateisinti dvasiškio bei vienuolio būsenos aptarimą kaip gyvenimą „dieviškajame pasaulyje", o pasauliškio būsenos — kaip gyvenimą „žemiškųjų dalykų pasaulyje" (Y. M. J. Congar). Ar iš tikro dvasiškio bei vienuolio būsena sudaro tokią gyvenimo lytį, kuri *pavojaus sielai atžvilgiu* skiriasi nuo pasauliškio būsenos?

Atsakymo į šį klausimą paprastai ieškoma dvasiškių ir vienuolių *istoriniame* išsivystyme, kuris pilnas įvairių įvairiausių nesusipratimų, ydų, iškrypimų, kovų, nesantaikos, skaistybės, neturto ir klusnumo piktnaudžiojimų ir t. t. Bažnyčios istorijoje esama ištisų tarpsnių, kurių metu tiek dvasiškių, tiek vienuolių gyvenimas buvo smukęs. Iš to norima daryti išvadą, esą ir pati dvasiškio bei vienuolio būsena niekuo nesiskirianti nuo pasauliškio būsenos, nes tiek dvasiškiai, tiek vienuoliai istorijoje yra buvę pažymėti tomis pačiomis nuodėmėmis kaip ir pasauliškiai. Tačiau *šitoks* minėto klausimo sprendimas yra klaidingas pačiuose savo pagrinduose. Nes anie visi dvasiškių bei vienuolių iškrypimai neturi jokio ryšio su jų autorių būsena. Priešingai, dvasiškių bei vienuolių istorinės nuodėmės yra kilusios kaip tik todėl, kad jie *atitrūko* nuo savos būsenos reikalavimų, kad jie tiesiog šią būseną paneigė, nusikalsdami jos dėsniams. Istoriniai dvasiškių bei vienuolių iškrypimai parodo, tiesa, kad visa yra palenkta žemiškojo gyvenimo svyravimams bei šio gyvenimo įtakoms, tačiau jie anaiptol neparodo, kad tarp šių

svyravimų ir dvasiškio bei vienuolio būsenos būtų koks nors ryšys. Kitaip tariant, jie neatskleidžia, kad pavojus sielai arba gundymas slypi pačioje dvasiškio bei vienuolio būsenoje kaip tokioje. Norint tai atskleisti, negalima šauktis istorinių nuosmukių, bet reikia pasklaidyti pačią šią būseną, būtent tokias *sakralines* jos lytis, be kurių ji iš viso būtų neįmanoma; reikia kaip tik šiose lytyse paieškoti pavojų bei gundymų. Kad dvasiškis ar vienuolis doriškai smunka, savos būsenos sakralinių pareigų nevykdydamas, tai visiškai suprantama. Tačiau ar nėra jam pavojaus smukti net ir tuo atveju, jei jis šias pareigas vykdo; pavojaus, kylančio kaip tik iš paties *vykdymo*? Ar, sakysime, pastanga nugalėti puikybę nėra pagrįsta ta pačia puikybe? Aukščiau minėti J. Cassiano žodžiai, esą puikybė vejasi vienuolį iš paskos, kaip tik ir nurodo, kur reikia ieškoti tikro pavojaus bei gundymų šaltinio, būtent: sakraliniuose dvasiškio bei vienuolio būsenos veiksmuose arba jos pareigose.

Prie šių veiksmų bei pareigų pirmoje eilėje priklauso: *malda, pasninkas ir išmalda*. Štai kaip V. Solovjovas yra apibūdinęs šių trijų pareigų reikšmę bei prasmę religijoje: „Religijos uždavinys yra atitiesti iškrypusį mūsų gyvenimą. Nes mes, apskritai kalbant, gyvename bedieviškai, nežmoniškai ir esame patekę žemesnės prigimties vergijon. Mes priešinamės Dievui, traukiamės nuo artimo, pasiduodame kūnui. Tuo tarpu tikram gyvenimui, vadinasi, tokiam, koks jis turi būti, reikia kaip tik atvirkštybės: laisvo nusilenkimo Dievui, vieningumo (solidarumo) tarp savęs ir prigimties apvaldymo... Pradas laisvo nusilenkimo Dievui arba sandoros su Juo yra *malda;* pradas vieningumo tarp žmonių yra *geradarybė;* pradas prigimties apvaldymo yra *išsivadavimas* iš jos valdžios, susilaikant nuo žemų troškimų ir aistrų... Malda, išmalda ir pasninkas — štai tie trys veiksmai, kuriuose glūdi visa asmeninė arba gryna religija" [82]. Nuosekliai tad kiekviena krikščionies būsena, kurioje telkiasi pastangos siekti tobulumo, yra savaime žymima šiais trimis veiksmais. Štai kodėl tiek dvasiškio, tiek vienuolio gyvenime šios trys pareigos yra stipriai pabrėžiamos ir plačiai vykdomos. Būdamos pačia savo prigimtimi sakralinės, išreikšdamos, kaip Solovjovas sako, „gryną religiją", jos užtat ir gali mums parodyti, ar jų vykdymas nevirsta pavojumi sielos išganymui, kitaip tariant, ar ir jų vykdyme neglūdi gundymas. Mes vargu ar iš viso keltume

šį klausimą, jei pats Kristus nebūtų į tai atkreipęs mūsų dėmesį.

Kalno pamoksle, kalbėdamas apie *maldą*, Išganytojas skiria dvi maldos rūšis: „Kada meldžiatės, nebūkite kaip veidmainiai, kurie mėgsta melstis, stovėdami sinagogose ir gatvių kampuose, kad būtų žmonių matomi. Iš tikrųjų, sakau jums, jie atsiėmė savo užmokestį. Tu gi, kai meldies, eik į savo kambarį ir, užsidaręs duris, melsk savo Tėvą slapčia, ir tavo Tėvas, kuris mato slaptoje, tau atsilygins" *(Mt 6, 5—6)*. Vadinasi, galima melstis taip, kad patenkintum žmonių papročius, nuostatus, reikalavimus, ir taip, kad atvertum savo sielą dangiškajam Tėvui. Pirmoji maldos rūšis reikalauja tam tikro viešumo, kad žmonės matytų ir spręstų, ar besimeldžiąs tikrai atitinka anas socialines meldimosi taisykles. Antroji maldos rūšis reikalauja tam tikros slaptos bei uždarumo, nes ji yra be galo vidinis pokalbis su Dievu kaip Meile. Jeigu malda giliausia prasme, kaip Solovjovas pastebi, yra nusilenkimas Dievui, susitaikymas su juo, tai savaime aišku, kad jis gali įvykti tik šia antros rūšies malda, būtent malda ne kaip socialine lytimi, bet kaip asmeniniu susitikimu su mūsų Kūrėju. Be abejo, tai nereiškia, kad asmeninis pokalbis su Dievu išskiria bet kokį viešumą ir kad todėl kiekviena vieša malda jau tuo pačiu yra veidmainiška. Net ir viešai meldžiantis, gali vykti didžiai gilus ir nuoširdus pokalbis su dangiškuoju Tėvu. Ir vis dėlto kas meldžiasi „sinagogose ir gatvių kampuose", vadinasi, viešumoje, tą visados tyko pavojus vidinį pokalbį su Dievu paversti žmonių nuostatų bei taisyklių pildymu ir tuo pačiu padaryti savo maldą tuščią, atsiimančią „savo užmokestį" žmonių pripažinimu. Šis pavojus auga, jei malda yra kasdien atliekama bendruomenėje, kaip tai yra vienuolynuose, arba jei ji yra pačios Bažnyčios malda, kaip tai yra dvasiškio brevijoriaus ar kitų liturginių maldų atveju. Virsti veidmainiu yra maldos pavojus ir jos gundymas.

Tas pat yra ir su *pasninku*. Apie šį pavojų Kristus kalba irgi labai aiškiai: „Pasninkaudami nebūkite paniurę kaip veidmainiai; nes jie perkreipia savo veidus, kad pasirodytų žmonėms pasninkaują. Iš tikrųjų, sakau jums, jie atsiėmė savo užmokestį. Tu gi, kai pasninkauji, pasitepk sau galvą ir nusiprausk savo veidą, kad ne žmonėms rodytumeis pasninkaująs, bet savo Tėvui" *(Mt 6, 16—18)*. Lygiagretė tarp maldos ir pasninko nepaneigia-

ma. Ir pasninkas susikuria istorijoje eilę paprotinių būdų, socialinių lyčių, kurios iškelia jį viešumon ir parodo žmonėms, ar tas bei kitas asmuo laikosi šių būdų ir lyčių, vadinasi, pasninkauja: nevalgo mėsos, nevalgo jos penktadienį ar kurios nors šventės išvakarėse, valgo rimtu veidu ir t. t. Ir vėl: tai nereiškia, kad pasninkas negalėtų tokių lyčių turėti ir kad kiekvienas šių lyčių laikymasis jau būtų veidmainystė. Anaiptol! Tai tik reiškia, kad socialine lytimi virtęs pasninkas kartu virsta ir *pavojumi* išsisemti šia lytimi, nė kiek neišreikšdamas savo uždavinio apvaldyti žemesniąją prigimtį ir šį apvaldymą pateikti dangiškajam Tėvui kaip auką slaptoje (plg. *Mt 6, 18*). Formalinis socialinių pasninko nuostatų patenkinimas — tegu šie būtų ir pačios Bažnyčios nuostatai — dar nieko nepasako apie jo prasmės vykdymą. Priešingai, ne sykį jie šią prasmę net iškreipia, padarydami pasninką, kaip ir maldą, tuščią. Šv. Bernardas iš Clairvaux (1091—1153), peikdamas savo meto vienuolių pasninką, vienu sakiniu nepaprastai vaizdžiai atskleidė šį formalinį jo tuštumą: „Tiesa, jie nevalgo mėsos, užtat du patiekalu žuvies" [83]. Tai reiškia: Bažnyčios nuostatas susilaikyti nuo mėsos čia yra patenkinamas, tačiau pasninko prasmė apvaldyti žemesnę prigimtį čia visiškai dingsta, virsdama savo priešingybe, būtent rajumu. Tikrovinėje pasninko galimybėje pereiti į savo priešingybę kaip tik ir glūdi jo pavojus sielai arba jo gundymas.

Dar ryškiau šis pavojus prasiveržia *išmaldoje*. Apie ją Kristus sako: „Duodamas išmaldos, netrimituok ties savimi trimitu, kaip kad veidmainiai daro sinagogose ir gatvėse, kad būtų žmonių gerbiami. Iš tikrųjų, sakau jums, jie atsiėmė savo užmokestį. Tau gi duodant išmaldą, tegu tavo kairioji nežino, ką daro tavo dešinioji, kad tavo išmalda būtų slaptoje, ir tavo Tėvas, kurs mato slaptoje, tau atsilygins" *(Mt 6, 2—4)*. Ir čia Išganytojas skiria dvi išmaldos rūšis: vieną, kuri davėjui laimi žmonių pagarbą bei dėkingumą, kitą, kuri laimi dangiškojo Tėvo dėmesį bei atpildą. Išmaldos prasmė, Solovjovo žodžiais tariant, yra kurti vieningumą arba solidarumą tarp žmonių, vadinasi, tikrai žmonišką sugyvenimą. Kadangi žemiškasis buvimas yra sunki našta, tad reikia ja dalintis, pagelbstint artimui ten, kur jis šios naštos nešti nepajėgia. Tai liečia ne tik medžiagines gėrybes, bet ir kiekvieną kitą pagalbą bei paramą. Jeigu betgi išmalda teikiama „trimituojant", vadinasi, skelbiantis žmonėms, kad

štai tas ar kitas padeda tam ar kitam, tai šis viešumas savotiškai sugėdina paramos reikalingąjį, pastato jį žemiau už duodantįjį ir, užuot kūręs solidarumą, tik dar labiau nutolina žmones vieną nuo kito: paramos reikalingasis, tiesa, ją ima, tačiau su kartėliu širdyje, nes jaučiasi esąs pažemintas pačiame savo žmogiškume. Tokiu atveju išmalda kaip tik ir virsta savo priešingybe, būtent *žmonių skirtimi*. Išmaldos pavojus bei gundymas slypi duodančiojo nore — sąmoningame ar nesąmoningame — sulaukti padėkos iš gavusiojo ir tuo būdu būti pripažintam geradariu. Ir juo šis noras darosi garsesnis bei viešesnis, vadinasi, juo labiau kairioji patiria, ką daro dešinioji, juo labiau šis pavojus auga, paversdamas išmaldą tuščia religiniu požiūriu, nes išsisėmusia savo viešuma ir todėl jau gavusia „savo užmokestį". Tai liečia kiekvieną krikščionį, vis tiek ar jis būtų dvasiškis, ar vienuolis, ar pasauliškis. Kiekvienas, kuris išmaldą vykdo, yra šio pavojaus grasomas.

Šių trijų grynai sakralinių veiksmų bei pareigų sklaida, kaip matome, aiškiai rodo, kad ir jie gali virsti pavojumi sielai, virsdami savo pačių priešingybėmis. Kitaip tariant, kad ir ta būsena, kuri šių sakralinių veiksmų bei pareigų ypatingai reikalauja, nėra laisva nuo minėto pavojaus bei gundymo. Plačiai pasklidusi nuomonė, esą bėgimas iš pasaulio, stojant vienuolynan ar tampant dvasiškiu, yra sykiu pabėgimas nuo pasaulio gundymų, neišlaiko kritikos, nes šis gundymas slypi net ir maldoje, net ir pasninke, net ir išmaldoje, vadinasi, tokiuose veiksmuose, be kurių krikščioniškosios tobulybės siekimas būtų iš viso neįmanomas. Pasaulis kaip pavojus bei gundymas lydi mus visur. Be abejo, dvasiškio ar vienuolio būsenos pavojai bei gundymai yra kitokie negu pasauliškio. Tačiau jie nėra silpnesni ar retesni. Dvasiškio ar vienuolio būsena nėra jokia užuovėja nuo pasaulio grėsmės. Ir niekas negali iš anksto pasakyti, kurie pavojai — pasauliškio ar dvasiškio bei vienuolio būsenos — jam pačiam yra grėsmingesni.

Visi tad pasaulio kaip profaninės buvimo srities atžvilgiai yra tiek su žmogumi suaugę, jog jų palikti jokiu atveju neįmanoma. Pasaulis kaip buvimo erdvė supa mus iš visų pusių, virsta mūsų neišvengiamybe ir lydi mus ligi pat mirties. Pasaulis kaip blogio viešpatavimo sritis glūdi mumyse pačiuose, skelia pačią mūsų prigimtį į anuos du šv. Pauliaus minimus įstatymus (plg. *Rom 7, 21—23*),

todėl eina su mumis visur, kur bekeliautume. Pasaulis kaip gundymas laukia mūsų net kilniausiuose bei švenčiausiuose mūsų veiksmuose ir lieka nepašalinamas mūsų pavojus visą istorijos metą. Todėl ir pasauliškio aptarimas kaip žmogaus, kuriam būdinga gyventi bei veikti pasaulyje, rūpinantis jo reikalais, yra ne kas kita, kaip bendros žmogiškosios padėties aptarimas; padėties, kuri apima ir dvasiškius, ir vienuolius, ir pasauliškius, nes *visi* gyvename tame pačiame pasaulyje ir *visi* rūpinamės jo reikalais. Šis gyvenimas ir šis rūpestis yra būdingas visiems luomams, todėl nebūdingas vienam kuriam luomui. Nuosekliai tad pasaulis kaip išeities taškas yra per platus pasauliškiui suprasti bei jam aptarti. Jis tik nurodo, *kad* pasauliškis pasaulyje gyvena ir juo rūpinasi. Tačiau jis nenurodo, *kaip* pasauliškis pasaulyje gyvena ir *kaip* jis juo rūpinasi. O tik šis „kaip" galėtų mums atskleisti skirtumą tarp dvasiškio bei vienuolio ir pasauliškio, kurie *visi* pasaulyje gyvena ir juo rūpinasi, tik kiekvienas *kitaip*.

Visos tačiau šiame skyrelyje nagrinėtos pasauliškio sampratos šio *„kitaip"* neatskleidžia, todėl mūsų nepatenkina, nes jos aptaria pasauliškį arba grynai neigiamai kaip stoką (šventimų, įžadų, valdžios), arba kaip istorinį, vadinasi, praeinantį dvasiškio papildą, arba kaip paprastai gyvenantį bei veikiantį pasaulyje, kas tinka visiems žmonėms — net ir didžiausiems ateistams. Šias aptartis lydinti nesėkmė atsiranda todėl, kad čia pamirštama, jog anie jau trečiajame šimtmetyje išsiskyrę bei išsiskleidę trys luomai buvo *Bažnyčios* luomai. Nors pasauliškiai ilgus šimtmečius ir nėjo ypatingų bažnytinių tarnybų, tai anaiptol jie tuo neatsidūrė *šalia* Bažnyčios. Jie liko Bažnyčioje, dar daugiau: jie liko Bažnyčia, kaip ir dvasiškiai bei vienuoliai. Argi tai nėra nurodymas, kaip turime pasauliškį svarstyti ir kame ieškoti tikrosios jo sąvokos?

Antras skyrius

PASAULIŠKIO PASIUNTINYBĖ

Garsus rusų stačiatikių teologas S. Bulgakovas (1871—1944), buvęs marksistas, vėliau betgi atsivertęs ir tapęs kunigu, kalbėdamas savo straipsnyje „Hierarchija ir sakramentai" apie bendrąją visų tikinčiųjų kunigystę, pastebi: „Pasauliškių luomo (mirjanstvo) esama tik Bažnyčioje ir Bažnyčiai; šalia jos nėra nei hierarchijos, nei pasauliškių; musulmonai ar stabmeldžiai nėra pasauliškiai tokia pat prasme, kokia jie nėra nė dvasiškiai" [1]. Tai reiškia: pasauliškiu žmogus anaiptol negema; juo jis yra *pašvenčiamas*. Kaip tikintysis yra pašvenčiamas bei pasiunčiamas Bažnyčios tarnybai, tapdamas dvasiškiu, taip lygiai tikintysis yra pašvenčiamas bei pasiunčiamas pasaulio tarnybai, tapdamas pasauliškiu. Tačiau abu juodu yra pašvenčiami bei pasiunčiami tos pačios Bažnyčios — jos galia ir jos tikslui. Kitaip tariant, pasauliškis nėra žmogus, kuris pasaulyje tik paprastai būna bei veikia; *pasauliškis yra tikintysis, kuris buvimui bei veikimui pasaulyje yra pašvęstas bei pasiųstas*. O „sakramentas, kuris, uždedant rankas, įjungia tikintįjį į pasauliškių luomą, yra Sutvirtinimas" [2].

Ši Bulgakovo pastaba meta nelauktos šviesos visai pasauliškio sąvokai atskleisdama, kad pasauliškis yra, tiesa, pasaulyje, bet ne iš pasaulio; kad jis yra įsišaknijęs ne profaninėje, bet kaip tik sakralinėje srityje; kad jo būsena, nors ir būdama, kaip sako II Vatikano susirinkimas, „tarsi nuausta" iš „įprastų šeimos ir visuomenės gyvenimo sąlygų" (I, 59), anaiptol nestovi toje pačioje plotmėje kaip stabmeldžio ar ateisto, kurie irgi „veikia pasaulyje, imdamiesi visų jo pareigų ir darbų" (t. p.), kurie tačiau neturi ryšio su Bažnyčios pasiuntinybe. Tuo tarpu pasauliškis kyla iš Bažnyčios ir veikia Bažnyčiai. Ir tik šio požiūrio šviesoje galima suprasti, kodėl pastaraisiais de-

šimtmečiais, kaip pastebi Y. M. J. Congaras, galėjo „būti iš naujo atrasta sprendžiamoji tiesa: pasauliškiai yra visiškai Bažnyčios" [3]. Čia taip pat galima suprasti, kodėl pop. Pijus XII pabrėžė, kad pasauliškiai „visados turi turėti sąmonę, jog jie ne tik paprastai Bažnyčiai priklauso, bet ir *yra* Bažnyčia" [4]. Čia irgi aiškėja, kodėl II Vatikano susirinkimas, kaip jau anksčiau minėjome, kelia aikštėn visų krikščionių lygybę Dievo Tautoje, įjungdamas į šią lygybę tiek dvasiškius, tiek vienuolius, tiek pasauliškius (plg. I, 58, 60), nes tai yra krikščioniškosios būsenos *sakrališkumo* lygybė. Tik pasauliškių pašventimas bei pasiuntimas padaro, kad dabartinis jų paaukštinimas arba promocija, taip įsakmiai skelbiama pačios hierarchijos, nevirsta praeinančia ir net įkyria propaganda, o darosi anos pradinės tiesos atskleidimas, kad pasauliškio buvimas bei veikimas pasaulyje yra *šventas* pačia savo prigimtimi. Tuo tarpu laikant pasauliškį profanine sąvoka, jo pakėlimas į kunigo, pranašo ir karaliaus rangą, girdimas iš dvasiškio lūpų, iš tikro skamba, W. Weyemann-Weye žodžiais tariant, kaip totalistinių režimų pastanga įkalbėti pavergtiems žmonėms, esą jie pasidarę dabar tikrai laisvi [5].

Todėl mums ir reikia išsiaiškinti, kas yra ši *pasauliškio pasiuntinybė* savyje, kaip ji esti pasaulyje vykdoma ir kokiu būdu pasaulis yra pašvenčiamas pasaulinėmis pasauliškio tarnybomis. Kitaip tariant, kam Kristus yra pasauliškį siuntęs, nuplaudamas jį Krikšto vandeniu ir sustiprindamas Šventąja Dvasia?

1. PASAULIŠKIS KAIP SAKRALINĖ SĄVOKA

a. Pasauliškio būties ir pareigų šventumas

Pasauliškį kaip sakralinę sąvoką yra mūsų dienomis oficialiai paskelbęs ir gana plačiai išryškinęs II Vatikano susirinkimas. Tiesa, šis Susirinkimas, kaip jau minėjome, dar nedavė aiškios pasauliškio aptarties, pasilaikydamas, iš vienos pusės, neigiamą jo sampratą (plg. I, 59), iš kitos — neatskleisdamas pasauliškio skirtumo nuo dvasiškio ir vienuolio ryšium *su pasauliu*, kuriame, kaip sakyta, gyvena ir kuriuo rūpinasi tiek dvasiškis, tiek vienuolis, tiek pasauliškis. Užtat Susirinkimas labai įtaigiai iškėlė aikštėn pasauliškio būties bei jo pareigų santykį *su Die-*

vu ir tuo būdu paneigė mums įprastą profaninį pasauliškio sąvokos pobūdį. Pasauliškis II Vatikano susirinkimo, kaip ir Naujojo Testamento, yra suvokiamas ne ryšium su pasauliu, bet visų pirma ryšium su Dievu bei Bažnyčia. Tai jausti visur, kur tik Susirinkimas kalba apie pasauliškių pareigas, apie jų būdą rūpintis pasauliu, apie jų veiklos tikslą ir galop apie pasauliškį kaip liudijantį ženklą.

II Vatikano susirinkimas, kaip jau sakėme, teigia, kad „pasauliškiams yra būdinga gyventi pasaulyje ir rūpintis jo reikalais" (II, 135). Šis teiginys — tai irgi sakėme — neatskiria pasauliškių nuo dvasiškių bei vienuolių ir todėl nėra tikroji pasauliškio aptartis. Tačiau jis vis dėlto nurodo pasauliškio buvimo bei veikimo *lauką*, būtent pasaulį. Ne bažnytinės tarnybos yra pasauliškiams būdingos, bet pasaulinės. Ne tuo pasauliškiai virsta bažnytiniu luomu, kad perima iš dvasiškio tą ar kitą pareigą — religijos dėstymą mokykloje, šv. Komunijos dalinimą, parapijos administravimą ir t. t.,— bet tuo, kad *jie eina pasaulines pareigas Bažnyčios dvasia bei galia*, vadinasi, Bažnyčios pašventimu. „Krikštu įjungti į mistinį Kristaus Kūną, Sutvirtinimu gavę Šventosios Dvasios jėgą, patiės Viešpaties jie yra skiriami apaštalauti" (II, 135; plg. I, 61). Apaštalavimą Susirinkimas čia supranta labai plačiai: tai kiekviena krikščionies veikla, taip tvarkoma, kad „visa visata būtų nukreipta į Kristų" (II, 134). Nuosekliai tad „pats pašaukimas būti krikščionimi savo esme yra drauge ir pašaukimas apaštalauti" (t. p.). Todėl nesvarbu, kur krikščionis veikia — specialiai pasaulyje ar specialiai Bažnyčioje,— visur jis yra *apaštalas*, nes visur jis veikia, atsirėmęs į sakramentinį savo pašventimą: dvasiškis į Kunigystės sakramentą, pasauliškis į Sutvirtinimo sakramentą. Užtat nors pasauliškio pareigos pasaulyje yra visiškai kitokios negu dvasiškio Bažnyčioje, tačiau jų atlikimas pasauliškio veikla yra *šventas*, nes kyla iš jo pašaukimo būti krikščionimi ir kreipti visatą Kristaus linkui, ją palenkiant jam kaip Galvai. Kokiu būdu šis kreipimas bei palenkimas vyksta, svarstysime vėliau. Čia tik kreipiame dėmesio į tai, kad pasaulinės pareigos *atlikimas* krikščioniui yra ir turi būti sakralinis veiksmas, vadinasi, šventas tiek pats savyje, tiek pašventinantis jo atlikėją.

Todėl II Vatikano susirinkimas apie pasauliškio pareigas pasaulyje kalba tokiais pat *sakraliniais* žodžiais kaip

ir Naujasis Testamentas. „Pasauliškiai yra sutelkti į Dievo Tautą ir sujungti į vieną Kristaus Kūną, vadovaujamą vienos Galvos"; jie „yra šaukiami, kaip gyvi Bažnyčios nariai, dirbti jos plėtimui ir nuolatiniam pašventimui visomis jėgomis, kurias turi Kūrėjo gerumu ir Atpirkėjo malone" (I, 61). Kitaip tariant, pasauliškių veikla yra tos pačios rūšies kaip ir Bažnyčios veikla, būtent: „nešti išganymą" (t. p.). Tai veikla išganymo istorijoje. Kad ši veikla vyksta specialiai pasaulyje, einant jo pareigas, tai nė kiek nekeičia jos išganomojo pobūdžio arba jos sakrališkumo, nes, kaip jau sakyta, „veikimai yra įvairūs, bet tas pats yra Dievas, kuris visa visuose daro" *(1 Kor 12, 6)*. Ir pasaulinėse pareigose, atliekamose sakramentiniu pašventimu, veikia Viešpats, padarydamas šias pareigas dalyvavimu jo paties išganomajame žygyje ir jo įsteigtos Bažnyčios pasiuntinybėje. „Pasauliškių apaštalavimas yra įsijungimas į pačios Bažnyčios misiją" (I, 61); įsijungimas „Krikštu ir Sutvirtinimu", gaivinamas „ypač šventąja Eucharistija" kaip „kiekvieno apaštalavimo siela" (t. p.). Tai *šventas* veikimas pačia savo esme.

Nuosekliai tad II Vatikano susirinkimas pasauliškius ir jungia su pagrindinėmis Kristaus savybėmis — kunigiškumu, pranašiškumu ir karališkumu. Būdamas „vyriausiasis ir amžinasis Kunigas", Jis „suteikia dalį savo kunigystės pareigų" ir pasauliškiams, tuo būdu juos „įgalindamas dvasiniu kultu garbinti Dievą ir gelbėti žmones" (I, 62). Būdamas „didysis Pranašas", Kristus vykdo „savo pranašavimo uždavinį", panaudodamas jam ne tik hierarchiją, „bet ir pasauliškius, kuriuos pasiskiria liudytojais ir apdovanoja tikėjimo nuovoka bei žodžio malone" (I, 63). Būdamas „Tėvo išaukštintas" visatos Karaliumi, Kristus „trokšta ir tikinčiųjų pasauliškių pastangomis plėsti savo karalystę" (I, 65). Visomis šiomis savybėmis Kristus dalinasi su pasauliškiais, padarydamas juos savo patikėtiniais pasaulyje ir skleisdamas per juos išganomąją savo meilę. Juk Kristui niekas nebuvo pasaulyje svetima, išskyrus nuodėmę. Todėl jis ne tik skelbė atgailą ir priartėjusią Dievo Karalystę, ne tik parinko apaštalų ir įsteigė sakramentų, bet ir dalyvavo *pasauliniuose* žmonių džiaugsmuose bei liūdesiuose: vestuvėse, puotose, diskusijose, mokesčių mokėjime, žvejojime, ligose ir mirtyse; dalyvavo ne kaip stebėtojas, bet kaip tikrasis Išganytojas. Pasaulinių reikalų bei rūpesčių pašventimas Kristaus dalyvavimu yra vis dar per maža mūsų suprastas bei

įvertintas. Pasauliškiai, veikdami pasaulyje Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų galia, kaip tik ir įsijungė į aną Kristaus dalyvavimą, virsdami jo meilės bei pagalbos pasauliui nešėjais istorijos eigoje. Kitaip tariant, pasauliškio pareigų vykdymas pasaulyje yra esmėje ne kas kita, kaip tąsa Kristaus pradėto pasaulio pašventimo (consecratio mundi).

Tačiau ne tik pačios pasauliškių pareigos pasaulyje yra sakralinės; sakralinis yra ir šių pareigų vykdymo *būdas*. Teigdamas, esą pasauliškių uždavinys yra rūpintis „laikinaisiais dalykais" (I, 59), II Vatikano susirinkimas čia pat sykiu pabrėžia, kad tai turi būti daroma „Evangelijos dvasia" (I, 60), vadinasi, taip, kad pasaulinių pareigų atlikimas „lyg koks raugas prisidėtų prie pasaulio pašventimo tarsi iš vidaus" (t. p.). Kitaip sakant, ir savo nuotaika pasauliškis turi veikti kaip apaštalas, kaip Kristaus Naujienos skelbėjas, kaip jo paties minimas raugas, kuris įraugina visą tešlą (plg. *Mt 13, 33*). Pasauliškiui nepakanka atsidėti savo darbo sričiai tik pagal jos vienos dėsnius, vadinasi, būti tik žinovu. Tai yra, be abejo, būtina ir sudaro net pasauliškio sėkmės sąlygą. Tačiau tai anaiptol dar neišsemia pasauliškio veiklos. II Vatikano susirinkimas aiškiai skiria dvi pasauliškių veikimo puses: *objektyvų* atsidėjimą savos pareigos reikalavimams bei dėsniams ir *subjektyvų* šios pareigos įjungimą į pasaulio pašventimą išganomuoju Kristaus veikimu. Pasauliškiai, sako Susirinkimas, „kiek galėdami tesiekia, kad sukurtosios gėrybės... būtų darbu, technika, kultūra visų žmonių naudai išvystomos, geriau tarp jų paskirstomos ir savo keliu padėtų visuotiniam žengsmui į žmogiškąją ir krikščioniškąją laisvę" (I, 65). Tai objektyvioji pusė. Čia pasauliškis veikia, nes čia glūdi jo pareigų sritis: darbas, technika, kultūra, teisingumas, pažanga. Pasauliškis turi visam tam atsidėti kiek įmanydamas. Tačiau II Vatikano susirinkimas tuoj pat priduria, kad visos šios objektyvios pasauliškio pastangos turi turėti tam tikrą *linkmę*, būtent „kaip Kūrėjo nustatyta ir Žodžio nušviesta"; kad jos turi reikštis, „Kristaus malonei iš vidaus keliant jų veiklą" (t. p.). Pasauliškio veikimas pasaulyje turi būti ir subjektyviai atremtas į Dievą Kūrėją bei Dievą Išganytoją, vadinasi, turi turėti ryšio su antgamte, „nes jokia žmogaus veikla, net laikinojoje plotmėje, negali būti atsieta nuo aukščiausios Dievo valdžios" (I, 66).

Šios dvi pasauliškių veikimo pusės sukuria savotišką dialektiką. Iš vienos pusės, II Vatikano susirinkimas pripažįsta, „kad žemiškoji sritis, teisėtai pasiėmusi pasaulio rūpesčius, vadovaujasi savais dėsniais" (t. p.), kylančiais ne iš Bažnyčios sprendimo, bet glūdinčiais pačioje šios srities prigimtyje [6]. Iš kitos betgi pusės, Susirinkimas atmeta „pražūtingą doktriną, kuri skelbia, kad bendruomenė turi būti kuriama visai nepaisant religijos" (t. p.). Pasauliškis gyvena šios dialektikos įtampoje ir turi paisyti abiejų jos narių: jis turi saugoti žemiškosios srities savarankiškumą nuo hierarchijos užgožėjimo ir žiūrėti, kad bažnytiniai nuostatai nekliudytų šiai sričiai išsivystyti, kaip tai Bažnyčios istorijoje yra ne kartą pasitaikę, pav., sankirtyje su gamtos ir istorijos mokslais pastaraisiais amžiais; sykiu tačiau jis turi pasaulinę sritį vesti Kristaus išganymo linkme, kad Kristus plėstų savo viešpatavimą visoje visatoje, vis tiek ar ši būtų gamta, ar kultūra. Tarp šių dviejų uždavinių esama tam tikros įtampos, bet tarp jų nėra prieštaravimo, kadangi žemiškosios srities dėsnių vykdymas yra ne kas kita, kaip vidinės jos tiesos kėlimas aikštėn; tiesos, įdiegtos šiai sričiai kuriamuoju Viešpaties veiksmu. Keldamas šią pasaulio kaip Dievo kūrinio tiesą aikštėn, pasauliškis savaime įsijungia į išganomąjį darbą, jį vykdydamas savomis rankomis ir tuo būdu dirbdamas sakralinį darbą. Nuosekliai tad iš pasauliškio ir reikalaujama, kad jis įsisąmonintų, ką reiškia jo pareigų vykdymas pasaulyje, vadinasi, kad suvoktų tiek objektyvų šių pareigų sakrališkumą, tiek subjektyvų savo paties nusistatymą kaip dalyvavimą Kristaus gelbstimojoje pasiuntinybėje. Kaip nėra profaninės pasauliškio *pareigos* pasaulyje, taip nėra profaninis nė šių pareigų vykdymo *būdas*. Atliekamos Evangelijos dvasia ir kreipiamos Kristaus viešpatavimo linkme, jos padaro, kad pasauliškio veiksena pasaulyje virsta tikru pasaulio pašventimu iš vidaus, vadinasi, esmiškai sakraline veiksena.

Sakralinis yra galop ir pasauliškio veiklos pasaulyje *tikslas*. II Vatikano susirinkimas, kaip minėjome, gana stipriai pabrėžia, kad pasauliškio būtis „yra tarsi nuausta" iš pasaulinių „pareigų ir darbų" (I, 59), vadinasi, kad pasauliškis būna pasaulyje ligi pat savos egzistencijos gelmių. Tačiau ir vėl: Susirinkimas čia pat pastebi, kad pasauliškiai „pačiu savo pašaukimu yra skirti ieškoti Dievo karalystės, rūpindamiesi laikinaisiais dalykais" (t. p.).

Tai didžiai prasminga pastaba. Juk Dievo Karalystė yra visų krikščionių tikslas, todėl visi jos ieško bei siekia. Visi yra pašaukti būti darbininkais Kristaus vynuogyne (plg. *Mt 20, 1—16*). Bet štai pasauliškiai šio tikslo siekia, *„rūpindamiesi laikinaisiais dalykais"*. Pasauliškio veiklos tikslas yra tas pats, kaip ir dvasiškio bei vienuolio, būtent Dievo karalystė. Tik kelias į šį tikslą yra kitoks, būtent rūpestis žemiškąja sritimi. Dievo karalystė yra betgi sakralinė pačia savo esme. Todėl jos siekdamas savo veikla pasaulyje, pasauliškis siekia ne kokio nors profaninio dalyko, esančio *šalia* Dievo karalystės, bet jis siekia pačios šios karalystės kaip visų dalykų galutinio atbaigimo. Ir pasauliškio veiklos tikslas yra, kad Dievas būtų su visais „jų Dievas" *(Apr 21, 3)*. Artimieji pasauliškio tikslai, kurių jis siekia, eidamas pasaulines pareigas pagal jų pačių dėsnius,— vaikai šeimoje, teisingumas bei gerovė visuomenėje, pažanga moksle bei technikoje, kūriniai mene ir t. t.— yra palenkti Dievo karalystei kaip galutiniam tikslui, ir tik iš jos jie semia savo prasmę, būdami jos kelio tiesėjai.

Tai ypač aiškiai liudija II Vatikano susirinkimas, kalbėdamas apie Bažnyčią dabartiniame pasaulyje. Skirdamas vienuolius ir dvasiškius nuo pasauliškių, Susirinkimas apie pastaruosius sako, kad jie yra pašaukti „pasišvęsti žemiškajai žmonių tarnybai ir tuo savo tarnavimu ruošti dirvą dangaus karalystei" (I, 206—207). Dangaus karalystė yra anoji „nauja žemė", apie kurią kalba Naujasis Testamentas (plg. *2 Pt 3, 13; Apr 21, 1*) ir kuri nužengia „nuo Dievo iš dangaus" *(Apr 21, 10)*. Dangaus karalystė nekyla iš istorijos mūsuoju veikimu, kaip tai norėtų suprasti teologinė evoliucijos teorija. Todėl II Vatikano susirinkimas ir pabrėžia, kad „žemiškąją pažangą turime rūpestingai skirti nuo Kristaus Karalystės augimo" (I, 207). Tačiau istorija yra dirvos paruošimas Naujajai Jeruzalei (plg. *Apr 21, 10—11*). Nuosekliai tad „naujos žemės laukimas turi ne silpninti, o kaip tik žadinti rūpinimąsi darbuotis šioje žemėje" (I, 203). Užtat II Vatikano susirinkimas peikia tuos, kurie „dėl to, kad čia neturime pastovios buveinės, bet laukiame būsimosios, mano galį apleisti žemiškąsias savo pareigas" (I, 213). Be abejo, „į dangaus karaliją keliaują krikščionys privalo ieškoti ir pamėgti nežemiškus dalykus. Tačiau tai ne tik nemažina, bet dar padidina jų įpareigojimą darbuotis drauge su visais žmonėmis žmoniškesnio pasaulio kūrimui" (I, 232—233).

Trumpai tariant, naujos žemės laukimas yra ne gryna viltis, bet *viltingas veikimas* senojoje žemėje. Nes tik šis veikimas tiesia kelią Kristui Teisėjui ir Perkeitėjui. Kodėl taip yra, mėginsime paaiškinti vėliau. Šitoje vietoje tik pabrėžiame, kad pasauliškio veiklos tikslas yra sakralinis ir kad todėl ir jis pats šio tikslo šviesoje virsta Dievo Perkeitėjo bendradarbiu, vadinasi, sakraliniu žmogumi.

Pasauliškio kaip žmogaus sakrališkumas išeina aikštėn tuo, kad jis pasaulyje būna ne tik kaip žmogiškoji būtybė, kuri paprastai yra, bet ir kaip *prasmuo*, kuris reiškia. „Kiekvienas pasauliškis turi žemėje būti Viešpaties Jėzaus Kristaus prisikėlimo bei gyvenimo liudytojas ir gyvojo Dievo ženklas",— sako II Vatikano susirinkimas (I, 68). Vadinasi, *pasauliškis nėra vienplotmis*, kaip, sakysime, ateistas. Ateistas žemėje tik yra; jis yra tik paprasta būtybė. Neigdamas visa, kas yra antžemiška, jis tuo pačiu netenka aukštesnės plotmės, į kurią galėtų nurodyti. Todėl ateistas nėra prasmuo: jis nieko nereiškia. Tuo tarpu krikščionis pasauliškis turi būti *ženklas*, rodąs į gyvąjį Dievą ir tuo būdu peržengiąs paprastai esančios būtybės plotmę. Tai išreiškia II Vatikano susirinkimas, apibūdindamas pasauliškius kaip dviejų tvarkų narius: „Tikintieji pasauliškiai pilnai priklauso ir Dievo Tautai, ir valstybinei bendruomenei" (II, 243). Priklausydami valstybinei bendruomenei, jie vykdo pasaulines pareigas bei uždavinius pagal šiųjų dėsnius bei reikalavimus. Čia pasauliškiai tik paprastai *būna*, kaip ir visi kiti žmonės. Tačiau šia žemiškąja bendruomene pasauliškio būsena kaip tik ir nesibaigia, nes „jie priklauso ir Kristui"; jie yra atgimę „tikėjimu ir krikštu, kad, naujai gyvendami ir veikdami, būtų Kristaus" (II, 243). Sakramentinis pašventimas yra pasauliškius padaręs anuo naujuoju sutvėrimu, apie kurį kalba šv. Paulius ir kuris yra jau naujas žmogus (plg. *2 Kor 5, 17*). Ir štai šis naujas žmogus turi, pasak II Vatikano susirinkimo, kaip tik sušvisti pasauliškyje, kad būtų regimas, todėl pergyvenamas kaip prasmuo arba ženklas: „Iš jų turi šviesti naujasis žmogus, sukurtas būti Dievo atvaizdu, tikrai teisus ir šventas" (II, 243—244). Ši šviesa ir yra liudijimas pasaulyje ir pasauliui. Todėl šiandien teisingai sakoma, esą „pasauliškiai jungiasi tarp savęs tikslu liudyti krikščioniškąją dvasią pasaulyje"[7]. Tai daugiau negu tik pastanga įgyti didesnių teisių bažnytinėje kasdienoje. Tai pastanga pasaulinę tikinčiojo būse-

ną iš tikro paversti prasmenimi, kad ji ne tik paprastai būtų, bet ir *reikštų*, nurodydama į aukštesnę plotmę visiems tiems, kurie susiduria su pasauliškio būsena: šviesa „žmonių akivaizdoje" *(Mt 5, 16)*. Tai yra giliausia pasauliškių apaštalavimo esmė. Pasauliškis apaštalauja ne tiek tuo, kad jis skelbia ar moko — tai, be abejo, yra irgi reikalinga,— kiek tuo, kad jis yra kitų pergyvenamas ir net tiesiog *regimas* kaip aukštesnės tikrovės ženklas. Būti prasmenimi, reiškiančiu gyvąjį Dievą,— štai pasauliškio būsenos prasmė ir sykiu sakralinė jos vertė, kuri ją skiria nuo profaninės būsenos, esančios vienaplotme ir todėl neturinčios prasmeninio pobūdžio.

Tik šitaip žiūrint į pasauliškį bus galima suprasti, kodėl Naujasis Testamentas kalba apie tikinčiuosius, kaip jau ne sykį esame probėgomis minėję, vis *sakraliniais* žodžiais, vadindamas juos dvasiniais namais, šventąja kunigyste, karališkąja kunigyste, išrinktąja gimine, šventąja tauta, Dievo Tauta, įsigytaisiais žmonėmis (plg. *1 Pt 2, 5—10)*, kurie yra pašaukti į „mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus draugystę" *(Rom 1, 9)* ir todėl yra Kristaus tarnai ir Dievo paslapčių teikėjai (plg. *1 Kor 4, 1*), Šv. Dvasios šventovė (plg. *1 Kor 6, 19*), Kristaus laiškas, parašytas „gyvojo Dievo Dvasia" *(2 Kor 3, 3)*, Kristaus garbės gyrius (plg. *Ef 1, 12*), Dievo įnamiai (plg. *Ef 2, 19*), Kristaus dalyviai (plg. *Žyd 3, 14*), Dievo vaikai, nes gimę iš Dievo (plg. *1 Jn 3, 1; 5, 1*). Tiesa, nesant pradinėje Bažnyčioje išryškėjusio griežto skirtumo tarp dvasiškių ir pasauliškių, šie posakiai tinka *visiems* krikščionims. Bet tai kaip tik ir rodo, kad ir tų būsena, kurie nėra pašvęsti Kunigystės sakramentu, yra taip lygiai sakralinė, kaip ir pašvęstųjų. Naujasis Testamentas niekur nekalba apie tą ar kitą tikinčiųjų grupę, žiūrėdamas į ją iš *pasaulio* pusės. Biblinis žvilgis į krikščionį, vis tiek kas jis būtų, yra galimas iš *Dievo* pusės. Naujasis Testamentas neneigia jokio daikto, jokio darbo, jokios pareigos pasaulyje. Priešingai, jis teigia ir kūną (plg. *1 Jn 4, 2*), ir valgį (plg. *1 Tim 4, 4)*, ir moterystę su šeima (plg. *Ef 6, 1—4; 1 Tim 4, 3*), ir turtą (plg. *2 Kor 8, 14; 1 Tim 6, 17—19*), ir istoriškai lygstamą socialinę santvarką (plg. *Ef 6, 5—9; Kol 3, 32; 4, 1; 1 Pt 2, 13—18*), ir asmeninę įsitikinimų bei sąžinės laisvę (plg. *Rom 14, 1—23; 1 Kor 10, 23—29*). Tačiau visi šie daiktai, darbai, pareigos yra svarstomi *Viešpaties* šviesoje, „nes nė vienas iš mūsų negyvena sau ir nė vienas sau nemiršta" *(Rom 14, 7)*: autonominės bū-

ties — jos trūkos ir jos galo — Naujasis Testamentas nepažįsta. „Ar gyvi esame, gyvi esame Viešpačiui; ar mirštame, mirštame Viešpačiui", nes visa savo būtimi — jos trūka ir jos pabaiga —„mes esame Viešpaties" *(Rom 14, 8).* Todėl ir kasdienos darbai bei pareigos įsijungia į šį buvimą Viešpatyje ir virsta Jį garbinančiais veiksmais: „Ar valgote, ar geriate, ar ką kita darote, visa darykite Dievo garbei" *(1 Kor 10, 21;* plg. *Kol 3, 17). Būti Dievo garbei yra tikinčiojo paskirtis,* nepaisant, kuo jis pasaulyje verstųsi ir kokią vietą jame užimtų.

Iš kiekvienos tad pusės svarstomas, pasauliškis vis pasirodo esąs tikrai *sakralinė sąvoka,* tiek ankštai susijusi su Bažnyčios pasiuntinybe, jog tik jos šviesoje ji gali būti suprasta bei aptarta. Suvokti, kas yra pasauliškis, reiškia suvokti, kas yra Bažnyčia [8]. Todėl sunku įsivaizduoti, kaip pasauliškis pastaraisiais amžiais galėjo ne tik netekti bažnytinių tarnybų, bet ir virsti profanine sąvoka, sakralinę sritį aprėžiant dvasiškio ir vienuolio būsenomis. Tai buvo tiesiog neįtikimas nuvertinimas krikščionies, pašvęsto Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais, padarančiais jį Dievo vaiku ir Kristaus kariu kovoje su tamsybių valdovais ir piktybių dvasiomis (plg. *Ef 6, 12).* Užtat ir dabartinis pasauliškio atvertinimas turėtų būti suvokiamas ne tiek kaip leidimas jam atlikti tą ar kitą bažnytinę tarnybą tarnybėlę, kiek kaip *sakralinio jo pobūdžio kėlimas dienos aikštėn* ir apvalymas nuo įvairių profaninių įvaizdžių, kurie vis dar tebevaldo jo sampratą. Nes tik sakraliniame pasauliškio pobūdyje glūdi jo reikšmė tiek Bažnyčiai, tiek pasauliui: Bažnyčiai, kad ji atgautų savo vietą pasaulyje; pasauliui, kad jis būtų pašvęstas iš vidaus ir įjungtas į išganomąją Bažnyčios pasiuntinybę. Todėl ir visos viltys, kurių šiandien tiek daug dedama į pasauliškį, pasiteisins tik tada, kai jis suvoks ir vykdys savo sakrališkumą kaip esminę savo luomo žymę.

Šios žymės šviesoje mums dabar ir tenka kritiškai žvilgtelėti į du priešingus, savyje tačiau tą pačią prasmę turinčius reiškinius, stipriai linkstančius užtrinti esmines tiek dvasiškio, tiek pasauliškio savybes, būtent į dvasiškių žengimą pasaulin ir į pasauliškių žengimą Bažnyčion.

b. Dvasiškių žengimas į pasaulį

Kokia prasme dvasiškiai šiandien žengia į pasaulį, gali gražiai pavaizduoti prancūzų dominikono M. D. Chenu, pagarsėjusio savo veikalais apie teologinę darbo sampratą [9], žodžiai: „Po II Vatikano susirinkimo įvairiuose Europos kraštuose vis augo skaičius kunigų, kurie sava iniciatyva ir aiškiu ar tyliu savo vyskupų pritarimu ėmėsi pasaulinių profesijų, tapdami inžinieriais, ūkvedžiais, advokatais ir t. t."; vieni iš jų atsidėjo šioms pareigoms visiškai, sakysime, kunigai darbininkai; kiti, „norėdami dar išsaugoti tradicinę kunigo tarnybą, vykdė jas tik pusdienį"; Prancūzijos „kunigų, esančių kaimo parapijose, apklausa parodė, kad 48 proc. jų norėtų ateityje griebtis kokio nors rankų ar techninio darbo" [10]. Tuo siekiama, kaip Chenu pastebi, „ne susakralinti šias profesijas, bet skelbti Bažnyčios buvojimą (Praesenz) pasaulyje" (p. 213). Pastarasis sakinys yra ypač svarbus. Jis rodo, kad šiuo atveju *dvasiškis eina į pasaulį ne kaip kunigas sakramentine savo šventimų galia, bet kaip paprastas pasaulinių profesijų vykdytojas*, „saugojąs žemiškųjų vertybių savarankiškumą",— priduria Chenu (t. p.). Tačiau jis eina, vedamas ypatingo tikslo, būtent: atskleisti Bažnyčios buvojimą pasaulyje, parodyti, kad ji nenori nuo pasaulio trauktis, kad ji jame tebėra, nes jos tarnai vykdo pasaulines pareigas ir dirba pasaulinius darbus. Tuo jie tiesią tiltą tarp Bažnyčios ir pasaulio, sueiną su juo pokalbio, sergą jo rūpesčiais ir kovoją už jo reikalus (prisiminkime tik kunigų darbininkų dalyvavimą įmonių streikuose). Tai pirmoji ir gal pati ryškiausioji kunigų žengimo pasaulin lytis.

Antroji lytis — daugiau teorinė, bet ne mažiau pasaulinė — yra dvasiškių *angažavimasis aktualiems pasaulio reikalams*, ypač jei šie turi politinį pobūdį. Šiuo atžvilgiu būdingai pastebi tas pats M. D. Chenu: „Kunigas neužsiima jokia politika: ši šimtmečius visur atstovauta aksioma šiandien nėra, tiesa, dar virtusi savo priešingybe, tačiau ji jau yra persvarstoma, patraukdama paskui save su tuo susijusias problemas ir rizikas" (p. 212). Jos persvarstymas betgi svyra teigiamon pusėn: tiek atskiri dvasiškiai, tiek jų susigrupavimai vis aiškiau pasisako už Bažnyčios jungimąsi konkrečion politikon ir už jos angažavimąsi konkretiems politiniams klausimams. Bažnyčia turinti viešai pareikšti savo nusistatymą karo Vietname,

Portugalijos politikos Angoloje, Vokietijos sutarties su Sovietų Sąjunga bei Lenkija, sankirčio tarp arabų ir Izraelio, Graikijos diktatūros ir daugybės kitų dienos problemų reikalu. Popiežius ir vyskupai yra įtaigojami ir net spaudžiami tarti *oficialų* žodį visais šiais klausimais, tačiau ne bendrų dorovės principų šviesoje, kas yra savaime suprantama ir kas paprastai Bažnyčios daroma, bet *konkrečiai angažuojantis už vieną kurį anų reikalų sprendimą*, sakysime, pasmerkiant amerikiečių ir portugalų elgesius, graikų karininkus, giriant vokiečių socialdemokratų poelgius ir t. t. Savo ruožtu anie dvasiškiai ir jų grupės pasisako beveik kiekvienu klausimu, pradedant popiežiaus kelionėmis ir baigiant Oderio—Neisės linija ar užtvankos statymu Mozambike. Tokiuose pasisakymuose dvasiškiai regi pranašiškąją savo pareigą, apsireiškiančią visuomenine kritika, nukreipta, kaip Chenu pastebi, „prieš nusistojusią (etabliert) tvarką" (p. 213). Šiai pranašiškajai savo veiklos pusei dvasiškiai dabar teikia tokią didžią reikšmę, jog Chenu šį nusistatymą yra net formulavęs gražiu posakiu: „Visų pirma pranašauti, o tik paskui apaštalauti" (t. p.), tai yra: visų pirma kritikuoti konkrečią visuomeninę kasdieną, o tik paskui skelbti Evangeliją. Kas atidžiau seka dvasiškių leidžiamus veikalus ir laikraščius, gali šį Chenu posakį tik patvirtinti, nes net ir pats Evangelijos skelbimas šiandien yra ne sykį supolitinamas, visiškai konkrečiai įvedant savo pažiūras bei simpatijas net į liturginę tikinčiųjų maldą [11].

Trečioji ir pati įtartiniausia dvasiškių žengimo pasaulin lytis yra jų *dalyvavimas revoliucijoje* — čia pritarimu, čia net pačiu jos vykdymu. Teologinis revoliucijos problemos svarstymas šiandien yra pasidaręs toks pat aktualus [12], kaip kadaise tirono nužudymo ar teisingo karo klausimas. Be abejo, teologija turi teisės ir net pareigos bet kurį istorijos reiškinį svarstyti dogmiškai ir vertinti morališkai. Kadangi revoliucinis sąjūdis yra virtęs mūsų laikų istorijos apraiška ir net jos eigos lytimi, todėl savaime suprantama, kodėl teologų dėmesys krypsta ir į šią lytį, ieškant jos santykio su Evangelija, vadinasi, jos vertės ar nevertės. Todėl yra galimos šiuo atžvilgiu tarp teologų įvairios nuomonės. Galima revoliuciją laikyti istorine nelaime (senesnioji pažiūra), bet galima laikyti ją ir normaliu istorijos eigos būdu (naujesnioji pažiūra). Šių nuomonių teisingumas priklausys nuo jų autorių įžval-

gos gilumo ir nuo teologinių bei filosofinių įrodymų. Revoliucijos problema šiandien yra laisvo ginčo dalykas.

Tačiau kas kita nagrinėti revoliucijos klausimą teologiškai, o kas kita skelbti revoliuciją kaip „Dievo pasirodymą istorijoje" (H. Cox, J. Moltmann) ir todėl apsispręsti joje dalyvauti *praktiškai:* arba ginklu rankoje, arba kuria kita tiesiogine parama, reikalaujant, kad ir pati Bažnyčia įsijungtų į revoliucinį vyksmą, nes esą tik šitoks „nelygstamas Bažnyčios užsiangažavimas yra vienintelė galimybė išvengti sunkios nuodėmės" akivaizdoje „dangun šaukiančio skurdo" [13]. Revoliucija šiuo atveju yra skelbiama kaip krikščionies uždavinys [14]. Ir dvasiškiai imasi šio uždavinio, tapdami nariais partizaninių būrių bei slaptų grupių, mėginančių perversmo keliu atitiesti socialines neteisybes. Tokių dvasiškių šiandien esama ypač Pietų Amerikoje, tačiau jų esama ir Europoje, visų pirma tuose kraštuose, kur komunistų partijos stipresnės (Italijoje, Prancūzijoje) ir kur bendradarbiavimas su jomis laikomas būdu naujai tvarkai kurti.

Tai yra trys pagrindiniai keliai, kuriais dvasiškiai mūsų dienomis eina į pasaulį, norėdami parodyti, kad Bažnyčia jo nepamiršusi. Nenagrinėsime čia šių kelių tiesos ar netiesos savyje, nes tai nėra mūsų studijos uždavinys. Čia norime tik pasiklausti, ką tai visa reiškia. *Ką reiškia dvasiškių įžengimas į pasaulines sritis?* Kaip jau minėta, jis yra grindžiamas pastanga paliudyti Bažnyčios buvojimą pasaulyje. Ilgus amžius Bažnyčia buvusi per daug atsitvėrusi nuo pasaulio, per daug nusisukusi nuo žmogiškosios kasdienos su jos darbais, kovomis ir neteisybėmis, per daug likusi abejinga šios kasdienos sąrangai politinėje, socialinėje ir kultūrinėje srityje. Visa tai turį dabar pakisti. Bažnyčia turinti gyventi ne šalia pasaulio, bet pačiame jo būties sūkuryje. Ji turinti savo žvilgį atkreipti į žemę, nes kaip tik čia yra jos pasiuntinybės laukas. Bažnyčia juk esanti, pasak II Vatikano susirinkimo, „žmonijos istorijos" dalis (I, 27). Ieškodama „pasiliekančios buveinės", ji žengia „per šį pasaulį" (t. p.) ir „dalijasi su pasauliu ta pačia žemiškąja dalia" (I, 209). Kaip tad ji galėtų nesidomėti ta visuma, kurios dalis ji yra, ir tuo keliu, kuriuo jai skirta keliauti „į Tėvo karalystę" (I, 169)? Reikia atvirai pripažinti, kad šis pagrindas yra nesugriaunamas. Bažnyčia ir pasaulis iš tikro nėra dvi tikrovės, esančios *šalia* viena kitos. Bažnyčia yra pasaulyje ir pasaulis. Todėl savaime ji turi sirgti jo reikalais

bei rūpesčiais, nes tai esmėje yra jos pačios reikalai bei rūpesčiai, jei nenorime Krikščionybės paversti grynu spiritualizmu ir tuo paneigti ją kaip istorijoje besiskleidžiantį Kristų, turintį savyje ne tik dievybės, bet ir žmogybės pilnatvę. Naująją tad pastangą pasukti Bažnyčią į pasaulį, kad ji iš tikro pasijaustų esanti keleivė žemėje „kartu su visa žmonija" (I, 209), galima tik sveikinti, nes ji išgelbsti krikščionis nuo vienašališko žvilgio į anapus. Šia prasme Bažnyčios buvojimo pasaulyje liudijimas yra būtinas, nes šis liudijimas kaip tik ir apreiškia, kad „visa, kas tikrai žmogiška, randa atgarsį ir jų (t. y. Kristaus mokinių.— *Mc.*) širdyse" (I, 169).

Visa tai pripažįstant ir net sveikinant, lieka betgi neatsakytas klausimas: kodėl Bažnyčios buvojimas pasaulyje turi būti dvasiškių paliudytas *pasaulinėmis* tarnybomis ir *pasauliniais* veiksmais? Tiesa, II Vatikano susirinkimas pastebi, kad „ir kunigų luomo nariai kartais gali atlikti pasaulio reikalus, net turėti pasirinkę pasaulietinę profesiją" (I, 59). Tai ypač dažnai pasitaiko misijų kraštuose, kur misininkai yra ne tik dvasiškiai, bet labai dažnai ir mokytojai, ir agronomai, ir technikai, ir net gydytojai. Taip yra todėl, kad žemas šių kraštų kultūrinis lygis reikalauja ne tik skelbti tikėjimą, bet padėti žmonėms ir pasaulinėje jų būtyje. Šia prasme misininkai visados yra ėję kiek galėdami pasaulines tarnybas, nesudarydami tuo jokios ypatingesnės problemos. Tačiau visai kitas yra dalykas, jei dvasiškiai aukštos kultūros kraštuose virsta darbininkais, technikais, advokatais, ūkvedžiais — ne tam, kad šių profesijų kitus išmokytų, kaip kad yra misijų kraštuose, bet tam, kad, jas vykdydami, paliudytų Bažnyčios buvojimą pasaulyje. Tai reiškia: *Bažnyčios buvojimas pasaulyje gali būti liudijamas tik pasaulišku būdu.* Juk kunigas, kaip jau minėta, eina į pasaulines sritis ne kaip pašvęstas Kunigystės sakramentu — dažnai jis savo kunigystę net slepia,— bet kaip paprastas krikščionis, niekuo savo veikla nesiskiriąs nuo pasauliškio. Jis liudija Bažnyčią ne tuo, kad vykdo *bažnytinę* tarnybą, kuriai yra pašvęstas, bet tuo, kad vykdo grynai pasaulinę tarnybą: kasa anglis, stovi prie mašinos, veda sąskaitybos knygas, atstovauja besibylinėjantiems teismuose ar dėsto mokykloje matematiką. Kitaip tariant, kunigas tarsi nusivelka savo kaip dvasiškio būseną ir prisiima *pasauliškio* būseną, nes tik tokiu būdu jis galįs tapti Bažnyčios buvojimo pasaulyje liudytoju. Tai tinka ne tik pasaulinėms profe-

sijoms, bet ir tokiems pasauliniams reikalams, kaip angažavimasis kuriam nors politiniam ar socialiniam klausimui ir dalyvavimas revoliucijoje. Visur čia kunigiškieji šventimai esti pastumiami į šalį, nes visur čia jie yra nereikalingi. Visos šios sritys yra pasauliškių veiklos laukas; jei tad kunigas į jas eina, tai jis turi čia ir veikti taip, tarsi būtų pasauliškis. Kunigo susipasaulinimas yra būtina prielaida šios rūšies dvasiškių žengimui į pasaulį.

Bet kaip tik todėl mes ir laikome šitokį dvasiškių žengimą pasaulin *klystkeliu*. Visų pirma todėl, kad jis yra nereikalingas. Juk jeigu kunigas, norėdamas liudyti Bažnyčios buvojimą pasaulyje, turi prisiimti pasauliškio būseną, tai kodėl tokiu liudytoju negali būti pasauliškis? Kodėl kunigas darbininkas, kunigas inžinierius, kunigas advokatas, kunigas politikas, kunigas revoliucininkas virsta tiltu tarp Bažnyčios ir pasaulio, o pasauliškis darbininkas, pasauliškis inžinierius, pasauliškis advokatas, pasauliškis politikas, pasauliškis revoliucininkas negali tokiu tiltu būti? Jei iš tikro *šitaip* būtų manoma, tai reikštų, kad pasauliškiai nėra laikomi Bažnyčia, kad dvasiškiai ir Bažnyčia esti sutapatinami ir kad todėl Bažnyčios samprata ir toliau lieka klerikalinė. Yra visiškai teisinga, kad Bažnyčios buvojimas pasaulyje turi būti krikščionių liudijamas. Taip pat teisinga, kad šis liudijimas gali vykti tik pasaulišku būdu. Tačiau iš šių dviejų prielaidų kaip tik ir plaukia savaiminga išvada, kad *tokiam liudijimui yra pašaukti pasauliškiai*. Būdami Bažnyčia, pašvęsti Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais, pasauliškiai tuo pačiu yra tiesiog įpareigoti liudyti Bažnyčios buvojimą pasaulyje tuo, kad jie atlieka pasaulines tarnybas Evangelijos dvasia. Kokios prasmės gali čia turėti dvasiškių susipasaulinimas? Juk šis susipasaulinimas nėra dvasiškiui tikras, nes dvasiškis niekad pasauliškiu virsti negali: Kunigystės sakramentas yra neišdildomas. Eidamas kurią nors pasaulinę tarnybą ne būtinybės verčiamas, kaip misijų kraštuose, bet liudijimo vedamas, dvasiškis virsta savotiška pasauliškio kauke, po kuria slypi dvasiškio būtis. Subjektyviai jis gali pasaulinėms pareigoms atsidėti ir labai nuoširdžiai, tačiau objektyviai jis yra ir pasiliks tiktai kaukė, prisiėmusi pasauliškio būseną, todėl savotiškai apgaulinga. Galimas daiktas, kad kaip tik čia ir glūdi pagrindas, kodėl kunigų darbininkų sąjūdis, suklestėjęs po II pasaulinio karo, nieko ypatingo nepasiekė. Kai kunigas darbininkas netenka darbo fabrike todėl, kad organizavo

streiką, tai jis nei miršta badu, nei eina elgetautų, o kreipiasi į vyskupą, kad jam skirtų kitą užsiėmimą. Dvasiškis, veikdamas pasaulyje pasauliškai, prisiima tik pasauliškio išvaizdą, bet niekados ne jo tikrovę ir ne jo likimą. Štai kas padaro, kad dvasiškių žengimas pasaulin šiandien anaiptol nėra kelias į sąmoningą dvasiškių ir pasauliškių vienybę, nes ši vienybė yra galima tik tarp dvasiškio kaip tikrovės ir pasauliškio kaip tikrovės.

Tačiau dvasiškio tikrovė šiandien yra susvyravusi: dvasiškis, sakoma, esąs pasimetęs savyje: „Jis yra patekęs į savos tapatybės krizę; jis nežino, kas jis yra; į jį sudėtuose tikinčiųjų lūkesčiuose jis neranda aiškaus vaizdo, kas jis turėtų būti ir ką turėtų veikti. Nemaža kunigų jaučiasi todėl esą nereikalingi žmonės" [15]. Atoveika šiam jausmui esanti įvairi: viena kunigų grupė einanti bažnytinę savo tarnybą ir toliau kaip ėjusi, nepaisydama, ar šitoks jų nusistatymas „derinasi su nauja religijos samprata" (p. 178); antra grupė atsisakanti kunigystės, nes sakramentinėje savo tarnyboje ji nerandanti žmogiškosios būties patenkinimo (plg. p. 179); trečia grupė mėginanti „naują Bažnyčios linkmę po II Vatikano susirinkimo praktiškai vykdyti" (p. 179), ieškodama naujo kunigui vaizdo bei pavyzdžio ir net mėgindama tokį vaizdą bei pavyzdį kurti. Iš šios trečios grupės kaip tik ir kyla tie dvasiškiai, kurie, nors ir nemesdami kunigystės formaliai, imasi pasaulinių pareigų, nes esą įsitikinę, kad „tikrosios pamaldos yra ne šventykloje prie altoriaus, bet Dievo valios vadovaujama bei palaikoma elgsena kasdienoje" (p. 178). Todėl jie šiai kasdienai visų pirma ir atsideda. „Seniau buvę galima kunigo tarnybos išmokti: laikyti Mišias, sakyti pamokslus, krikštyti ir t. t. Tuo tarpu šiandien reikia padėti žmogui susivokti jam nesuprantamoje tikrovėje, kurioje jis ieško savo buvimo prasmės. Kunigas turįs parodyti jam kelią, jis turįs žmogui pagelbėti šį kelią rasti Evangelijos būdu. Kunigas turįs krikščionis paremti, jiems aiškinantis savo buvimą" [16].

Teikiant šiems žodžiams įprastinę prasmę, jie atrodo esą mums girdėti labai seniai. Juk visais laikais kunigas yra stengęsis būti žmogaus vadovas, patarėjas ir pagelbininkas ieškant gyvenimo prasmės ir mėginant susivokti mįslingoje tikrovėje. Tačiau ši kunigiškoji pagalba seniau yra buvusi *sakralinio* pobūdžio, nes kilusi iš tikėjimo: iš Evangelijos, iš Bažnyčios mokymo, iš sakramentinės praktikos. Iš šių šaltinių kunigas sėmęsis išminties, patardamas

bei pagelbėdamas tikintiesiems. Todėl tarp tarnybos šventykloje ir tarnybos žmogui kasdienoje jis nejautęs skilimo. Priešingai, tarnyba žmogui kasdienoje jam buvusi ne kas kita, kaip tarnybos šventykloje konkretus tęsinys. Tuo tarpu dabar tarnyba žmogui esti suprantama profanine prasme: tai psichologinė, sociologinė, politinė, profesinė ir net ekonominė pagalba. Susivokti nesuprantamoje tikrovėje šiandien reiškia ne filosofinį šios tikrovės pažinimą, bet praktinį jos apvaldymą darbu ir technika. Ieškoti savo buvimo prasmės šiandien reiškia ne peržengti šio buvimo ribas, bet kaip tik pasilikti šiose ribose ir jose rasti savą uždavinį. Aiškintis savo buvimą šiandien reiškia ne klausti, kam žmogus gyvena žemėje, kaip tai esame mokęsi vaikystės metais katekizme, bet tai reiškia susirasti savo vietą visuomenėje ir įsijungti į šios visuomenės kaitos vyksmą. Todėl kai kunigas ryžtasi būti žmogaus vadovu, patarėju ir pagalbininku *šiuo atžvilgiu*, jis savaime darosi priverstas savo išmintį semtis iš psichologijos, sociologijos, ekonomikos, istorijos, antropologijos ir įvairių kitų pasaulinių mokslų; kitaip sakant, jis yra priverstas savus patarimus bei nurodymus teikti žmogui ne religine, bet pasauline prasme. Tai reiškia: *ir kaip sielovadis kunigas turi susipasaulinti.*

Užtat čia ir atsiranda plyšys tarp kunigo tarnybos šventykloje ir jo tarnybos žmogui, nes tarp šių dviejų tarnybos rūšių tvylo praraja. Tarnyba šventykloje yra, tiesa, taip pat žmogui, tačiau žmogui puolusiam, Kristaus atpirktam, pašauktam juo sekti, ryškinant savyje jį patį kaip pirmavaizdį, pagal kurį žmogus yra Dievo sukurtas. Tuo tarpu minėti pasauliniai mokslai nepažįsta nei puolimo, nei atpirkimo, nei kaltės, nei atleidimo, nei šventumo tobulėjant sakramentiniu būdu, nes jie nepažįsta žmogaus sukūrimo ir gyvenimo po mirties. Jie pažįsta tik šiapusinį žmogų, visa savo būtimi išsisemiantį žemės reikalais ir jos siekiais. Šios prarajos akivaizdoje todėl ir kyla klausimas, kur yra kunigo tarnybos tikroji vieta: šventykla ar kasdiena? Šis klausimas anksčiau iš viso nekilo, nes kasdiena buvo šventyklos pratęsimas. Dabar betgi, kai kasdiena yra laikoma grynai profanine, šis klausimas stipriai drumsčia dvasiškių sąmonę ir padaro, kad „kunigo tarnyba šiandien yra atsidūrusi kryžkelėje" [17]. Ne vienas dvasiškis apsisprendžia *kasdienos* naudai, dažnai net neigdamas sakralinės srities, vadinasi, šventyklos, reikšmę bei prasmę apskritai arba skirdamas jai tik antra-

eilę svarbą. Ne vienas dvasiškis, kaip pastebi J. Pieperis, sakramentinius veiksmus, ypač Eucharistiją, laiko „grynai žmogiškaisiais porengiais (Veranstaltung), kuriuose objektyviai ir nepriklausomai nuo sąmonės iš viso nieko neįvyksta" [18]. Vadinasi, net ir sakramentinė sritis dabar esti tiek suantropologinama, jog dieviškasis jos pobūdis dingsta, palikdamas tik žmogiškojo psichologinio pergyvenimo kiautą.

Sielovados supasaulinimas perkelia dvasiškį į pasauliškio būseną gal net dar apgaulingiau negu ėjimas pasaulinių tarnybų ar angažavimasis konkretiems pasauliniams klausimams. Dvasiškis manydamas, kad psichologinės, sociologinės, politinės, ekonominės ar kurios kitos pasaulinės pagalbos teikimas žmogui sudaro jo *kunigiškąjį* pašaukimą, dažnai nė nenujaučia, kaip labai jis susitapatina su pasauliškiu, nepasiekdamas šiojo aukščio. Juk pasauliškiai atsideda visiems aniems minėtiems mokslams, turintiems dabar sudaryti sielovados turinį, *pasidalinę:* vieni yra psichologai, antri sociologai, treti politikai, ketvirti gydytojai ir t. t. Antropologija, kurios objektas yra žmogus, šiandien yra nepaprastai išsišakojusi. Tuo tarpu dvasiškis, mėgindamas sielovadą suantropologinti, turėtų visas jos šakas šakeles apimti *pats vienas.* Argi tokiu atveju būtų įmanoma peržengti diletanto lygį? Argi tada ir ana visa pasaulinė pagalba tikinčiajam, kuri šiandien taip labai pabrėžiama, nepasiliktų paviršutiniška ir todėl apgauli? Ar ne daugiau laimėtų tikintysis, ieškąs pasaulinės pagalbos, kreipdamasis į pasauliškį, kuris yra šios pagalbos žinovas ir savo žiniomis vykdo artimo meilės įsakymą? Profesinis pasauliškio patarnavimas žmogui yra giliausia savo esme ne profaninis, bet sakralinis veiksmas, nes liečia žmogų kaip Viešpaties kūrinį, ištiktą to ar kito negando, kurio pašalinimas ir virsta dalyvavimu išganomojoje Kristaus pasiuntinybėje. Juk argi Kristus negydė ligonių? Ar jis nemaitino alkanųjų? Ar netaikė susivaidžiusiųjų? Tą patį daro ir pasauliškis gydytojas, ir pasauliškis ekonomistas ar pramonininkas, ir pasauliškis advokatas, būdami šiems darbams pasiruošę ir todėl galį teikti visiškai tikrovinę pagalbą. Dvasiškis tuo tarpu, bandydamas eiti sielovadoje pasauliniu keliu, visados liks tik pasauliškio pamėgdžiotojas. Štai kodėl vokiečių rašytojas katalikas R. Kraemer-Badonis griežtai pasisako prieš dvasiškių diletantizmą pasaulinėse srityse: „Jei teologai domisi menine, politine ar kuria kita šiapusine sritimi,

tai jie turi pareigos arba išvystyti nepaprastai savo protą, arba, jei tai jiems greičiausiai nepasisektų, išmokti naujos teologinės disciplinos, būtent tylos" [19]. Visoks dvasiškių mėginimas sekti pasauliškiu, juo nesant, graso pavojumi sulėkštinti sielovadą ir net iškreipti jos esmę: užuot gilinus žmogaus santykį su Dievu, sielovada virsta valdymu žmogaus santykių su artimu ar su daiktu grynai pasaulinėje srityje. Tačiau tai yra *pasauliškių* veiklos sritis, kurioje dvasiškis visados yra ne namie. Dvasiškiui tapti pasauliškiu yra nelemta nė vienu atveju, neišdavus paties savęs.

c. Pasauliškių žengimas į Bažnyčią

Pasauliškių žengimas į Bažnyčią vyksta atvirkščiu būdu: *pasauliškis trokšta susidvasiškinti.* II Vatikano susirinkimui paskelbus, kad „pasauliškių apaštalavimas... Bažnyčiai visados yra būtinas" (II, 133) ir kad pasauliškiai apaštalauja „ir Bažnyčioje, ir pasaulyje" (II, 144), jie šiandien yra ypatingai panūdę apaštalauti kaip tik *Bažnyčioje,* vadinasi, dalyvauti „Bažnyčios gyvenime ir veikime" (II, 145). Šis pasauliškių dalyvavimas yra labai įvairus bei platus: jis reiškiasi tiek liturgijoje (maldos, skaitymai, kai kur net pamokslai, šv. Komunijos dalinimas), tiek sielovadoje (vaikų katechizacija, jaunavedžių paruošimas, religijos dėstymas mokyklose, veikla tarp jaunimo, ligonių bei senelių lankymas, labdaros darbai), tiek administracijoje (įvairios parapijų ir vyskupijų tarybos), tiek galop bendros bažnytinės linkmės bei sąrangos apsprendime (diecezinių ir tautinių sinodai). Visose šiose grynai bažnytinėse srityse pasauliškiai reiškia teisių dalyvauti ir praktiškai jau dalyvauja. Galima net pagrįstai tvirtinti, kad jų dalyvavimas platės ir jų įtaka gilės. Atrodo, kad pasauliškiai bent vieną II Vatikano susirinkimo teiginį yra tikrai įsisąmoninę, būtent: „Bažnytinėse bendruomenėse jų veikla yra taip reikalinga, jog be jos net ir ganytojų apaštalavimas dažniausiai negali pilnai pasiekti savo tikslo" (II, 145). Ir niekas negali neigti, kad tai yra gera. Būdami tikri Bažnyčios nariai, dar daugiau: būdami Bažnyčia, pasauliškiai stengiasi imtis pareigų ir Bažnyčioje, ne tik pasaulyje. Net galima būtų čia įžiūrėti pradinės Bažnyčios atsigavimą, kurioje pasauliškiai ėjo visas tas bažnytines tarnybas, kurios nereikalavo Kunigystės sakramento galios. Tai pasauliškius arčiau susieja su Baž-

nyčia kaip institucija, kuri tokiu atveju esti pergyvenama kaip *jų pačių* institucija: jų tvarkoma, aprūpinama, apsprendžiama ir todėl įpareigojanti atsakyti už ją tiek prieš žmones, tiek prieš Dievą.

Svarbiausia čia betgi yra tai, kad, šias tarnybas eidami, pasauliškiai lieka ir toliau *pasauliškiais.* Tiesa, jie eina jas tik vyskupui leidus. Tačiau leisdamas vyskupas čia atsiremia į pačių pasauliškių sakrališkumą, būtent į Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentus, *nepašvęsdamas* jų šioms tarnyboms, kaip kad yra, sakysime, kunigo atveju, kurio pareigoms Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų nepakanka. Kitaip tariant, pasauliškių dalyvavimas bažnytinės bendruomenės gyvenime bei veikime neįjungia jų į dvasiškių luomą. Jie čia dalyvauja *kaip pasauliškiai,* vadinasi, kaip savarankiškas bažnytinis luomas, kuris ne tik liudija Bažnyčios buvojimą pasaulyje, bet ir vykdo eilę pareigų Bažnyčioje kaip regimoje istorinėje institucijoje. Šių pareigų vykdymas kaip tik ir padaro, kad pasauliškiai tampa ne hierarchijos veiklos medžiaga, bet sąmoningi bei atsakingi jos bendradarbiai. Taip pat šių pareigų ėjimas parodo, kad čia neužtrinama skirtumo tarp dvasiškio ir pasauliškio, bet kad hierarchijos primatas bažnytinėje bendruomenėje yra išlaikomas visa jos pilnatve. Nes hierarchijos reikšmė išeina aikštėn ne tada, kai pasauliškiai yra tyli minia, bet kaip tik tada, kai jie uoliai veikia Bažnyčios gyvenime, žinodami betgi, kad šis gyvenimas giliausiu savo pagrindu rymo ant hierarchijos kaip apaštalų įpėdinių. Kokia tad prasme galima kalbėti apie pasauliškių norą susidvasiškinti?

Kalbėdami apie apaštališkąją įpėdinystę (successio apostolica), mes paprastai turime galvoje *vyskupus.* Kunigai dalyvauja šioje įpėdinystėje todėl, kad yra vyskupo pašvęsti, paskirti bei įgalioti, tapdami jo pratęsimu tikinčiųjų bendruomenėje ir todėl veikdami vyskupo vardu. Tai apaštališkosios įpėdinystės samprata, jau randama „Didachėje", šiame seniausiame po Naujojo Testamento krikščionių rašte (can. 80—100). Ši samprata yra kat. Bažnyčioje vyravusi visais amžiais, būdama jos skirtis nuo protestantizmo ir jungtis su Rytų Bažnyčia. Bet štai mūsų dienomis norima šią sampratą išvaduoti „iš teisinio ir klerikalinio susiaurinimo", išplečiant ją „visoms charizmatinėms tarnyboms" [20]. Šių tarnybų arba dovanų esama betgi, kaip žinoma iš šv. Pauliaus laiško korintiečiams, gana įvairių: stebuklų darymas, ligonių gydymas, kalbė-

jimas kalbomis, kalbų aiškinimas, pranašavimas, mokymas, dvasių skyrimas ir t. t. (plg. *1 Kor 12, 1—11; 27—30*). Visos šios dovanos, *teoriškai* kalbant, turėtų Bažnyčioje būti ir šiandien kaip apaštališkojo veikimo paveldėjimas. *Praktiškai* tačiau dabar bandoma tik kai kurias jų jungti su apaštališkąja įpėdinyste, būtent pirmoje eilėje pranašavimą ir mokymą. „Kad vyskupai yra apaštalų įpėdiniai, tai jau seniai pripažintas katalikų teiginys. Bet ar esame atkreipę pakankamai dėmesio į tai, *ar* ir iš *ko* savo tarnybas yra perėmę pranašai ir mokytojai?"— klausia A. Dulles [21]. Šiuo klausimu autorius kaip tik ir įtaigoja, kad pranašai esą ypatingomis dovanomis pažymėti asmenys, iš dalies buvę keliaujantieji (Judas Barsabas, Silas, Agabas), iš dalies sėslūs ir net vadovaujantieji (plg. p. 259). Jie nebuvę nei apaštalai, nei evangelistai, nei mokytojai, nei ekstatikai. Tai buvusi ypatinga pradinės Bažnyčios žmonių rūšis ir turėjusi ypatingą tarnybą (t. p.). Tai buvę pasauliškiai, tarp jų ir moterys (plg. *1 Kor 11, 5*). Šis pranašiškasis pradas pasilikęs Bažnyčioje visus amžius, nors ir buvęs nuolatinėje įtampoje su kunigiškuoju pradu (plg. p. 260, 262): „Bažnyčios vyrai nuolatos mėginę užslopinti pranašystę, kadangi ji esanti trukdantis pradas" (p. 262). Tačiau II Vatikano susirinkimas pripažindamas, kad „šventoji Dievo Tauta taip pat yra pranašaujamosios Kristaus galios dalininkė" (*I*, 30), paskatinęs atsigauti šią dvasiškių beveik nuslėptą dovaną, taip kad dabar esą būtina „pasaulio istorijos eigą nepalikti jos nestebint"; dabar reikią „tyrinėti laiko ženklus ir iš naujo aiškinti jo teorijas bei tikslus ryšium su šios dienos pasauliu" (p. 262). Tai ir esanti pranašiškoji tarnyba, paveldėta iš pradinės apaštalų valdomos Bažnyčios. Todėl pranašai ir galį būti vadinami turį apaštališkąją įpėdinystę.

Tas pat reikią pasakyti ir apie *mokytojus*. Egzegetai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad šv. Paulius mokytojus stato tuoj pat po pranašų, o šiuos po apaštalų: „Taip Dievas pastatė Bažnyčioje vienus kaip apaštalus, kitus kaip pranašus, trečius kaip mokytojus" *(1 Kor 12, 28)*. Kas yra buvę šie mokytojai, stovį šalia apaštalų ir pranašų, sunku pasakyti, nes juk mokė ir apaštalai, ir vyskupai, ir kunigai, ir galop pranašai. Mokomoji tarnyba savyje apima kiekvieną Evangelijos skelbimą bei tikinčiųjų paraginimą bei patarimą. Tačiau, matyt, būta pradinėje Bažnyčioje ypatingų žmonių, atsidėjusių mokymui. Jie, kaip ir pranašai, iš dalies buvę keliaujantieji, iš dalies susiję su sa-

vomis bendruomenėmis ir atsidėję katechumenams paruošti [22]. Kiekvienu atveju mokytojai buvę sudedamasis pirminės krikščionių bendruomenės pradas. Šis pradas vėliau reiškęsis veikla pamokslininkų, misininkų ir galop teologijos profesorių (plg. p. 265—266), kuriais šiandien, kaip ir visais laikais, *gali* būti ir pasauliškiai. Juk „tam tikra prasme visi tikintieji yra teologai" (p. 266). Skirtumas tarp jų esąs tik kiekybinis, o ne kokybinis: vieni žino bei gali daugiau, o kiti mažiau; vieni moko vaikus katekizmo, kiti — studentus dogminės teologijos. Tačiau turinys ir tikslas yra visų tas pats. Štai kodėl „apaštalo autoritetas yra, be abejo, šiek tiek savas ir teologijos mokslininkui" (p. 267). Tuo labiau jis yra savas tam, kuris moko nuo altoriaus, nors būtų ir pasauliškis. Šia prasme todėl ir galima kalbėti apie apaštališkąją mokytojo įpėdinystę, net jeigu jis nebūtų nei vyskupas, nei kunigas, nei diakonas. „Juk kas gi yra tasai veiksnys (agens) mokomosios bažnytinės tradicijos išsivystyme? Šventasis Raštas? Įsikūnijęs Žodis? Ar Šventosios Dvasios apšviestas krikščioniškasis Dievo Tautos protas?" (p. 266). Šiandien teologijoje stipriai linkstama kaip tik šią trečiąją galimybę laikyti anuo veiksniu ir todėl į mokomąją pareigą žiūrėti kaip į bendrą pareigą.

Visos šios pastabos iš sykio atrodo neturinčios ryšio su mūsų klausimu arba pasauliškio susidvasiškinimu, nes, net ir pripažinus pranašams ir mokytojams apaštališkąją įpėdinystę — platesne prasme, panašia bendrajai visų tikinčiųjų kunigystei [23], — pasauliškiai pranašai ir mokytojai kiekvienu atveju ir toliau lieka *pasauliškiais*. Betgi visa tai tučtuojau pasirodo kitokioje šviesoje, kai apaštališkosios pranašų ir mokytojų įpėdinystės teoriją sugretiname su kita šiandieninės teologijos teorija, liečiančia Kunigystės sakramento išskleidimą. Mat Kunigystės sakramentas skiriasi nuo kitų sakramentų tuo, kad jis yra *kelialypis*. Savo esmėje jis yra vienas. Tačiau šią esmę jis skleidžia įvairiopu būdu. Pagal dabartinį kat. Bažnyčios mokslą Kunigystės sakramentas yra trilypis: diakonas, kunigas ir vyskupas — štai tie trys Kunigystės sakramento laiptai, kuriais jis *statmeniškai* žengia į savo pilnatvę vyskupo šventimuose. Tačiau naujoje teologijoje yra kilusi mintis, ar negalima būtų Kunigystės sakramento skleisti ir *gulstiniu* būdu. Kitaip sakant, ar šalia diakono, kunigo ir vyskupo negalėtų būti ir kitų asmenų, pašvęstų Kunigystės sakramentu, kurie nebūtų nei diakonai, nei kunigai, nei vys-

kupai? K. Rahneris teigia, esą „nėra jokia dogma..., kad tik vyskupo, kunigo ir diakono tarnybos perteikimas gali būti sakramentas" [24]. Tai esanti viduramžių teologijos pažiūra, kuri šį trilypumą išvystė ir krikščionių sąmonėn įdiegė. Pasak Rahnerio, esą visiškai įmanoma, kad ir kitos bažnytinės tarnybos galėtų būti pašvęstos *sakramentiškai*, pav., religijos dėstytojas galėtų būti pašvęstas ne diakonu, ne kunigu, ne vyskupu, bet paprasčiausiai *mokytoju* (plg. p. 195). Tas pat galėtų būti ir su kitomis bažnytinėmis tarnybomis, sakysime: tasai, kuris ypatingai vykdo kritinę pareigą, sekdamas visuomeninius sąjūdžius, galėtų būti sakramentiškai pašvęstas *pranašu;* tasai, kuris imasi vadovauti parapijos valdymo reikalams, pavyzdžiui, parapijos komiteto pirmininkas, galėtų būti taip pat sakramentiškai pašvęstas *vadovu* arba *seniūnu* (Gemeindeleiter) ir t. t. Trumpai tariant, Kunigystės sakramentas galėtų būti išplėstas gulstiniu būdu, apimdamas visas svarbesnes bažnytines tarnybas.

Mūsų reikalui nesvarbu, ar Bažnyčia iš tikro galėtų Kunigystės sakramentą *šitaip* išplėsti: nei Šventraštis, nei tradicija gulstinių šio sakramento laipsnių nepažįsta. Bet tai išspręsti yra pačios Bažnyčios dalykas. Mums čia įdomi tik pati teorija, paskelbta vieno iš žinomiausių dabarties teologų, nes šioje teorijoje kaip tik ir atsispindi tai, ką vadiname pasauliškių sudvasiškinimu. Juk mokytojo, pranašo, vadovo tarnybas Bažnyčioje gali vykdyti ir dabar jau daug kur vykdo pasauliškiai. Kokios tad prasmės turėtų dar teikti jiems ypatingų šventimų? Kunigystės sakramentu pažymėtas žmogus yra jau dvasiškis. Ar jis vadinsis mokytojas, ar pranašas, ar vadovas, ar diakonas, kiekvienu atveju jis yra priėmęs bent pirmąjį Kunigystės sakramento laipsnį ir todėl tapęs tikru dvasiškiu, įsijungdamas į dvasiškių luomą ir būseną. Kokiai tarnybai jis yra šį sakramentą priėmęs, čia neturi reikšmės. Plėsti tad Kunigystės sakramentą gulstiniu būdu reikštų iš naujo sudvasiškinti bažnytines tarnybas, paverčiant jas net sakramentinėmis ir tuo būdu savaime iš jų išskiriant pasauliškius *kaip pasauliškius*. Nes pasauliškis, norėdamas Bažnyčioje mokyti, turėtų būti pašvenčiamas dvasiškiu, vadinamu „mokytojas"; pasauliškis, norėdamas vadovauti bažnytiniams parapijos ar diecezijos reikalams, būtų pašvenčiamas dvasiškiu, vadinamu „vadovas"; pasauliškis, norėdamas ypatingai atsidėti laiko ženklams aiškinti ir patį bažnytinį gyvenimą kritiškai vertinti, būtų pašvenčia-

mas dvasiškiu, vadinamu „pranašas". Visi šie tarnybininkai būtų nebe pasauliškiai, bet jau dvasiškiai. Eidami minėtas tarnybas, jie remtųsi nebe savo *kaip pasauliškio* sakrališkumu, kylančiu iš Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų, bet savo ypatingų šventimų galia, kylančia iš Kunigystės sakramento ir įjungiančia žmogų į hierarchiją. Jeigu taip iš tikro įvyktų, vadinasi, jeigu K. Rahnerio teorija neliktų tik teorija, tai čia būtų tik pakartota tas pat, kas yra jau buvę senovėje, kai visos bažnytinės tarnybos, kaip minėta, buvo sudvasiškintos ir kai pasauliškis *kaip pasauliškis* niekur negalėjo veikliai reikštis. Dar daugiau: gulstinis Kunigystės sakramento išplėtimas pasauliškius tik dar labiau atitvertų nuo dvasiškių, nes senovės dvasiškiai (lektoriai, ostiarijai, egzorcistai, akolitai, subdiakonai) buvo nesakramentiniai dvasiškiai, tuo tarpu naujieji dvasiškiai (mokytojai, vadovai, pranašai) jau būtų *sakramentiniai* ir tuo pačiu nebe pasauliškiai giliausia dogmine prasme. Net jeigu šie naujos rūšies dvasiškiai ir buvotų tarp pasauliškių, turėdami šeimas ir pragyvendami iš pasaulinės tarnybos, tai dvasiškio pobūdis jiems anaiptol nedingtų, kaip jis nedingsta vedusiems ir žemę dirbantiems Rytų Bažnyčios kunigams.

Sugretinus dabar abi minėtas teologines teorijas — mokytojų bei pranašų apaštališkąją įpėdinystę ir tų pačių mokytojų bei pranašų sudvasiškinimą,— tuojau pat aiškėja vidinės jų sąjos: abi teorijos — nors gal ir nesąmoningai — siekia svarbesnes bažnytines tarnybas ir toliau laikyti *dvasiškio sritimi.* Nors jas gali eiti ir pasauliškiai, tačiau apaštališkąja įpėdinyste jos yra susiejamos su apaštalais kaip kunigystės pilnybės nešėjais, tad esą nuosekliau, jei tie, kurie šias tarnybas vykdo ir aną apaštališkąją įpėdinystę turi, būtų pašvęsti Kunigystės sakramentu ir virstų dvasiškiais. Pasauliškis *kaip pasauliškis* vis dar atrodo nesąs tinkamas minėtoms tarnyboms. Reikią tad išplėsti kunigystę, kad pasauliškis tarnybininkas taptų dvasiškiu, išsijungdamas iš pasauliškio būsenos.

Būdingas šios rūšies pavyzdys yra *savarankiško diakonato* atgaivinimas. Labai ilgus amžius diakonatas, kaip jau minėta, yra buvęs tik laiptai kunigystėn, neteiktinas tiems, kurie nenorėtų ar negalėtų vėliau tapti kunigais (plg. can. 973, 1). Tačiau II Vatikano susirinkimas nutarė, kad „ateityje diakonatas galės būti atstatytas kaip atskiras ir nuolatinis hierarchijos laipsnis" (I, 58). Kur ir kaip tai galės būti padaryta, Susirinkimas paliko nuspręsti „vie-

tos vyskupų konferencijoms, pačiam popiežiui pritariant" (t. p.). Taip pat „popiežiui sutinkant, šis diakonatas galės būti suteiktas vyresnio amžiaus vyrams, net turintiems žmonas" (t. p.). Tačiau nevedusiems, kurie bus pašvęsti diakonais, „turi ir toliau galioti celibato įstatymas" (t. p.). Tuo būdu bažnytinėje hierarchijoje atsigavo vienas laipsnis, kuris anksčiau buvo buvęs tik kunigo prietiltis [25]. Trilypis Kunigystės sakramentas dabar reiškiasi jau ir socialinėje srityje trijų realių nešėjų lytimi, nes ne viena vyskupų konferencija jau yra nutarusi diakonatą atgaivinti, ir ne vienas vyskupas jau yra eilę vyrų — net ir vedusiųjų — diakonais pašventęs.

Kokios yra šio savarankiško diakono pareigos Bažnyčioje? Jas II Vatikano susirinkimas šitaip apibūdina: „Diakono pareiga, kiek tai kompetentingos vyresnybės pavedama, iškilmingai krikštyti, sergėti ir dalyti Eucharistiją, Bažnyčios vardu paliudyti ir laiminti santuoką, nešti ligoniams viatiką, skaityti tikintiesiems Šventąjį Raštą, mokyti ir raginti žmones, vadovauti tikinčiųjų kultui ir maldai, teikti sakramentalijas, būti prie mirštančiųjų ir atlikti laidotuvių apeigas" (I, 57). Lengva suprasti, kad visos šios pareigos jokių šventimų nėra reikalingos; jos reikalingos tik „kompetentingos vyresnybės", vadinasi, vyskupo, pavedimo. Jas gali atlikti kiekvienas pasauliškis — vyras ir moteris,— tokį pavedimą turįs. Jas ne vienas pasauliškis šiandien iš tikro jau ir atlieka. Nėra tokios bažnytinės tarnybos, kurią atlieka diakonas, o kurios *negalėtų* atlikti pasauliškis, vyskupo pavestas, kaip tai yra, sakysime, kunigo atveju: konsekruoti duoną ir vyną, atleisti nuodėmes, teikti Ligonių sakramentą negali pavesti joks vyskupas jokiam pasauliškiui, nes šioms tarnyboms žmogus turi būti pašvęstas. Tuo tarpu diakono atveju šventimai neturi būtino ryšio su jo vykdomais veiksmais. Štai kodėl J. Hornefas, ieškodamas diakonato esmės, randa ją „tarnyboje žmogui kiekvienu kūno bei sielos reikalu; tai tarnyba Dievui ir tarnyba broliui, tai labdara ir liturgija, ankštai susieta viena su kita" [26]. Tačiau ar tai netinka kiekvienam krikščioniui? Ar tarnavimas — diaconia in Christo — nėra kiekvieno tikinčiojo uždavinys žemėje? Ar tad diakonatas šiuo atžvilgiu kuo nors skiriasi nuo visų kitų tiek dvasinių, tiek pasaulinių tarnybų? O jei nesiskiria, tai jis tada ir yra ne kas kita, kaip dvasiškijos sąrangos ir jos veiklos išplėtimas į tokias sritis, kurias gali apimti ir pasauliškiai, ir į tokias tarnybas, kurias

pasauliškiai gali eiti ir praktiškai jau eina. Užtat vadovaujantieji Vokietijos pasauliškiai ir pasisakė *prieš* savarankišką diakonatą, nes jis esąs ne kas kita, kaip pasauliškio einamų tarnybų sudvasiškinimas, sudvasiškinant tuo būdu ir patį pasauliškį [27].

Dar būdingesnis pasauliškių sudvasiškinimo pavyzdys yra mūsų dienomis vis garsiau reiškiamas reikalavimas teikti Kunigystės sakramentą ir *moterims*. Nesvarstysime čia klausimo, ar ligšiolinis moters išskyrimas iš kunigiškosios tarnybos — „Kunigystę tikrai (valide) priima tiktai pakrikštytas vyras" (can. 968, 1) — turi dogminį pagrindą, ar yra tik bažnytinė tradicija. Kai kurie žinomi teologai, sakysime, J. Daniélou [28], mano, esą nebūtų dogminių sunkenybių pašvęsti moterį kunigu. Bet tai mūsų klausimui neturi reikšmės. Mums čia rūpi tik patirti tą *polinkį*, iš kurio minėtas reikalavimas kyla ir kuris, mūsų pažiūra, atskleidžia, kaip menkai pasauliškis suvokia bei vertina savą sakrališkumą. Norėdamas eiti kurią nors svarbesnę tarnybą Bažnyčioje, jis tuojau reikalauja arba bent nori būti jai pašvęstas — net sakramentiniu būdu, vadinasi, tapti dvasiškiu, nors ana tarnyba šventimų anaiptol nėra reikalinga. Moterų kunigystės atveju visa tai išeina aikštėn ypatingai ryškiai.

Sakysime, J. Petersas, olandų basasis karmelitas ir moters kunigystės šalininkas, klausia: „Argi moteris sava žmogiškąja būsena ir savaip susiklosčiusiu žvilgiu į religinę tikrovę yra nepajėgi teikti Bažnyčios pasiuntinybei savo kūrybinio įnašo, vadinasi, perteikti išganymo malonės šio laiko ir šios vietos žmonėms" [29]. Klausimas teisingas savo turiniu, tačiau klaidingas savo išvada. Niekas niekados neteigė, kad moteris esanti nepajėgi dalyvauti perteikiant išganymo malonių konkrečiam žmogui. Bažnyčios mokslas, kad moteris gali krikštyti, kad ji santuokos metu teikia Moterystės sakramentą savam vyrui, kad ji gali mokyti religijos, veikliai dalyvauti Dievo Žodžio liturgijoje, dalinti šv. Komuniją, sakyti pamokslų, studijuoti ir dėstyti teologiją,— šiuo mokslu Bažnyčia moters niekuo neskiria nuo vyro: vyskupui leidus, visas šias bažnytines apeigas gali eiti tiek vyras, tiek moteris; ji jas mūsų dienomis jau daug kur ir eina. Nes pasauliškio sakrališkumas, kilęs iš Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų, yra visiems lygiai toks pat — ir vyrui, ir moteriai. Daryti iš to betgi išvadą, esą moters pajėgumas perteikti

išganymo malonių reikalauja jai ir Kunigystės sakramento, yra klaida, nes to nereikalauja nė vyro pajėgumas. *Kunigystė yra ypatinga tarnyba,* ir Bažnyčios reikalas yra spręsti, kas šiai tarnybai gali būti pašvęstas. Galimas daiktas, kad ir moteris. Tačiau tai neturi nieko bendro su moters pajėgumu ar nepajėgumu teikti savo įnašą Bažnyčios pasiuntinybei. Ji teikia šį įnašą, kaip ir vyras, *pasaulietiniu sakrališkumu,* visiškai nepriklausomai nuo kunigiškųjų šventimų.

Tokios pat vertės yra ir kito olandų teologo R. J. A. van Eydeno pastaba. Jis teisingai sako, kad „visose žmogaus gyvenimo srityse esama abipusio pasipildymo" tarp vyro ir moters. Kodėl tad jo neturėtų būti kunigystėje? „Kunigystei, kurią vykdo tiktai vyras, stinga moteriškojo papildo; todėl ji negali niekad pasiekti visos savo žmogiškosios pilnatvės" [30]. Ši pastaba yra teisinga tik ten, kur kunigo tarnyba peržengia šventimų ribas ir eina tokias pareigas, kurios su šventimais nėra būtinai surištos, kaip tikybos mokymas, vadovavimas jaunimui, labdaros darbai ir t. t. Čia iš tikro moteris gali būti papildas, praturtindama šias pareigas, kaip Eydenas prasmingai sako, „naujomis įžvalgomis, nauja iniciatyva, nauja intuicija, kitokiu taktu" (t. p.). Bet kaip tik šitos pareigos Kunigystės sakramento ir nereikalauja. Jas gali moteris eiti — pakartodami pabrėžiame: *jau ir eina* — ir nebūdama kunigas. Tuo tarpu tokios kunigo pareigos, kurios *esmiškai* yra susijusios su šventimais, nepriklauso nei nuo vyro, nei nuo moters psichologijos ir todėl negali būti papildomos. Laikyti Mišias, teikti Atgailos ir Ligonių sakramentus negalima nei vyriškai, nei moteriškai, nes visa tai kunigas daro ne savo, bet *Kristaus* vardu. Kaip tad čia būtų galima „tą patį darbą atlikti kitokiu būdu", kaip to norėtų Eydenas, reikalaudamas moteriai kunigystės (t. p.)? Manyti, kad pati kunigystė kaip galia teikti sakramentus galėtų būti vykdoma vyriškai ar moteriškai, reiškia supsichologinti šią galią ir tuo būdu nuvertinti ontologinį sakramentų pobūdį.

Jeigu tad iš tikro dogmiškai būtų galima moterį pašvęsti kunigu ir jeigu Bažnyčia tokiam žygiui ryžtųsi, tai pasauliškiams čia nebūtų dar nieko laimėta. Tai būtų tik dvasiškijos praplėtimas į moteriškąją bendruomenę — ne daugiau. Nes moteris, priėmusi Kunigystės sakramentą, būtų nebe pasauliškė, bet dvasiškė, kaip ir vyras diako-

nato ar kunigystės atveju. Todėl klysta tie pasauliškiai — vyrai ir moterys,— kurie, primygtinai reikalaudami moterims teisės būti kunigais [31], mano, esą tuo pasauliškiai stipriau įžengtų į Bažnyčią. Tai grynas nesusipratimas! Pasauliškiai žengia į Bažnyčią tik tada, kai jie imasi joje pareigų *kaip pasauliškiai*, o ne tada, kai jie esti pašventčiami Kunigystės sakramentu, kuris suteikia jiems dvasiškio būseną, išvilkdamas juos iš pasauliškio būsenos. Tokiu atveju jie plečia ne pasauliškio vaidmenį Bažnyčioje, bet tik papildo dvasiškių eiles ir plečia dvasiškio veiklą pasauliškių srityse. Todėl ir moteris *kaip moteris* gali Bažnyčioje reikštis tik tol, kol ji lieka pasauliškė. Tapusi kunigu, ji pereitų į dvasiškio luomą ir užsitvertų arba bent stipriai susiaurintų savas moteriškąsias galimybes, vadinasi, pasiektų kaip tik priešingybę to, ko ji iš tikro siekia.

Abu tad reiškiniai — dvasiškių žengimas į pasaulį ir pasauliškių žengimas į Bažnyčią,— taip kaip jie *šiandien* vyksta, neveda dvasiškio ir pasauliškio sąmoningon vienybėn todėl, kad ši vienybė norima pasiekti klaidingu keliu, būtent *pasikeičiant vietomis.* Dvasiškis imasi pasaulinių tarnybų ir manosi tuo prisiimąs ir pasauliškio būseną, o pasauliškis, imdamasis bažnytinių tarnybų, leidžiasi ir net trokšta (moterys) būti pašvęstas dvasiškiu nepastebėdami, kad dvasiškis niekad negali atvirsti į pasauliškį ir kad *pašvęstas* pasauliškis nebėra pasauliškis. Bažnyčioje nėra ir negali būti asmenų, kurie būtų tiltas tarp dvasiškio ir pasauliškio tuo, kad sujungtų savyje ir dvasiškio, ir pasauliškio būsenas. Tai neįmanoma. Teisingai todėl sako P. Mikatas, teisių profesorius pasauliškis ir ilgametis Rheinland—Westfalijos švietimo ministeris, kad būtų „Bažnyčios veido iškreipimas, jei kunigų ir pasauliškių bendradarbiavimas būtų suprastas kaip pasikeitimas vietomis, tarsi jie galėtų atstoti vienas kitą. Tai nepatenkintų nei kunigo, nei pasauliškio" [32]. Sąmoninga vienybė ir tikras bendradarbiavimas gali atsirasti tik tada, kai tiek dvasiškis, tiek pasauliškis išlaiko savą būseną visa pilnatve. Kiek ši būsena leidžia, dvasiškis gali, be abejo, imtis pasaulinių uždavinių, o pasauliškis — eiti bažnytines tarnybas. Tačiau dvasiškio būsena bus sužalota, jei jis manysis galįs būti pasauliškis, tapdamas inžinierium ar advokatu, o pasauliškio būsena bus sunaikinta, jei jis bus pašvęstas Kunigystės sakramentu. Štai

kodėl mes abu aukščiau aprašytus reiškinius ir laikome klystkeliais, nes jie tai, kas tiek dvasiškiui, tiek pasauliškiui yra antrinis dalykas, paverčia pirmaeiliu ir regi jame pasauliškio problemos išsprendimą.

d. Pasauliškis kaip išganymo veikėjas

Kur tad slypi tikrasis pasauliškio problemos sprendimo raktas? Jeigu pasauliškis yra sakralinė sąvoka, vadinasi, jeigu jis yra *pašvęstas* pasaulio tarnybai, tai šio sakrališkumo vykdymas kaip tik ir sudaro pasauliškio esmę bei apibrėžia jo sąvoką. Pasauliškio negalima pirmoje eilėje apspręsti tuo, kad jis eina tą ar kitą bažnytinę tarnybą. Pasauliškiui galima ir reikia taikinti tai, ką šv. Paulius yra pasakęs pats apie save. Išgirdęs, kad Korinto bendruomenėje „esą ginčų", kas kieno buvęs pakrikštytas ir todėl kam kuris priklausąs *(1 Kor 1, 11—12)*, Paulius rašo: „Aš dėkoju Dievui, kad nė vieno jūsų nekrikštijau, tik Krispą ir Gajų" *(1 Kor 1, 14)*, „nes Kristus siuntė mane ne krikštyti, bet Evangelijos skelbti" *(1 Kor 1, 17)*. Paulius krikštijo, kai reikėjo. Tačiau *tikruoju* savos veiklos lauku jis laikė ne įtikėjusiųjų pakrikštijimą, bet paties tikėjimo pažadinimą Evangelijos skelbimu. Tas pat yra ir su pasauliškiu. Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentų suteiktu sakrališkumu jis gali eiti ir, *kai reikia*, eina daugybę bažnytinių pareigų: krikštija, moko, dalyvauja bažnytinių reikalų valdyme, bažnytiniuose teismuose ir t. t. Tai savaime suprantamas dalykas. O jeigu šiandien pasauliškiai šioms pareigoms bei tarnyboms yra hierarchijos ypatingai kviečiami arba net patys josna veržiasi, tai tik todėl, kad jie per ilgai buvo nuo jų atitraukti, tarsi būtų buvę iš viso nepajėgūs joms vykdyti. Tai tik atstatymas to, ką pasauliškis savo sakrališkumu gali, o kartais net privalo daryti, norėdamas būti sąmoningas bei veiklus bažnytinės bendruomenės narys. Betgi būtų pasauliškio esmės iškreipimas, jeigu visą jo veiklą suvestume tik į šias bažnytines tarnybas, nes ne tam pasauliškį „Kristus siuntė".

Nagrinėdamas santykius tarp dvasiškių ir pasauliškių, jau aukščiau cituotasis P. Mikatas gražiai pastebi, kad čia „svarbu svarstyti ne tai, ar pasauliškis turėtų priimti diakonatą..., ar reiktų paruošti daugiau pasauliškių katechetų, bet pirmoje eilėje tai, ar pasauliškiai imasi atsakingumo už pasaulį" [33]. Juk pasaulis yra ir bus *tikrasis*

pasauliškių veiklos laukas. Pasauliškio būtis yra ir bus nuausta iš pasaulio „gyvenimo sąlygų", kaip tai teigia ir II Vatikano susirinkimas (I, 59). Pasaulio reikalai yra ir bus „ypatingai susiję su pasauliškiais" (I, 58). To neigti niekas negali ir nenori. Ana ilgaamžė pasauliškių tyla bei neveikla kilo ne tiek dėl to, kad jie nėjo grynai *bažnytinių* pareigų, kiek dėl to, kad jie nesuvokė *pasaulinių* pareigų prasmės. Eiti bažnytines tarnybas gali juk tik labai mažutė pasauliškių dalis. Tuo tarpu eiti pasaulines tarnybas yra pašaukti ir pasiųsti bei pašvęsti *visi* pasauliškiai. Kiekvienas pakrikštytasis yra skirtas būti išganymo istorijos veikėju. Bet ši istorija vyksta pasaulyje. Pasaulis tad savaime virsta tikruoju pasauliškio uždavinių lauku, kuriame jis vykdo savo sakralinę pasiuntinybę. Aš galiu krikštyti, bet Kristus siuntė mane ne krikštyti, o gydyti, teisti, politikuoti, prekiauti, filosofuoti, piešti, kalti ar rašyti; mane siuntė *Kristus,* vadinasi, visos šios mano tarnybos yra jo pasiuntinybės vykdymas, todėl sakralinės; mane jis siuntė į *pasaulį,* vadinasi, pasaulis yra mano veiklos laukas, nes čia aš atlieku Kristaus patikėtą man darbą.

Sujungus šiuodu dalyku, būtent pasauliškio sakrališkumą ir pasaulį kaip šio sakrališkumo vykdymo lauką, aiškėja ir pasauliškio sąvoka. *Pasauliškis yra krikščionis, pašvęstas Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais, kad vykdytų pasaulio pašventimą pasaulinėmis tarnybomis.* Tai būdinga jo savybė, jį skirianti tiek nuo dvasiškių, tiek nuo vienuolių, kurių pareigos esmėje nėra pasaulinės, nors jie irgi gyvena pasaulyje bei rūpinasi jo reikalais. Kaip pasauliškis gali eiti bažnytines pareigas, bet nėra joms siųstas, taip dvasiškis ar vienuolis gali eiti pasaulines pareigas, bet irgi nėra joms siųstas. *Pasiuntinybės skirtumas* — štai kas yra pagrindas tikrajai sampratai tiek dvasiškio, tiek vienuolio, tiek pasauliškio. Kasdienos reikalų susitikimas ir net susipynimas šio pasiuntinybės skirtumo nė kiek neužtrina, kaip kad Pauliui pakrikštijimas Krispo, Gajaus „ir dar Stepono namų" *(1 Kor 1, 14—16)* neužtrynė jo pasiuntinybės visų pirma skelbti Evangeliją.

Aptardami pasauliškį kaip pašvęstąjį ir pasiųstąjį pasaulio tarnybai, mes tuo pačiu suvokiame jį ne tik kaip išganymo objektą, bet ir kaip išganymo *subjektą* arba veikėją išganymo istorijoje, turintį šioje istorijoje atlikti tam tikrą uždavinį. Tai reikia ypač pabrėžti, kadangi išganymo objekto ir subjekto atžvilgiu dažnai vyrauja vi-

siškai klaidinga pažiūra: dvasiškiai laikomi išganymo subjektais, o pasauliškiai — išganymo objektais arba, kaip minėjome, Congaro žodžiais tariant, „išganymo medžiaga", turinčia teisės gauti iš dvasiškių „dvasinių gėrybių" ir „išganymui būtinų priemonių" (CIC, can. 682), tarsi dvasiškiai šių gėrybių bei šių priemonių būtų nereikalingi. Iš tikro betgi išganymo objektas yra kiekvienas žmogus, nes kiekvienas yra nuodėmingas, vadinasi, kiekvienas reikalingas atpirkimo. Vienintelis išganymo subjektas Krikščionybėje yra Kristus, nes jis tik vienas yra be nuodėmės. Dar daugiau: tik jis vienas prisiėmė ant savęs kitų nuodėmes ir mirė už mus kaip garbinamoji auka savam Tėvui. Net ir šv. Mergelė Marija yra išganymo objektas, nes ir ji buvo reikalinga apsaugojančiojo atpirkimo, kad nebūtų ištikta pradinės nuodėmės. Jos nepaliesta ir todėl būdama nesutepta, ji įsijungė į išganymo istoriją ypatingu būdu kaip didžioji savo Sūnaus padėjėja bei bendrininkė. Tačiau šiam savo uždaviniui ji turėjo būti paruošta atperkamąja Viešpaties malone [34].

Iš kitos pusės, kiekvienas krikščionis yra sykiu ir išganymo subjektas arba veikėjas, nes kiekvienas yra paties Kristaus pašvęstas ir pasiųstas. Kaip žmogus jis yra išganymo reikalingas, vadinasi, objektas todėl, kad neša savyje pradinę nuodėmę ir kad nusideda ir pats nuolatos. Šv. Pauliaus minimo ir mumyse gyvenančio „nuodėmės įstatymo" *(Rom 7, 23)* nė vienas pats pergalėti neįstengia. Šiuo atžvilgiu nėra skirtumo tarp popiežiaus ir paprasčiausio tikinčiojo. Tačiau tuo, kad šis nuodėmingas žmogus yra pašvenčiamas Krikšto, Sutvirtinimo ir Kunigystės sakramentais, jis yra įjungiamas į Kristaus pasiuntinybę ir tuo būdu pasiunčiamas veikti išganymo istorijoje. Kalbėdami apie šią veiklą, mes paprastai telkiame savo dėmesį apie Kristaus žodžius, kuriais Jis liepė savo mokiniams skelbti „Evangeliją visam sutvėrimui" *(Mk 16, 15)*, mokyti „visas tautas" *(Mt 28, 19)* ir būti liudytojais visų „tų dalykų" *(Lk 24, 48)*, kuriuos jie akivaizdžiai pergyveno. Tačiau mums paprastai išsprunka iš akių *kita* šio Kristaus liepimo pusė, būtent: pasilikti mieste ir laukti, kol būsią „aprūpinti galybe iš aukšto" *(Lk 24, 49)*. Būdami siunčiami į visą pasaulį, Kristaus mokiniai neišsisklaidė čia pat, bet susiėjo į kambarį, „kur paprastai sustodavo" *(Apd 1, 13)*, ir laukė „Tėvo pažado" *(Apd 1, 4)* arba anos galybės iš aukšto. Jos laukė ne tik Dvylika, bet ištisas būrys; pasak Luko, apie 120 žmonių (plg. *Apd*

1, 15), vadinasi, greičiausiai visa ano meto bažnytinė bendruomenė. Ir štai Sekminių dieną toji Kristaus pažadėta galybė atėjo; tai Šventoji Dvasia, apie kurią Kristus taip įsakmiai buvo kalbėjęs savo kančios išvakarėse: ji turėjo pasilikti Bažnyčioje „per amžius" *(Jn 14, 16)*, priminti jai, ko Kristus buvo mokęs (plg. *Jn 14, 26*), vesti ją „į visokią tiesą" *(Jn 16, 13)* ir padaryti ją nuolatine Kristaus liudytoja (plg. *Jn 15, 26—27*). Ši galybė nusileido „ant kiekvieno iš jų" *(Apd 2, 3)*, ir „visi pasidarė pilni Šventosios Dvasios" *(Apd 2, 4)*. Ir *tik dabar* Kristaus mokiniai pradėjo vykdyti tai, kam Kristus juos buvo siuntęs, būtent skelbti „didžius Dievo darbus" *(Apd 2, 11)*. *Šventosios Dvasios atėjimu Bažnyčia tapo išganymo istorijos veikėja*, būtent *visa bažnytinė bendruomenė*, nes visi gavo galybės veikti Kristaus vardu. Štai kodėl Bažnyčios negalima skirstyti į išganymo subjektus, arba veikėjus, ir išganymo objektus, arba medžiagą. Kiekvienas joje yra išganymo objektas, nes nuodėmingas; bet kiekvienas yra ir išganymo subjektas, nes pašvęstas galybe iš aukšto ir pasiųstas skelbti bei liudyti.

Šis skelbimas bei liudijimas betgi vyksta ne visados ir ne visur tuo pačiu *būdu*. Kalbėdami apie pirminę vienybę tarp dvasiškių ir pasauliškių pradinėje Krikščionybėje, sakėme, kad anuo metu buvo ypatingai pabrėžta pagrindinė visų tikinčiųjų *lygybė*, atremta į tą pačią Dvasią ir tą patį Viešpatį (plg. *1 Kor 12, 4—5*). Iš kitos tačiau pusės, irgi pastebėjome, kad buvo taip lygiai stipriai pabrėžta ir ant šios lygybės rymanti dovanų *įvairybė* (plg. *1 Kor 12, 4—10*). Tai savotiška dialektika, išėjusi aikštėn jau pačioje Bažnyčios gyvenimo pradžioje ir trunkanti visą jos istoriją: „Visa daro viena ir ta pati Dvasia" *(1 Kor 12, 11)*, bet ji pastato „Bažnyčioje vienus kaip apaštalus, kitus kaip pranašus, trečius kaip mokytojus" *(1 Kor 12, 28; plg. Ef 4, 11)*. Kitaip tariant, *Dvasia jungia ir skiria;* jungia todėl, kad visuose ji yra ta pati; skiria todėl, kad Bažnyčia kaip Kristaus Kūnas ir keleivė žemėje yra reikalinga įvairių tarnybų ir tuo pačiu įvairių šioms tarnyboms suteiktų dovanų bei jomis pažymėtų žmonių. Šį atžvilgį kelia ir II Vatikano susirinkimas: „Dievo Tauta ne vien yra surinkta iš įvairių tautų (kiekybinė įvairybė.— *Mc.*), bet ir savyje susideda iš įvairių laipsnių (kokybinė įvairybė.— *Mc.*). Jos nariai skiriasi vieni nuo kitų pareigomis, nes kai kurie eina šventą tarnybą savo brolių gerovei; skiriasi luomu ir gyvenimo būdu,

nes daugelis, griežtesniu keliu siekdami šventumo vienuolynuose, skatina savo brolius pavyzdžiu" (I, 32—33). Bažnyčia „yra ne vienas sąnarys, bet susideda iš daugelio" *(1 Kor 12, 14)*. Nuosekliai tad ir pasauliškiai, būdami *bažnytinis luomas*, priklauso tiek anai lygybei, tiek ir anai įvairybei. Jie yra lygūs su visais pagrindine lygybe, nes „visi esame pakrikštyti vienoje Dvasioje" ir „visi esame pagirdyti viena Dvasia" *(1 Kor 12, 13)*. Bet kartu jie yra ir skirtingi nuo kitų — nuo dvasiškių ir vienuolių, anaiptol nenustodami dėl to buvę Bažnyčia. Būsenų skirtingumas nė kiek nenaikina dalyvavimo vienybėje. Juk „jei koja sakytų: kadangi nesu ranka, aš nesu iš kūno, argi dėl to ji nebūtų iš kūno?" *(1 Kor 12, 15)*. Tai gairė pasauliškių sąmonei. Jei pasauliškis nėra dvasiškis ar vienuolis, argi dėl to jis nėra iš Bažnyčios? Bažnyčia yra visuma. Todėl ji nesutampa nei su dvasiškiais, nei su vienuoliais, nei su pasauliškiais. Ji apima juos visus ir tuo kaip tik atskleidžia organinį savo pobūdį. Nes „jei visi būtų vienas sąnarys, kurgi būtų kūnas?" *(1 Kor 12, 10)*. Bažnyčia yra vienybė įvairybėje. Štai kodėl aukščiau ir pasisakėme *prieš* pasauliškių sudvasiškinimą manant, esą šiuo keliu pasauliškiai stipriau susisietų su Bažnyčia. Pasauliškių sudvasiškinimas tiek iš hierarchijos pusės, tiek jų pačių noras susidvasiškinti kaip tik ir yra pastanga paversti Bažnyčią vienu sąnariu, siaurinant jos įvairybę.

Kas yra šios įvairybės pagrindas? Žiūrint į ją *subjektyviai*, vadinasi, tą ar kitą dovaną turinčio ir tą ar kitą tarnybą einančio *asmens* atžvilgiu, bažnytinė įvairybė kyla grynai iš dieviškosios laisvės, nes Dvasia dalina „kiekvienam, kaip ji nori" *(1 Kor 12, 11)*. Niekas čia negali iš anksto nustatyti, ką Viešpats kam turi teikti ar yra suteikęs. Tiesa, šv. Paulius ragina Korinto krikščionis stengtis „gauti geresniųjų dovanų" *(1 Kor 12, 31)*, ypač pranašystės, nes kas pranašauja, „kalba žmonėms, kad juos pagerintų, paragintų ir paguostų" *(1 Kor 13, 3)*. Todėl pranašystės dovana esanti aukštesnė, sakysime, už kalbų dovaną, nes tasai, kuris „kalba kalbomis, pats save pagerina"; tuo tarpu „kas pranašauja, stato Dievo Bažnyčią" *(1 Kor 13, 4)*. Tačiau tai, kad šių „geresniųjų dovanų" reikia Viešpatį *prašyti*, kaip tik ir parodo visišką jų laisvę Dievo atžvilgiu. Čia Dievas elgiasi nepriklausomai: „Vienam Dvasios suteikiama išminties kalba, kitam tos pačios Dvasios žinojimo kalba" *(1 Kor 12, 8)*. Niekas negali reikšti teisės į tą ar kitą dovaną, net jeigu ir turėtų jai

prigimtų polinkių bei gabumų. Niekas negali jaustis esąs pranašas todėl, kad „kalba žmonėms", pavyzdžiui, eidamas žurnalisto pareigas laikraščio redakcijoje ar kritikuodamas bažnytinę bendruomenę nuo teologijos katedros.

Objektyviai tačiau svarstoma Bažnyčios įvairybė priklauso nuo išganymo istorijos sąrangos. Būdama šios istorijos nešėja bei veikėja, dar daugiau: *erdvė*, kurioje vyksta žmonijos išganymas, Bažnyčia savaime atitinka ir turi atitikti šio vyksmo tarpsnius bei būdus. Bažnyčia yra daugialypė todėl, kad išganymo istorija yra daugialypė. Bažnytinės pasiuntinybės susidėstymas pastoviais pavidalais arba luomais nėra atsitiktinis dalykas, kaip tai šiandien kartais teigiama. Dvasiškis, vienuolis ir pasauliškis yra objektyvios būsenos, o ne tik grynai subjektyvūs nusiteikimai. Todėl yra klaida regėti, atsiremiant į tą patį Viešpatį, tik lygybę, o neregėti įvairybės pabrėžiant: „Kristus gyvena ir veikia per Šventąją Dvasią pasauliškyje taip lygiai kaip ir dvasiškyje" [35]. Tai tiesa. Bet tai anaiptol dar neišreiškia *objektyvios* dvasiškio ir pasauliškio būsenos, kylančios ne iš subjektyvaus santykio su Kristumi, bet iš objektyvaus ryšio su išganymo istorija. Bažnyčia yra viena, nes išganymas yra vienas. Kadangi tačiau išganymas vyksta istorijos eigoje įvairiopai, todėl ir Bažnyčia yra ir lieka dauginga pati savyje. Jeigu tad, kaip sakėme, jau 4 šimtm. išsiskleidė trys bažnytiniai luomai — dvasiškiai, vienuoliai ir pasauliškiai,— tai reiškia, kad čia *išsiskleidė Bažnyčios santykis su išganymo istorijos sąranga.*

Juk kas gi yra išganymo istorija? Senesnioji teologija vadino šiuo vardu žmonijos buvimo tarpsnį, prasidėjusį puolimu ir pasibaigsiantį paskutiniuoju teismu; tarpsnį, kurio metu Viešpats „daug kartų ir tūleriopu būdu" *(Žyd 1, 1)* įsiterpia į žemiškąjį žmonių likimą, čia pažadėdamas jiems pagelbėti, čia sudarydamas su jais sąjungą, čia prisiimdamas jų prigimtį, čia įsteigdamas Bažnyčią jiems pašvęsti, čia galop juos teisdamas. Šitaip suprastos išganymo istorijos atžvilgiu nėra skirtumo tarp katalikų ir protestantų: jiems abiem išganymo istorija yra pasaulio istorija tarp puolimo ir teismo. Sugretinkime, pavyzdžiui, žinomą vokiečių katalikų teologą M. Schmausą su taip lygiai žinomu evangelikų teologu P. Tillichu. M. Schmausas, išskaičiavęs Dievo žygius Izraelio tautoje, sako: „Tuo būdu Viešpats stūmė priekin savo viešpatavimą, kol jis

pagaliau buvo Kristaus įtvirtintas žmonijos istorijoje. Šis dieviškasis veikimas pasaulio istorijos viduje (innerhalb) ir vadinasi išganymo istorija" [36]. P. Tillichas teigia tą patį: „Išganymo istorija vyksta kosminių rėmų viduje (innerhalb). Istorija, pasak Šventraščio, yra išganymo istorija. Nuo Adomo puolimo ligi poistorinio visų daiktų sujungimo su Dievu eina tiesi linija; ji prasideda Nojumi bei Abraomu ir baigiasi antruoju Kristaus atėjimu" [37]. Šiai sampratai būdinga yra tai, kad išganymo istorija čia yra suvokiama kaip imanentinis vyksmas, tiesa, kyląs iš paties Dievo, tačiau einąs „pasaulio istorijos viduje" (Schmaus) arba „kosminių rėmų viduje" (Tillich). Ir tai visiškai nuoseklu, nes išeities taškas šiai sampratai yra *nuodėmė:* ja išganymo istorija prasideda, ja nešinas žmogus žygiuoja žemės keliu, jai sunaikinti Kristus įsikūnija, kenčia, miršta ir prisikelia, jos pasekmėms teisti jis dar kartą ateina ir tuo šią istoriją užbaigia [38]. Esant betgi nuodėmei išganymo istorijos šaltiniu, pati ši istorija gali būti tik imanentinis Viešpaties veikimas pasaulio istorijos viduje, nes nuodėmė yra imanentinė savo esme: ji kyla juk ne iš Dievo, bet tik iš žmogaus.

Visa tai yra tiesa. Viešpaties imanentinio veikimo pasaulio istorijoje — apsireiškimo, įsikūnijimo ir teismo — joks krikščionis neigti negali. Ir vis dėlto ši samprata yra per siaura, kadangi ji išganymą sutapdo su atpirkimu nuo nuodėmės ir todėl išganymo istoriją suveda tik į *vieną* žmonijos buvimo tarpsnį, būtent į atpirkimą. Tuo tarpu išganymas (salus, Heil) neišsisemia tik atpirkimu (redemptio, Erloesung). *Išganymas reiškia žmogaus atbaigimą,* nes žmogus buvo sukurtas neatbaigtas. Net jeigu jis ir nebūtų nusidėjęs, jis vis tiek būtų turėjęs *tapti,* o ne tik paprastai bei pastoviai *būti.* Tai liudija paties Dievo žodžiai, kuriais jis skyrė žmogui būti vaisingam, pripildyti žemę ir ją sau palenkti (plg. *Pr 1, 28*), o Edeno sodą, šį palaimintosios būsenos prasmenį, „apdirbti bei prižiūrėti" *(Pr 2, 15).* Tuščia būtų šiandien spėlioti, kokiu būdu būtų vykęs šis tapsmas be nuodėmės. Viena betgi tikra, kad žmogus buvo sukurtas kaip nenuodėminga, tačiau tampanti būtybė. Suprantant gi išganymą kaip žmonijos vyksmą atbaigos linkui, reikia pripažinti, kad jo istorija prasidėjo ne puolimu, bet *sukūrimu.* Iš kitos pusės, žmonijos atbaiga kaip galutinis jos tapsmo tikslas glūdi ne tik ateityje kaip galas, bet ir dabartyje kaip žmoniją stumiąs bei vedąs veiksnys, nes tikslas yra, tie-

sa, paskutinis vykdant, užtat pirmutinis sumanant: „finis est ultimus in executione, sed primus in intentione", kaip sakydavo scholastiniai mąstytojai. Juk jeigu žmonija savoje dabartyje nenešiotų Viešpaties sumanytos atbaigos, tai jos kelias istorijoje būtų ne „tiesi linija" (Tillich), o tik palaida klajonių virtinė. Šiuo tad savo buvimu žmonijos dabartyje atbaigimas taip pat įsijungia į žmogaus tapsmą ir kaip stūmeklis, ir kaip gairė. Jeigu tad išganymas yra žmonijos tapsmas atbaigos linkui, tai jis apima ir atbaigą kaip esančią nuolatinę šiame tapsme.

Nuosekliai tad *išganymo istorija yra žmonijos buvimo visuma.* Būdama tampanti, ši visuma suima savin visus tapsmo tarpsnius: *kūrimą,* kuriuo ji prasideda, *atpirkimą,* kuriuo ji vyksta, ir *perkeitimą,* kuriuo ji įvyksta. Senoji teologija, laikydama išganymo istorijos šaltiniu nuodėmę, per daug dėmesio kreipė į vidurinį šios istorijos tarpsnį, būtent į atpirkimą, o nepakankamai apmąstė likusiųjų tarpsnių vaidmenį bei prasmę. Be abejo, atpirkimas yra mums artimiausia ir konkrečiausia išganymo istorijos lytis, tačiau jis nėra ir negali būti atsietas nei nuo kūrimo, nei nuo perkeitimo. Istorija, kaip pastebi S. Bulgakovas, nėra „beprasmė (durnaja) begalybė, neturinti nei pradžios, nei galo kaip neigiamoji amžinybė"; atvirkščiai, „ji yra įrėminta bedugnėmis", būtent „sukūrimu iš nebūties ir atbaigimu pilnutine būtimi" [39]. Štai kodėl, kalbant apie išganymo istorijos sąrangą, ir negalima šių bedugnių išleisti iš akių.

Užtat naujesnioji teologija — nesakau „modernioji" ar „pažangioji" — ir atkreipė daugiau dėmesio į šias bedugnes, būtent į sukūrimą ir perkeitimą. Jau Y. M. J. Congaras yra savo metu pastebėjęs, kad, be abejo, „galima kalbėti apie adominę kūrimo ir kristinę (christique) atpirkimo funkcijas, tačiau su sąlyga, kad visų pirma griežtai pabrėžtume pirmosios ryšius su antrąja" [40], nes čia esama „vieningo Viešpaties plano"; esama „galutinio tikslo vienybės"; esama „veiksnio vienybės", būtent „Dievo Žodžio ir jo Dvasios"; galop esama „vienybės žmoguje, su kurio likimu kosmas yra susijęs tiek puolimo, tiek vilties, tiek perkeitimo atžvilgiu" (p. 121). Tuo būdu „pasaulis kartu su žmogumi sudaro <...> vieningą Dievo kišimosi (intervention) objektą ir vieningą atpirkimo bei perkeitimo malonės subjektą" (t. p.). Kitaip tariant, ir Dievo veikimas pasaulyje, ir pasaulio atsakymas per žmogų į šį veikimą yra vieningas. Tiesa, jis yra įvairialypis, bet vis

dėlto nesukarpytas į atskirus tarpsnius, nesusisiekiančius vienas su kitu. Atpirkimas atsiremia į kūrimą, jį kaip nuodėmės apgadintą taiso bei valo ir galų gale perkeitimu atbaigia. Viso šio tapsmo eigoje pasaulis ir žmogus pasilieka tie patys, vadinasi, išlaiko savo tapatybę, arba identiškumą. Perkeistasis pasaulis ir žmogus yra *naujas* pasaulis ir *naujas* žmogus, tačiau ne kitas pasaulis ir ne kitas žmogus.

Visuminis žvilgis į išganymo istoriją naujesniajai teologijai pavyksta todėl, kad savo išeities tašku ji renkasi ne nuodėmę, bet *Kristų*, kildindama šią istoriją ne iš žmogaus puolimo, bet iš Kristaus padėties kūrinijoje. Nuodėmė čia virsta tik atsitiktine išganymo eigos iškraipa, turėjusia ir tebeturinčia, be abejo, milžiniškos įtakos, tačiau nesuardžiusia Viešpaties plano arba anos Tillicho minimos „tiesios linijos", kadangi Kristus yra tasai, kuris šį planą savimi neša ir šią liniją per visus kūrinijos tapsmo tarpsnius veda. Šiuo atžvilgiu naujesnioji teologija grįžta prie Bažnyčios Tėvų išganymo istorijos sampratos, esą jau visa prieškristinė istorija buvusi į Kristų nukreipta, nors sąmoningai ir nepažinta, bet vis dėlto kai kurių, kaip išminčiai bei pranašai, šia prasme nuvokta [41]. Todėl A. Darlapas ir teigia, kad „tik Jėzuje Kristuje išeina aikštėn išganymo istorijos esmė ir laimėjimas, taip kad mes šiandien išganymo istoriją tikra jos prigimtimi galime aiškinti tik Jėzaus Kristaus šviesoje" [42]. Išganymo istorija, pasak to paties autoriaus, „yra Dievo atsiskleidimas (Selbstmitteilung) žmonėms, o šis atsiskleidimas neatšaukiamai ir nepralenkiamai įvyksta istorijoje kaip tik įsikūnijimu arba hipostatine vienybe" (p. 103), vadinasi, Kristuje. Išganymo istorija yra ne tik Viešpaties šauksmas, bet ir žmogaus atoliepis į šį šauksmą. O kurgi šis atoliepis taip tobulai ir taip teigiamai suskambėjo, jeigu ne Kristaus nusilenkime Tėvo valiai? „Kristus yra tikrovė, kurioje šauksmas ir atoliepis, Dievo veiksmas ir žmogaus atoveikis pasiekia absoliučią vienybę" (p. 104). Dėl to Kristus ir sudaro, iš vienos pusės, „išganymo istorijos viršūnę" (t. p.), iš kitos—„vidinę jos atbaigą" (p. 105). Kristaus negali pralenkti joks pranašas ir joks išminčius, nes šie atliepia į Dievo šauksmą tik žodžiu, tuo tarpu Kristus atliepė sava būtimi kaip sudedamuoju dievažmogybės pradu. Kristus yra vienintelis išganymo istorijos šaltinis, kuriuo ji prasideda, yra jo vedama ir atbaigiama. Štai kodėl išganymo istorija suima savin ir kūrimą, ir

atpirkimą, ir perkeitimą, nes visur čia Kristus vaidina sprendžiamąjį vaidmenį.

Tokia tad yra, trumpai suglaudus, išganymo istorijos sąranga. Tai nėra kokia atitrauktinė bei sausa schema, bet didžiulės dinamikos ir net gilios tragikos pilnas kūrinijos žygiavimas savo tikslo linkui. Visuose šios istorijos tarpsniuose stovi Kristus kaip pradininkas, vykdytojas ir siekinys. „Visa sukurta per jį ir jam" *(Kol 1, 17)*. „Tas pats Dievas yra Kūrėjas ir Išganytojas",— sako II Vatikano susirinkimas (I, 211); todėl atpirkimas „atstato ir patvirtina" kūrimo vertę (t. p.). Atpirkimas, gražiu F. Mussnerio posakiu, „yra visos kūrinijos parsivedimas namo (Heimholung), būtent galia tojo, per kurį ji buvo sukurta ir kurio ji yra savo būtyje nešama" [43]. Šis gi parsivedimas namo baigiasi tuo, kad Kristus, buvojęs kūrinijos gelmėse, iškyla jos paviršiun ir virsta jos šviesa: „Jie matys jo veidą" *(Apr 22, 4)*. Būdamas sukurtas per Kristų ir Kristui, pasaulis baigties būsenoje tampa *Kristaus* giliausia šio žodžio prasme. Jeigu betgi Bažnyčia, kaip tai nuolatos pabrėžiame, yra istorijoje besiskleidžiąs Kristus, tai savaime darosi aišku, kad *Bažnyčia ir išganymo istorija esmėje sutampa*. Bažnyčia yra ne kas kita, kaip išganymo istorijos regima apraiška. Nuosekliai tad ji apima irgi ne tik atpirkimą, kaip tai esame įpratę manyti, bet ir kūrimą, ir perkeitimą: kūrimą todėl, kad atpirkimas juk ir yra puolusios kūrinijos atstatymas; perkeitimą todėl, kad jo linkui atpirkimas eina ir juo galop įvyksta. Bažnyčioje atsispindi visa išganymo istorija su visais savo tarpsniais bei būdais: jos sąrangoje švyti išganymo istorijos sąranga. Jeigu tad pasauliškiai, kaip anksčiau minėjome, yra vienas iš bažnytinių luomų, tai savaime aišku, kad ir jie šioje išganymo sąrangoje dalyvauja, ją sava būsena bei veiksena atspindėdami — taip lygiai, kaip ją atspindi dvasiškiai ir vienuoliai *savu būdu*.

Tolimesnis mūsų uždavinys užtat ir yra atskleisti pasauliškių ryšį su išganymo istorija ir parodyti, kokią vietą jie šioje istorijoje užima, kaip jie išganymą savomis tarnybomis skleidžia ir tuo būdu Bažnyčios pasiuntinybę vykdo, nes tarp pasauliškio veiklos ir Bažnyčios pasiuntinybės esama vidinio ir būtino ryšio. Kitaip pasauliškiai nebūtų pašvęstieji bei pasiųstieji. Mums reikia įžvelgti, kokiu būdu pasauliškio luomas arba būsena virsta išganymo istorijos atspindžiu bei išraiška, lenkiančiais pasaulį Kristui kaip Galvai.

2. KULTŪRA KAIP SAKRALINĖ PASAULIŠKIO TARNYBA

Pasauliškio veiklą pasaulyje paprastai vadiname *kultūrine veikla*. II Vatikano susirinkimas šitaip aprašo kultūrą: „Bendrąja prasme „kultūros" žodis reiškia visa, kuo žmogus ugdo ir tobulina įvairiopas savo dvasios ir kūno galias; tai pastangos pažinimu ir darbu pajungti sau pasaulį; tai visa ta doros ir institucijų pažanga, kuri daro žmoniškesnį visuomeninį šeimos ir pilietinės bendruomenės gyvenimą. Pagaliau kultūra — tai tie kūriniai, kuriais laiko būvyje žmogus išreiškia, perduoda ir išlaiko didžius savo dvasios pergyvenimus ir troškimus, kad tarnautų daugelio, net visos žmonių giminės, pažangai" (I, 229—230). Kitaip tariant, kultūra apima ir savęs tobulinimą, ir gamtos pajungimą, ir galop šių abiejų pastangų vaisius. Tai žmogaus kūryba plačiausia bei giliausia šio žodžio prasme. Tai mokslai ir menai, technika ir ūkis, šeima ir ugdymas, dorovė ir valstybė. Visa tai yra padarai, atsiradę veikiant žmogui ir įdiegiant gamtiniams daiktams ar prigimtiems duomenims tam tikras idėjas, virstančias šių daiktų ir šių duomenų lytimis. Pasaulis, kuriame žmogui skirta gyventi, nėra jam gamtos duotas, kaip gyvuliui; jis yra jo paties susikurtas. Dar daugiau: istorijos eigoje gamta esti vis labiau pertvarkoma bei perdirbama pagal žmogaus tikslus bei norus, taip kad kultūra vis labiau stumia gamtą iš žmogaus akiračio. Tai, su kuo mes kasdienoje santykiaujame, yra paprastai jau gryni žmogaus kūriniai. Gamtos pro juos dažniausiai nebematome — tiek ji yra pridengta kultūriniais pavidalais. Trumpai sakant, *žmogaus gyvenamasis pasaulis yra kultūros pasaulis*. Užtat ir jo veikla pasaulyje esmiškai yra kultūrinė veikla, kūrybinius žmonijos laimėjimus palaikanti, juos pratęsianti ir naujų kurianti.

Tai ypač svarbu suvokti bei įsisąmoninti, nes nuo to priklauso ir samprata, kur ir kaip veikia pasauliškis. Juk jeigu pasauliškio veiklos laukas, kaip ne sykį minėjome, yra *pasaulis* ir jeigu šis pasaulis iš tikro yra *kultūra*, kilusi iš žmogiškosios kūrybos, tai savaime plaukia išvada, kad pasauliškio tarnyba, kuriai jis esti Bažnyčios pašvenčiamas ir pasiunčiamas, yra kultūrinė tarnyba. *Pasauliškio pasiuntinybė slypi kultūroje:* kurti kultūrą yra sakralinis jo uždavinys.

Bet kaip tik čia ir išnyra pats svarbiausias klausimas: *kas yra kultūra išganymo istorijoje?* Būdamas šios istorijos veikėjas ir veikdamas joje esmiškai kultūriniu būdu, pasauliškis savaime paverčia kultūrą išganymo istorijos pradu. Tačiau kaip tai įvyksta? Kaip susijungia vienybėn išganymas su kultūra? Ir ar iš viso tokia sąjunga yra galima? „Ar žmogiškoji kūryba", tariant S. Bulgakovo žodžiais, „gali būti vykdoma Kristaus vardu?.. Ar ji yra pirmapradis bei nepakitęs Dievo valios vykdymas žmoguje, ar kažkoks grobikavimas bei maištas?.. Ar žmogiškoji kūryba, kiek ji reiškiasi istorijoje, priklauso Dievo karalystei ir todėl yra skirta perkeitimui, ar ji yra tik šio pasaulio kunigaikščio karalystės dalia?" [44] Šį klausimą svarsto ir II Vatikano susirinkimas, kalbėdamas apie nuolatines žmogaus pastangas „gerinti savo gyvenimą darbu ir sumanumu", o panaudojant „mokslą ir techniką", apvaldyti „kone visą gamtą" (I, 201). Bet kaip tik šio milžiniško užmojo akivaizdoje Susirinkimas ir klausia: „Kokia yra to karštligiško veikimo prasmė bei vertė? Kaip visais tais dalykais naudotis? Kuriam tikslui tos atskirų žmonių ir bendruomenių pastangos?" (I, 201—202).

Susirinkimas pabrėžia, kad „krikščionys visai negalvoja, kad darbai, kuriuos žmonės savo sumanumu ir jėgomis nuveikė, yra priešingi Dievo galybei ir kad protaująs kūrinys yra tarsi Kūrėjo varžovas" (I, 202). Juk kaip tai būtų galima, jei „kultūra kyla tiesiog iš protaujančios ir visuomeninės žmogaus prigimties" (I, 235)? Prometėjiškasis žmogaus lenktyniavimas su Dievu Susirinkimo yra aiškiai atmetamas. Priešingai, pasak Susirinkimo, krikščionys „yra įsitikinę, kad žmonijos laimėjimai laikytini Dievo didybės ženklu ir jo paslaptingo plano vaisiais" (I, 202). Tai reiškia: kultūrinė žmogaus veikla įsijungia į Viešpaties kūrimu prasidėjusį pasaulio tapsmą ir šį tapsmą vykdo; ji yra šio tapsmo *lytis* ir tuo pačiu *dalyvė* amžinajame Dievo plane vesti pasaulį atbaigos linkui. „Savo rankomis arba technikos priemonėmis dirbdamas žemę, kad neštų vaisių ir taptų verta buveine visai žmonijos šeimai, ir drauge sąmoningai įsijungdamas į visuomenės grupių gyvenimą, žmogus vykdo laikų pradžioje apreikštą Dievo planą. Tas planas yra pajungti sau žemę (plg. *Pr 1, 28*) ir tobulinti kūriniją" (I, 233). Į ankstesnį tad Bulgakovo klausimą, ar kultūra yra pirmapradis ir nepakitęs Dievo valios vykdymas, II Vatikano susirinkimas duoda aiškiai *teigiamą* atsakymą. Žmogus kūrėjas nė-

ra Dievo Kūrėjo varžovas, bet jo bendrininkas. Tiesa, Dievo karalystė nekyla iš kultūrinės veiklos ar kultūrinės pažangos, bet ši pažanga „yra labai svarbi Dievo karalystei" (I, 208). Kultūra nėra Evangelijos skelbimas, tačiau „tarp išganymo skelbimo ir žmogaus kultūros esama daugeriopo ryšio" (I, 234).

Užtat mes ir klausiame: kame glūdi kultūrinės pažangos svarba Dievo karalystei? Kokio ryšio esama tarp Evangelijos skelbimo bei vykdymo ir žmogaus kultūros? Tik išsiaiškinę šiuos klausimus, suprasime ir pasauliškio pasiuntinybę — jos sakrališkumą ir tuo būdu jos reikšmę pasauliui išganyti. Juk jeigu krikščionys, keliaują „į dangaus karaliją", *kaip tik todėl* dar labiau esti įpareigojami darbuotis drauge su visais žmonėmis „žmoniškesnio pasaulio kūrimui" (I, 232—233), tai šis įpareigojimas galės būti giliai pergyvenamas bei nuoširdžiai vykdomas tik tada, kai suvoksime, koks yra santykis tarp kelionės dangaus karalijon ir žmoniškesnio pasaulio kūrimo kultūros priemonėmis. Tai klausimas, kuris dabar kvaršina visų mąstančių tikinčiųjų galvas ir baimina jų širdis.

a. Kūriniškasis pasaulio šventumas

Kultūros santykis su Evangelija bei Dievo karalyste priklauso nuo nuodėmės santykio su kūrinija, nes mes gyvename bei veikiame *puolusiame* pasaulyje. Gali šis pasaulis vadintis gamta, gali jis vadintis kultūra, kiekvienu tačiau atveju jis yra *nuodėmės* paliestas ir todėl reikalauja atpirkimo. Kiekvienu atveju pasaulis — ne tiktai gamtinis, bet ir kultūrinis („ne tiktai jis, bet ir mes". — *Rom*, 8, 23) — dūsauja, laukdamas „Dievo įsūnystės" (t. p.). Gelbėti pasaulį iš nuodėmės pajėgia betgi tik Dievas. Tik jis vienas yra pasaulio Kūrėjas, ir tik jis vienas yra pasaulio Gelbėtojas. Net ir didžiausios kūrybinės žmogaus pastangos atsidaužia į blogį netiesos, neteisybės, kančios ir galop mirties pavidalais ir pasirodo esančios bejėgės blogiui nugalėti ir jam iš pasaulio pašalinti. Kūryba blogio siautėjimą pridengia, bet jo neišnaikina. Todėl nuodėmės atžvilgiu kultūra, kaip savo metu pastebėjo rusų mąstytojas V. Rozanovas (1856—1919), yra tiktai *konfitūrai*, vadinasi, tik paskaninimas bei pagražinimas, bet ne esminis veikimas; nuodėmės šviesoje kultūra pasirodanti tik pakanta: Bažnyčia, pasak Rozanovo, „pakenčia, jei Gogolis ar Puškinas gardžiuojasi konfitūrais: tačiau *pa-*

kanta nėra pašaukimas" [45]. Kitaip tariant, jei išganymo istorija išsisemtų tiktai atpirkimu nuo nuodėmės, tai kultūra savaime virstų tik atsitiktine bei nereikšminga smulkmena Dievo karalystėje. Šia prasme Rozanovas ir teigia: „Kai tik pradedama rimtai Krikščionybės paisyti, tuoj pat šeima, literatūra ir menas virsta išmonėmis" (p. 258). Nuodėmės akivaizdoje kultūra netenka vertės: „Gogolis yra šiaudai, palyginus jį su vienu vieninteliu Evangelijos skyriumi" (p. 257).

Ši Rozanovo mintis nėra nauja. Tai mintis, lydėjusi ne tik Rytų Bažnyčios nusistatymą kultūros atžvilgiu, bet ir visus viduramžius Vakarų Bažnyčioje. Laikydami nuodėmę didžiai pražūtingu dalyku — tai liudija ano meto atgailų griežtumas [46],— viduramžiai kultūrinę veiklą pasaulyje pergyveno *kaip nuolaidą* žmogaus silpnybei. Tai matyti jau ir anksčiau minėtame (plg. I, c) vad. Graciano kodekse, pasak kurio kultūrinę veiklą Bažnyčia tik *leidžia:* „his (pasauliškiams.— *Mc.*) licet; his concessum est"; leidžia turėti turto, leidžia tuoktis, dirbti žemę, kreiptis teisman ir t. t. Tai ne pasiuntinybė, bet tik nuolaida tiems, kurie nepajėgia eiti pasaulio išsižadėjimo keliu. Dar aiškiau ši nuolaida prabyla pop. Honorijaus II bulėje, patvirtinančioje premonstriečių regulą (1124.6.28). Šioje bulėje, kaip ir Graciano dekrete, kalbama apie du Bažnyčios vaikų gyvenimo būdus: „Vieną, kuriuo yra puoselėjamas silpnuolių bejėgiškumas (infirmorum debilitas); antrą, kuriuo yra tobulinamas stipruolių palaimintas gyvenimas (fortiorum vita beata)". Pasirinkę pirmąjį būdą, krikščionys „naudojasi žemiškaisiais gėriais" ir „ašaromis bei išmaldomis dildo kasdienos nuodėmes"; pasirinkę antrąjį būdą, jie „žemiškuosius gėrius niekina bei palieka", įsigydami tuo „amžinųjų nuopelnų" [47]. Gyvenimas bei veikimas pasaulyje esąs krikščioniui tiktai kompromisas. Jeigu jis betgi norįs būti nuoseklus, tai turįs šio gyvenimo bei veiklos atsisakyti ir sekti tiktai Evangelija, kas, sakysime, šv. Pranciškaus Asyžiečio kovoje prieš savo brolių mokslingumą kaip tik ir išėjo aikštėn [48]. II Vatikano susirinkimo samprata, esą kultūra kyla iš protingos ir visuomeninės žmogaus prigimties ir todėl yra *pašaukimas,* vidurinių amžių negalėjo būti suvokta, nes jie kultūrą svarstė nuodėmės šviesoje. Šiuo atžvilgiu tikrai viduramžiškai skamba Rozanovo žodžiai, kuriais jis apibūdina santykį tarp Kristaus kaip Atpirkėjo ir žemiškųjų vertybių: „Kristui gimus ir Evangelijai suspindėjus, visi pa-

saulio vaisiai staiga apkarto kaip tik dėl jo saldybės" (p. 257); pasaulis pasidarė „lėkštas ir nuobodus" (p. 258); jam atsidėti galima tik tuo atveju, „jei atidžiai nežvelgiama į Jėzų" (t. p.). Atpirkimo šviesoje kultūra išblykšta, kaip saulės šviesoje išblykšta žvaigždės. „O žvaigždės yra menai, mokslai, šeima" (p. 257).

Tačiau išganymo istorija yra daugiau negu tik atpirkimas nuo nuodėmės. Išganymo istorijai priklauso, kaip anksčiau sakėme, ir *kūrimas*. Dar daugiau: kūrimas sudaro pagrindą ir atpirkimui, ir atbaigimui [48a], vadinasi, jų abiejų objektą, nes jeigu pasaulis būtų Dievo ne sukurtas, o iš jo ištekėjęs, kaip savo metu skelbė Plotinas, tai tada turėtume ne kosmogoniją, o tik teogoniją, kuri jokio atpirkimo ar atbaigimo būtų nereikalinga [49]. Nuosekliai tad kūrimas yra „pastovi išganymo pradžia" [50], vadinasi, tai, kuo jis nuolatos laikosi. Išganymas prasideda pasaulio sukūrimu kaip visatos eismu Dievop, nes kūrinija pačia savo esme yra nukreipta Dievo kaip galutinio savo tikslo linkui [51]. *Kūrimas teikia kūriniui ne tik buvimą, bet ir šio buvimo kryptį;* jis jam teikia aną nerimą, apie kurį kalba šv. Augustinas ir kuris slypi ne tik žmogaus širdyje, bet ir kiekvienoje būtybėje kaip Viešpaties kūrinyje (plg. Conf. I, 1). Kūrimas skelbia visišką pasaulio priklausomybę nuo Dievo ir sykiu begalinį nuo jo skirtingumą: sukurtasis pasaulis yra absoliučiai *Dievo,* nes be kūrybinio jo žodžio pasaulio iš viso nebūtų; tačiau sukurtasis pasaulis yra absoliučiai *ne Dievas,* nes kilęs ne iš dieviškosios substancijos, bet iš nebūties niekio prasme. *Pasaulis yra Viešpaties kūrinys* — štai esminis jo santykis su Dievu; santykis, kurį H. Grossas gražiai apibūdina kaip „nesudrumstą sandorą su Aukščiausiuoju" [52]; nesudrumstą todėl, kad niekas negali panaikinti kūriniškojo visatos pobūdžio — net nė žmogaus laisvė; niekas negali įsiterpti tarp Dievo ir jo kūrinio — net nė nuodėmė. Ontologinėje kūrimo tvarkoje viešpatauja amžina ir nesunaikinama sandora tarp kūrinio ir Kūrėjo.

Šia pastaba kaip tik ir paliečiame klausimą, kokios gi iš tikro įtakos nuodėmė turėjo ir tebeturi kūrimui. Kiek ji yra įtaigojusi ir tebeįtaigoja pasaulį kaip Viešpaties kūrinį? Nuodėmės buvimo negali neigti joks krikščionis, būtent ta prasme, kad ji yra ne koks nors ženklas, nurodąs į lygstamą žmogaus prigimtį ar gamtos sąrangą, bet *tikras įvykis.* „Mes nepatenkintume nei Šventojo Rašto,— sako W. Seibelis,— nei Bažnyčios mokslo, jei pradinę būk-

lę (Urstand) suprastume aktualiai simboliškai kaip bendros žmogaus padėties išraišką. Iš tikro gi čia kalbama apie vienkartinį įvykį žmonijos istorijos laikų pradžioje. Žmogus buvo Dievo sukurtas malonės būklėje ir kaltu savo veiksmu prarado jam dovanotą dieviškąjį gyvenimą ne tik sau pačiam, bet ir visai žmonijai, sukurdamas tuo būdu vargo būklę (Unheilssituation), kurioje dabar kiekvienas gemame. Šia prasme pradinė būklė yra tikrai istorinė" [53]. Užtat mes ir klausiame: kokios reikšmės yra turėjęs anasai pradinis, vienkartinis, istorinis įvykis kūrinijai?

Atsakydama į šį klausimą, Bažnyčia visados yra vengusi dviejų kraštutinybių: *sumenkinti* nuodėmės reikšmę bei jos įtaką ir ją *perdėti*. Pelagianizmas yra sumenkintas atsakymas, protestantizmas — perdėtas. Pasak Pelagijaus (gyv. 4—5 šimtm. sąvartoje), pradinė nuodėmė buvusi grynai asmeninis Adomo nusikaltimas ir įėjusi pasaulin tik kaip blogas pavyzdys (exemplo vel forma), kuriuo sekdami žmonės kaip tik anoje nuodėmėje ir dalyvauja. Todėl negalį būti kalbos nei apie jos paveldėjimą gimimu, nei apie jos visuotinumą: ir prieš Kristų buvo buvę žmonių be nuodėmės. Nuosekliai tad ir jos pasėkos esančios menkos: žmogiškoji prigimtis esanti nuodėmės nepaliesta: vaikai gemą tokie, koks buvęs Adomas prieš puolimą; malonė tik palengvinanti siekti gėrio, kurį žmogus galįs vykdyti ir savomis jėgomis; mirtis nesanti nuodėmės vaisius, nes žmonės būtų mirę, jei Adomas ir nebūtų nusidėjęs. Užtat ir atpirkimas glūdįs gerame Kristaus moksle, kaip puolimas glūdįs Adomo pavyzdyje. Kas klauso Adomo, įsijungia į puolimą; kas klauso Kristaus, įsijungia į atpirkimą. Pelagijaus pradinės nuodėmės samprata yra esmiškai atremta į asmeninį apsisprendimą ir todėl visiškai sumoralinta. Objektyvinės galios (vad. opus operatum) Pelagijus neregi nei nuodėmėje, nei atpirkime [54]. Jis viską suveda į subjektyvinį sekimą (vad. opus operantis), suskaldydamas tuo būdu bendrą žmonijos likimą — tiek puolime, tiek atpirkime — į vienas su kitu nesusiliečiančius asmeninius likimėlius.

Lutheris yra Pelagijaus priešingybė. Atsakydamas į Erazmo raštą „De libero arbitrio" (1524) savu tų pačių metų raštu „De servo arbitrio", Lutheris tapatina pradinę nuodėmę su aistra, perkeldamas nuodėmingumą į pačias prigimties gelmes ir neigdamas laisvą valią bei apsisprendimo galią. „Lutheris įsakmiai pabrėžia puolusio žmogaus

sugedimą ir jo visišką negalią vykdyti teisybę Dievo akivaizdoje" [55]. Tačiau tai, kas protestantiškajai pradinės nuodėmės sampratai ypač būdinga, yra egzistencinio jos svorio patyrimas. „Šis patyrimas,— pastebi P. Schoonenbergas,— vertė Lutherį pradinę nuodėmę suprasti kaip piktą pagrindinį nusistatymą (Grundhaltung) ir visų kitų nuodėmių šaltinį. Šis nusistatymas esąs ne tik prigimtas ir slypįs nekrikštytame kūdikyje, bet jis liekąs žmoguje ir po nuteisinimo, kaip kad nekaltumas yra aiškinamas neužskaitymu" [56]. Tai reiškia: nuodėminga žmogaus padėtis pasiliekanti jame visą laiką, tik Dievas po krikšto tarsi užmerkiąs akis ir numojąs ranka, jo nuodėmių nebelaikydamas nuodėmėmis; žmogus po krikšto virstąs nekaltu, tačiau ne todėl, kad jis būtų objektyviai pasikeitęs, bet tik todėl, kad Dievas *nelaikąs* jo sugedimo kalte ir jos jam neužskaitąs. Čia, P. Schoonenbergo pažiūra, kaip tik ir išeina aikštėn „nuodėmingo nusistatymo sujungimas su pačia žmogaus būtimi" [57]. Nuodėmė virsta žmogaus būsena: žmogus *egzistuoja* nuodėmingai. Kristaus atpirkimu nuodėminga būsena netenka, tiesa, *kaltės* pobūdžio, bet nekinta pati savyje. Štai kodėl, kaip priduria Schoonenbergas, pradinės nuodėmės kilimas „iš pirmojo žmogaus istorinio veiksmo ir jos paveldėjimas gimimu protestantų teologijoje visados buvo mažiau pabrėžiamas negu katalikų"; K. Barthas, vienas iš didžiųjų protestantizmo teologų, laikė gimtosios nuodėmės sąvoką net „contradictio in adjecto", kadangi „nuodėmė yra ne paveldima, bet kyla iš paties subjekto" [58]: visas žmogaus buvimas esąs ištisa didžiulė nuodėmė.

Abi šias kraštutinybes Bažnyčia yra nuolatos neigusi ir tebeneigia. Priešingai Pelagijui, ji moko, kad pradinė nuodėmė anaiptol nebuvusi grynai asmeninis Adomo nusikaltimas, bet visos žmonių giminės puolimas ir kad todėl ji esti perteikiama „gimimu, o ne sekimu — generatione, non imitatione (vadinasi, ne blogu pavyzdžiu.— *Mc.*), kaip tai skelbia Tridento susirinkimas 1546 m. (plg. Denz. 790, nr. 223). Ši nuodėmė apiplėšusi visą žmogų — jo sielą ir jo kūną,— sunaikindama jam suteiktas antgamtines malones (sanctitatem et iustitiam), tarp jų ir nemirtingumą: jau provincinis Kartago susirinkimas (411) anatema graso kiekvienam, kuris teigtų, esą Adomas „buvęs sukurtas mirtingas" ir „būtų miręs, vis tiek ar būtų nusidėjęs, ar ne" (plg. Denz. 101, nr. 206); tą patį vėliau pakartojo ir visuotinis Tridento susirinkimas (plg. Denz. 788,

nr. 221). Adomui puolus, kiekvienas žmogus — išskyrus Mergelę Mariją — dabar gema nešinas nuodėmę ir todėl yra reikalingas apiplauti krikšto vandeniu. Objektyvinė nuodėmės įtaka visai žemiškajai sąrangai Bažnyčios yra teigiama labai aiškiai: „Dėl gimtosios nuodėmės,— sako II Vatikano susirinkimas,— labai iškrypo žmonių pažiūros į tikrąjį Dievą, į savąją prigimtį ir į doros įstatymo normas. Iš to kilo sugedę papročiai bei institucijos, o neretai ir pats žmogaus asmuo buvo pamintas po kojų" (II, 141).

Tačiau Bažnyčia neina taip toli, kaip Lutheris, ir neskelbia, kad nuodėmė būtų virtusi žmogiškąja būsena apskritai, padarydama žmogų nepajėgų jokiam geram veiksmui. Bažnyčia netapatina nuodėmės ir aistros: *aistra nėra nuodėmė;* ji yra tik iš nuodėmės kilusi ir linksta nuodėmėn (plg. Denz. 792, nr. 225—226). Taip pat Bažnyčia neskelbia, kad žmogus po nuodėmės yra pasidaręs blogas pats savyje: jis tik linksta blogin. *Gimtoji nuodėmė yra esmiškai stoka arba žaizda,* bet ne koks nors turinys „nuodėmės sėklos" ar „nuodo", ar „būsenos" prasme. Kiekviena pradinės nuodėmės samprata, kuri joje regi „daugiau negu stoką ar mažiau negu stoką" [59], susikerta su Bažnyčios mokslu. Tai reikia ypatingai pabrėžti, kad apsisaugotume, iš vienos pusės, nuo protestantiškojo nuodėmės pervertinimo, perkeliančio puolimą į pačios žmogiškosios prigimties sugadinimą, iš kitos — nuo pelaginiško nuodėmės sumenkinimo, padarančio ją tik asmeninio nusiteikimo bei apsisprendimo dalyku. Kitaip tariant, nuodėmė yra daugiau negu tik subjektyvus sekimas blogu pavyzdžiu: ji yra *objektyvi stoka,* vadinasi, palietusi visą kosmologinę pasaulio sąrangą ir padariusi ją sąmyšingą bei maištingą. Tačiau būdama *stoka,* ji ir pasilieka tik kosmologinėje plotmėje, nepereidama į ontologinę sritį ir tuo pačiu nepaliesdama kūrinijos jos būtyje.

Aš esu nusidėjėlis, bet *esu.* Jei nuodėmė kaip stoka būtų įtaigojusi mano buvimą, tai nusidėti reikštų grįžti nebūtin. Tačiau ir po nuodėmės žmogus nebūtin negrįžo, nes jo būtis buvo Viešpaties sukurta ir yra nuolatos kuriama. Šis amžinas kūrimas yra pagrindas, kad aš ir kaip nusidėjėlis amžinai *esu.* Dievas kuria ne mano nuodėmingumą, bet mano būtingumą. Nuodėme aš esu nuo jo nutolęs. Būtimi aš esu su juo susirišęs. Net ir didžiausia mano nuodėmė negali nutraukti šio *būtinio ryšio,* nes kitaip manęs iš viso neliktų. O jei vis dėlto esu, tai tik

todėl, kad esu kuriamas, vadinasi, kas akimirką šaukiamas iš nebūties. Šiuo kuriamuoju šauksmu esu nuolatos su Dievu ir Dievuje, nors sava valia šį šauksmą neigiu ir todėl esu toli nuo Dievo. Bet mano valios neiginys niekad nėra ir negali būti *ontologinis*. Jis pasilieka tik psichologiškai moralinėje plotmėje, todėl ir negali padaryti, kad virsčiau blogu pats savyje, vadinasi, kad virsčiau blogu *kaip būtybė*. O likdamas būtybė, tuo pačiu lieku ir geras, nes *būti* ir *geram* būti yra vienas ir tas pats dalykas: „ens et bonum convertuntur", kaip sakydavo scholastiniai mąstytojai. Esu todėl, kad esu kuriamas — „ideo sumus, quia facti sumus" (*šv. Augustinas*, Conf. 11, 4),— o kadangi esu kuriamas, tai esu ir geras, nes „visa, ką Dievas sukūrė, yra gera" *(1 Tim 4, 4)*.

Kaip tik todėl manyje gyvena sykiu ir gerumas, ir blogumas; bet jie gyvena ne toje pačioje plotmėje. Gerumas gyvena manyje kaip Viešpaties kūrinyje, sukurtame pagal jo paties paveikslą bei panašumą (plg. *Pr 1, 26*). Nuodėmė šio paveikslo nesunaikino, nes juo laikosi mana būtis. Bet nuodėmė aptemdė jį mano *žygiuose* — psichologiniuose, doriniuose, visuomeniniuose, apskritai kosmologiniuose,— kuriuose Dievo paveikslas taip lygiai turėtų spindėti, kaip jis spindi ir manoje esmėje. Tačiau gyvenantis šiuose žygiuose blogumas kreipia juos prieš Dievą ir tuo pačiu prieš mane patį giliausia šio žodžio prasme. Todėl „nelaimingas aš žmogus" *(Rom 7, 24)*, nes „prie manęs yra prikibęs piktumas" *(Rom 7, 24)*, kurio vedamas „darau ne gera, kurio noriu", bet „pikta, ko nenoriu" *(Rom 7, 19)*. Gera noriu ir pikto nenoriu giliausia savo būtimi, bet savo žygiuose elgiuos blogai, nes nuodėmė yra suardžiusi sandorą tarp kosmologinės ir ontologinės srities tiek manoje būtyje, tiek visame pasaulyje. „Atsisakydamas pripažinti Dievą savo Kūrėju, jis (žmogus.— *Mc.*) suardė deramą ryšį su savo galutiniuoju tikslu, o drauge ir visus santykius su pačiu savimi, su kitais žmonėmis bei su visais kitais kūriniais,— skelbia II Vatikano susirinkimas.— Todėl visas žmonių gyvenimas, tiek asmeninis, tiek bendruomeninis, pasireiškia kova, dažnai dramatiška, tarp gėrio ir blogio, tarp šviesos ir tamsybių" (I, 181). Kadangi tačiau ši kova yra ne kokia nors išmonė, o visų jaučiama *tikrovė*, tai pats jos buvimas yra sykiu ir pripažinimas, kad esama ne tik blogio, bet ir gėrio, ne tik tamsybių, bet ir šviesos. Tai dialektika, kuri valdo visą mūsų gyvenimą, atskleisdama

tuo pačiu ir nuodėmės įtaką bei jos reikšmę šiam gyvenimui: *nuodėmės įtaka bei reikšmė atsidaužia į pasaulio kūriniškumą, vadinasi, į būtį kaip Viešpaties kūrinį, jos nepaliesdama ir tuo būdu pasilikdama tik kosmologinėse šios būties apraiškose.* Štai atsakymas į ankstesnį klausimą, kiek ir kaip nuodėmė įtaigojo ir tebeįtaigoja pasaulį ir žmogų.

Šio atsakymo šviesoje aiškėja tiek paties puolusiojo pasaulio *vertė*, tiek kultūrinės veiklos jame *reikšmė* išganymo istorijai.

Pastoracinėje konstitucijoje „Gaudium et spes" II Vatikano susirinkimas moko, kad „žmogus Dievo buvo sukurtas šventas" (I, 180). Ką tai reiškia? Ar galėjo žmogus būti sukurtas ir nešventas? Šis klausimas yra dviprasmis. Žmogaus šventumas čia visų pirma reiškia visas tas malones, kuriomis žmogus buvo apdovanotas kosmologinėje savos būties srityje: tai laisvė nuo mirties bei aistros, nuo gamtinės neigiamos įtakos ir iš jos kylančios kančios; tai pilnutinis tiesos pažinimas, teisingumas, santaika su savimi pačiu, su kitais žmonėmis ir su visa kūrinija; trumpai tariant, tai visa, kas dieviškąjį žmogaus esmės paveikslą atskleidžia ir praktiniame jo buvime bei veikime. Visų šių malonių gausą yra įprasta vadinti vienu žodžiu „integritas", nes, kaip įžvalgiai pažymi M. J. Scheebenas, Senasis Testamentas (plg. *Pr 1, 26—28; 2, 7—24*) smulkiai aprašo žmogaus prigimties sukūrimą, tačiau „šiais žodžiais anaiptol neišsemia visų dovanų, kurias Dievas suteikė žmogui" [60]. Žodis „integritas", atrodo, geriausiai yra versti žodžiu „neydingumas": iš Dievo rankų išėjęs žmogus buvo be kliaudos, vadinasi, be stokų, trūkumų, ydų, silpnybių; teigiamai kalbant, jis buvo sveikas, darnus, taurus, protingas —„integer vitae scelerisque purus" (Horacijus). Visų šių tad malonių jis savo puolimu ir neteko, nes jas paneigti buvo žmogaus galioje. Žmogus yra laisvas kaip tik kosmologinėje srityje, todėl čia jis ir gali nusikreipti nuo Dievo ir net sukilti prieš jį, kaip sako II Vatikano susirinkimas: „Sukilęs prieš Dievą (žmogus.— *Mc.*), įsigeidė pasiekti savo tikslą be jo" (I, 180). Kitaip tariant, žmogus gali netekti ir iš tikro neteko šventumo kosmologinėje srityje. Todėl jis, nuosekliai galvojant, ir galėjo būti sukurtas be minėtų malonių, vadinasi, nešventas. Šiuo atveju betgi jo nešventumas būtų buvęs nenuodėmingas, vadinasi, ne *prarastas* kaltu veiksmu, bet jam *prigimtas* (status naturae purae). Tačiau

Bažnyčia įsakmiai pabrėžia, kad tokioje padėtyje žmogus niekados nėra buvęs: prigimto nešventumo būklė esanti tik grynai loginė galimybė, bet ne istorinė tikrovė. „Adomas buvo ne grynas žmogus, bet Dievo įsūnis" [61]. Istoriškai žmogus visados yra buvęs arba šventas, arba nuodėmingas. Nepaisant betgi šios ankštos istorinės sąjos tarp žmogaus prigimties ir jai duotų Viešpaties malonių, puolimo tikrovė aiškiai parodo, kad žmogus vis dėlto gali šią sąją nutraukti ir kosmologinėje srityje tapti nešventas.

Visai kitaip yra ontologinėje srityje, arba pačioje tiek žmogaus, tiek pasaulio būtyje, kylančioje kuriamuoju Viešpaties žodžiu. Kūrimas Dievo atžvilgiu yra anaiptol ne būtinybė, bet visiškai laisvas jo veiksmas [62]. Nuosekliai tad kūrinio atžvilgiu kūrimas yra *malonė*, o iš Dievo gauta būtis gryna *dovana*. Šia malone arba šia dovana kūrinys niekad negali nusikratyti, nes ji sudaro pačią jo būtį. Štai kodėl, kaip sakėme, nuodėmė ir negali paliesti ontologinės srities, nes jokia pikta valia ir joks sukilėliškas apsisprendimas negali padaryti, kad būtis nebūtų kuriama, o laikytųsi pati savimi. Žmogus gali, kaip sako II Vatikano susirinkimas, „atsisakyti *pripažinti* Dievą savo Kūrėju" (I, 180). Bet jis negali padaryti, kad Dievas *nebūtų* jo Kūrėjas. O tarp „būti" ir „pripažinti" tvyło milžiniška praraja. Pripažinimas ar nepripažinimas yra tik psichologiškai moralinis veiksmas, liečiąs tik kosmologinę būties sritį arba jos apraiškas, bet niekados ne ontologinis, vadinasi, liečiąs pačią būtį. Todėl ir po žmogaus apsisprendimo nepripažinti Dievo savu Kūrėju Dievas vis tiek *lieka* jo Kūrėjas, palaikydamas jį ir toliau būtyje, t. y. jį kurdamas. Santykis tarp Dievo Kūrėjo ir žmogaus kaip kūrinio yra nesunaikinamas.

Nesunaikinama todėl yra ir ta dieviškoji malonė arba dovana, kurią gauna kūrinys kaip būtinybė kūrimo veiksmu. Kūrimas yra juk *šventas* pačia savo esme, nes jis yra *tiesioginis* paties Dievo veiksmas. Nuosekliai tad yra šventas ir kūrinys arba kūrimo pasėka, nes ji yra, kaip gražiai pastebi P. Tillichas, „Dievo atsiskleidimas (Selbstmanifestation)" [63]; atsiskleidimas savaimingas, skirtingas nuo atsiskleidimo Kristuje ar atbaigtajame pasaulyje, tačiau vis dėlto šventas savyje, kadangi šventa yra visa, kame tik Dievas veikia ar pasirodo. Kūriniui, kilusiam Viešpaties valia bei galia iš nebūties, tai tinka visu svoriu, nes kiekvienas kūrinys savaime nurodo į kūrėją kaip tik todėl, kad neša savyje šiojo mintį bei žodį. Būdamas

šventumas pats savyje, Dievas ir kūrinį padaro šventą jo būtyje kaip ano kūrybinio „fiat" nešėją. Tai dažnai pamirštame arba bent nepakankamai įsisąmoniname, aprėždami šventumą paprastai atpirkimo sritimi arba Dievo Išganytojo veiksmais. Tačiau, kaip minėjome, II Vatikano susirinkimas aiškiai pabrėžia, kad „tas pats Dievas yra Kūrėjas ir Išganytojas" (I, 211), vadinasi, kad *vienas* yra Autorius tiek kūrimo, tiek atpirkimo. Dar daugiau: atpirkimo šviesoje kaip tik ir atsiskleidžia kūrimo ir jo vaisių esminis šventumas. Atpirkimą vykdo įsikūnijęs Logos. Bet įsikūnydamas Logos prisiėmė juk visą žmogiškąją, o su ja kartu ir visą pasaulinę būtį bei prigimtį, išskyrus nuodėmę. Tai reiškia: įsikūnijimu buvo parodyta, kad kūrinijos būtis nėra sutapusi su nuodėme tiek, jog negalėtų būti nuo jos atskirta. Būtis savyje, būtis kaip Viešpaties kūrinys yra be nuodėmės, todėl šventa ir tinkama Logui į ją nusileisti bei gimti tokiu pat žmogumi, kaip ir visi kiti — tik be nuodėmės.

Betgi šis įsikūnijęs Logos yra tas pats Logos, per kurį ir kuriam yra visa sukurta (plg. *Jn 1, 3; Kol 1, 15—20*). Įsikūnijimas yra Logos atėjimas į būtį, kuri yra *jo* ir *jam* giliausia šio žodžio prasme: tai pasiėmimas būties kaip savos nuosavybės (plg. *Jn 1, 11*), kurios gelmėse jis būna kaip jos pagrindas. Kitaip sakant, tas pats Logos, kuris po įsikūnijimo gyvena kūrinyje kaip šio Atpirkėjas pašventčiamosios malonės pavidalu, gyvena tame pačiame kūrinyje kaip jo Kūrėjas kuriamosios malonės pavidalu. Kūrinys savo būtimi yra šventas, nes tai Logos gyvenvietė visokeriopa prasme. Štai kodėl H. Schmidtas ir teigia, kad „krikščionis savo tikėjimu į įsikūnijimo paslaptį kaip tik ir patiria Dievo buvojimą pasaulyje. Pasaulis be Kristaus jam yra neįmanomas"; todėl, „Kristaus požiūriu svarstydamas, jis supranta pasaulį geriau, negu šis supranta pats save" [64]; geriau todėl, nes pasaulis laiko save profaniniu, tuo tarpu savo būties gelmėse jis yra sakralinis: apšviestas Logos šviesa nuo pat savo buvimo pradžios. Šia prasme yra teisinga ir J. Grand'Maison pastaba, kad šventumas yra „ne atskira sudaiktinta tikrovė..., bet objektyvus, kiekvienai tikrovei ir kiekvienai būtybei dabartinis santykis" [65]. Tai santykis su Dievu Kūrėju; santykis dabartinis, vadinasi, nesiliaująs būties gavimas iš Viešpaties; santykis objektyvus, vadinasi, slypįs pačioje būtyje ir todėl nepriklausąs nuo subjektyvaus apsisprendimo net ir prieš patį Kūrėją. Tai nėra kokia spe-

ciali malonė, kaip kosmologinėje srityje, bet būtinis kūrinio ryšys su Kūrėju, kuris savo meile šaukia kūrinį iš nebūties, dovanodamas jam būtį, šią didžiausią malonę, į kurią atsiremia ir kurios yra nešamos visos kitos malonės bei dovanos. Todėl II Vatikano susirinkimas ir moko, kad visos pasaulinės vertybės „yra *pagrįstos* Dievu Kūrėju ir įstabiai nuskaidrintos bei sukilnintos Kristuje" (I, 238). Dievas Išganytojas apvalo kūriniją nuo puolimo iškraipų ir tuo būdu „atstato ir patvirtina" (I, 211) tai, ką buvo pagrindęs Dievas Kūrėjas. Kūrimas ir atpirkimas susijungia į vieną nepertraukiamą kūrinijos pašventimo vyksmą: *consecratio mundi*.

b. Kultūra ir amžinasis Dievo planas

Kokį vaidmenį šiame pašventimo vyksme atlieka kultūra arba pasauliškis sava veikla? II Vatikano susirinkimas, svarstydamas „vertybes, kurios šiandien yra labiausiai branginamos" (I, 179) ir kurios kaip tik kyla iš žmogaus veikimo pasaulyje — „kultūra, ūkis, verslai ir profesijos, valstybinės bendruomeninės institucijos, tarptautiniai santykiai ir kiti šios rūšies dalykai" (II, 141),— pastebi, kad visos šios vertybės „yra didžiai geros" (I, 179) ir kad jos anaiptol nėra „vien priemonės galutiniam žmogaus tikslui siekti, bet turi ir savą, Dievo joms duotą vertę" (II, 141), nes jos turi ir savą „dieviškąjį šaltinį" (I, 179). Kitaip tariant, kultūrinė žmogaus veikla neišsisemia subjektyviu reikalu, net jeigu šį suprastume ir kaip galutinį tikslą [66]; priešingai, žmogaus veikla pasaulyje turi *objektyvią vertę*, susijusią su Dievu kaip savo šaltiniu ir todėl esančią jo dovana. Tai reiškia, kad kultūrinė veikla kažkokiu būdu siejasi su minėtu kūriniškuoju pasaulio šventumu, šį šventumą savimi išreiškia ir tuo būdu peržengia grynos priemonės kategoriją. Būdama Dievo duota savo verte, kultūra tuo pačiu įsijungia į objektyvinių būties tapsmo veiksnių eilę ir virsta šio tapsmo regimybe, nes pasaulis istoriškai tampa tik kultūrėdamas. Visa tai jau iš anksto leidžia spėti, kad dieviškasis būties kūrimas ir žmogiškoji kultūrinė kūryba yra susiję savo gelmėmis. Bet kaip?

Tolimesnės II Vatikano susirinkimo mintys kultūrinių vertybių atžvilgiu atskleidžia šias sąjas. Susirinkimas skelbia, kad „tas milžiniškas žmonių užsimojimas amžiams slenkant gerinti savo gyvenimo būklę, paimtas savyje,

atitinka Dievo planą" (I, 202). Tiesa, Susirinkimas neslepia, kad „žmogaus širdies sugedimas" dažnai kultūrines vertybes „nukreipia nuo tikrosios paskirties" (I, 179). Tačiau šis sugedimas negali sunaikinti pačios jų esmės bei prasmės. Net ir nuodėmės aptemdintos bei apgadintos jos vis tiek pasilieka Dievo plano rėmuose. Vadinasi, *tarp Viešpaties plano ir žmogaus kultūros esama atitikmens.* Sukurtas kaip tampantis, pasaulis vykdo kūriniškąjį savo tapsmą žmogiškąja kūryba. Šventraščio žodžius, kuriais Dievas pradžioje įsakė žmogui palenkti sau žemę ir ją apvaldyti (plg. *Pr 1, 26—27*), Susirinkimas todėl ir aiškina kultūrinės kūrybos prasme: žmonijos laimėjimai, pasak Susirinkimo, yra laikytini Viešpaties „paslaptingojo plano vaisiais" (I, 202). Tai nuostabiai prasminga pastaba. Juk visi šie laimėjimai yra sukurti žmogaus, sykiu tačiau jie yra ir Dievo plano pasėkos. Tai reiškia, kad *Dievo planas yra vykdomas žmogaus kūryba.* Kurdamas kultūrą, žmogus paprastai paiso tik savęs; paviršium žiūrint, atrodo, kad kultūra yra gryna priemonė žmogaus tikslams. Objektyviniu betgi atžvilgiu svarstoma, kultūra atsiskleidžia kaip Dievo plano pavertimas *regima* tikrove. Štai kodėl Susirinkimas ir teigia, kad į visą žmogaus veiklą — net jeigu ji būtų tik pelnymasis „sau ir šeimai duonos" (I, 202) — galima teisėtai žiūrėti kaip į *„Kūrėjo darbo plėtimą"* (t. p.). Ir tai tinka ne tik Dievo Kūrėjo, bet ir Dievo Išganytojo darbui. Sklaidydamas vyskupų pareigas, Susirinkimas primena, kad vyskupai turį žmonėms išaiškinti, „jog pagal Dievo Kūrėjo planą patys žemiškieji dalykai bei žmogiškieji darbai gali būti nukreipti žmonių išganymui ir tuo būdu žymiai prisidėti prie Kristaus Kūno plėtotės" (II, 68). Tai ir yra pati giliausia *objektyvinė* kultūros prasmė. Kaip kūrimas susijungia su atpirkimu į vieną ištisą pasaulio pašventimo vyksmą, taip ir kultūra dalyvauja abiejuose šio vyksmo atžvilgiuose arba visoje išganymo istorijoje, tapdama Dievo žygių plėtimu laike bei erdvėje. Ši II Vatikano susirinkimo mintis yra nauja, palyginus ją su vidurinių amžių pažiūromis, tačiau savo esme ji yra išaugusi iš paties Apreiškimo, kuris pasaulį laiko Dievo nuosavybe, kartu tačiau jį paveda žmogui kaip jo veiklos lauką bei objektą.

Kokiu tačiau būdu kultūra tampa Dievo plano dalyve ir jo darbo plėtėja? Kaip ji prisideda prie Kristaus Kūno augimo? Šis klausimas yra didžios svarbos, nes, jo neatsakius, visi aukščiau minėti II Vatikano susirinkimo žo-

džiai virsta pamoksliniu pamokymu, neturinčiu arba bent neparodančiu ontologinio pagrindo, kuriuo jie remiasi. O be tokio pagrindo kiekvienas pamokslas greitai įgrysta ir darosi net koktus. Juk jei duonos pelnymas savai šeimai iš tikro yra Kūrėjo darbo plėtimas, tai šeimos tėvas, kuris šią duoną pelno, turi įsisąmoninti, *kokiu būdu* jo darbas plečia Dievo darbą. Kitaip jis šitokį gretinimą laikys tuščiažodžiavimu ar net savo vargo išjuoka. Tai šiandien pastebime tiek „pasauliškių paaukštinimo" teorijose, tiek istorijos bei kultūros teologijoje, kurios, beveik visiškai nesidomėdamos ontologiniu santykiu tarp dieviškosios ir žmogiškosios kūrybos, pasitenkina kilniais posakiais ir todėl dažnai esti mūsų pergyvenamos tarsi patyčia. Užtat mes ir pabrėžiame, kad įžvalga, kokiu būdu kultūra įsijungia į Dievo planą bei jo darbą, turi grindžiamosios reikšmės, nes tik šios įžvalgos šviesoje pasauliškis, būdamas kultūrininkas pačia būsena pasaulyje, pajėgs suvokti savos veiklos esmę ir tuo būdu savos pasiuntinybės reikšmę.

Dievo plano sąranga mums yra nežinoma. Nežinoma nė atskirų jo tarpsnių eiga. Tai, ką Kristus pasakė apie pasaulio galą bei antrąjį savo atėjimą, tinka visoms Viešpaties plano dalims: „Anos dienos ar valandos niekas nežino, <...> tik vienas Tėvas" *(Mk 13, 32)*. Bet čia pat Išganytojas pabrėžė, kad pasaulio galas *tikrai* bus ir kad žmogaus Sūnus *tikrai* ateis: „Dangus ir žemė praeis, bet mano žodžiai nepraeis" *(Mk 13, 31)*. Tai reiškia, kad Dievo planas yra sykiu ir apreikštas, ir paslėptas. Jis nėra žmogui tiek nežinomas, jog šis negalėtų juo įtaigoti ir jo linkui kreipti savų veiksmų. Bet jis nėra žmogui nė tiek žinomas, jog šis galėtų susidaryti jo kalendorių. Užtat Kristus, paskelbęs pasaulio galą bei savo atėjimą kaip visiškai tikrus būsimus įvykius, ir liepia mums budėti, kad šie įvykiai neužkluptų mūsų miegančių, vadinasi, jų nelaukiančių, tarsi jie būtų mums grynos staigmenos (plg. *Mk 13, 33—36*). *Budėjimas yra mūsų būsena Dievo plano akivaizdoje.* Nes budėti reiškia laukti to, kas tikrai ateis, tačiau laukti nežinant, kada tai ateis. Jei dabar klaustume, ką mes Dievo plane žinome, kad galėtume spręsti, kokiu būdu kultūra virsta šio plano dalyve, tai turėtume atsakyti: mes žinome galutinį Dievo plano *tikslą* ir mes žinome šio plano vykdymo *erdvę*, būtent: galutinis Dievo plano tikslas yra visa palenkti Kristui kaip Galvai, įsteigiant jo „amžiną ir visuotinę karalystę"

(Kristaus Karaliaus šventės prefacija); Dievo plano vykdymo erdvė yra žmonijos istorija žemėje, prasidėjusi pasaulio sukūrimu ir pasibaigsianti pasaulio perkeitimu. Tai dvi gairės, kurios ir nurodo, kur turime ieškoti atsakymo, kaip kultūrinė mūsų veikla įsijungia į Viešpaties paslaptingąjį planą.

Galutinis Dievo plano tikslas palenkti kūriniją Kristui, išplečiant bei įtvirtinant jo viešpatavimą visatoje, yra Šventraštyje toks aiškus, jog apie tai netenka daug kalbėti. Pradedant Senojo Testamento mesijinėmis pranašystėmis ir baigiant šv. Jono laikų pabaigos regėjimais, tarsi raudona gija eina skelbimas, kad Mesijas yra valdovas ir kad jo pašaukimas reiškiasi visa apimančioje ir amžinai trunkančioje karalystėje. Tiesa, Izaijas kalba apie mergaitės pagimdytą sūnų, kuris mis „pienu ir medum" *(Iz 7, 15)*, vadinasi, paprasčiausiais nekarališkais valgiais. Ezechielis nurodo į vidines Mesijo sąjas su pasauliu: jis bus tarsi kedro šakelė, pasodinta „ant aukšto ir didingo kalno" *(Ez 17, 22)*. Tačiau visi šie vaizdai niekados neužtrynė Izraelio sąmonėje Mesijo *kaip karaliaus* vaizdo. „Mums gema kūdikis, mums dovanojamas sūnus,— skelbia Izaijas liūdesio prislėgtai Izraelio tautai.— Valdžios ženklas ant jo pečių. Jo vardas „nuostabusis Patarėjas", „Dievas ir Didvyris", „Amžinasis Tėvas", „Taikos Kunigaikštis". Jo bus valdžios pilnybė, ir taika niekados nesibaigs. Jis pasiims savo nuosavybėn Dovydo sostą ir karalystę; jis ją sustiprins ir parems teise ir teisingumu amžių amžiams" *(Iz 99, 5—6)*. Tą patį pasakoja ir pranašas Danielius, kuris savo regėjimuose matęs, kaip „dangaus debesyse pasirodė žmogaus Sūnus", kuriam „buvo duota valdžia, garbė ir karalystė; jam turėjo tarnauti visos tautos, giminės ir kalbos. Jo viešpatavimas turėjo būti amžinas, neturis pabaigos. Jo karalystė turėjo būti nesunaikinama" *(Dan 7, 13—14)*. Mesijo valdoviškumas ir jo karalystės visuotinumas bei amžinumas yra du pagrindiniai bruožai, kurie išeina aikštėn pranašų skelbime. Net ir Ezechielis, kuris, kaip sakėme, vaizduoja Mesiją lyg švelnią šakelę, toliau kalba, kad ši šakelė virsianti „puošniu kedru, kurio šakų pavėsyje gyvens visų rūšių paukščiai bei skraiduoliai" *(Ez 17, 23)*.

Senojo Testamento lūkesčius bei vaizdus pratęsia ir dar labiau paryškina Naujasis Testamentas, kuriam Mesijas yra jau nebe viltis, bet įvykusi tikrovė Kristuje. Apaštalai jau patys yra girdėję Kristaus žodžius: „Man

duota visa valdžia danguje ir žemėje" *(Mt 28, 18)*, ir jie aiškina šiuos žodžius ne tik dabartine, bet ir *eschatologine* prasme: Dievas išaukštino ne tik patį Kristų, „pasodindamas jį savo dešinėje danguje" *(Ef 1, 20)*, bet „jis padėjo visa po jo kojomis" *(Ef 1, 22)* ir „visa jam pavergė", nepalikdamas nieko, „kas nebūtų jam pavergta" *(Žyd 2, 8)*. Visatos palenkimas Kristui turįs dabar augti ir virsti Kristaus karalyste. „Jo kryžiaus krauju" sutaikinta su Dievu kūrinija (plg. *Kol 1, 20*) turinti tapti Kristaus viešpatavimo regimybe. Ir kai tai įvyks, „bus galas", būtent „kai jis atiduos karalystę Dievui ir Tėvui" *(1 Kor 15, 24)*, kai „bus panaikinęs visokią vyriausybę, valdžią ir galybę", nes „jis turi karaliauti, kol padės visus neprietelius po savo kojomis" *(1 Kor 15, 24—25)*. Todėl apokaliptiniuose šv. Jono regėjimuose ir pasigirsta visatos Aleliuja tartum „didelės minios" ir „daugelio vandenų", ir „didelių griausmų" balsas, „nes mūsų Viešpats Dievas Visagalis ėmė viešpatauti" *(Apr 19, 6)*. „Ant savo apdaro ir ant savo strėnų jis turi parašą: karalių Karalius ir viešpataujančiųjų Viešpats" *(Apr 19, 16)*, o jo vardas —„Dievo Žodis" *(19, 13)*. Tai žodis, kuris „įsikūnijo ir gyveno tarp mūsų" *(Jn 1, 14)* ir kuris dabar šį gyvenimą tarp mūsų atbaigia visuotine savo karalyste: „Visus sutvėrimus,— rašo šv. Jonas,— kurie yra danguje ir žemėje, ir po žeme, ir kas yra ant jūros, ir kas joje yra,— visus girdėjau sakant: Sėdinčiajam soste ir Avinėliui palaiminimas, gyrius, garbė ir valdžia per amžių amžius" *(Apr 5, 13)*. Iš tikro juk jeigu visa yra sukurta Kristui —„visa danguje ir žemėje, matomi ir nematomi dalykai, ar tai sostai, ar viešpatystės, ar kunigaikštystės, ar valdžios, visa sutverta per jį ir jam" *(Kol 1, 16)*,— tai savaime suprantama, kad kūrinijos tapsmas eina Kristaus kaip savo tikslo linkui ir sąjunga su juo galop išsisemia. *Kristus yra eschatologinė kūrinijos linkmė ir jos atbaiga* [67]. Būdamas jos tikslas, jis gyvena kūrinijoje nuo pat pradžios, nešdamas „visa savo jėgos žodžiu" *(Žyd 1, 3)*, ir iškyla kūrinijos kelio pabaigoje kaip jos „tikroji šviesa" *(Jn 1, 9)* arba žiburys (plg. *Apr 21, 23*), kaip jos šventykla, nes baigties būsenoje nėra nieko, kas nebūtų sakrališka: šventyklos kaip sakraliniai taškai istorijoje čia išnyksta, „nes Viešpats Dievas Visagalis yra jo (perkeistojo pasaulio.— *Mc.*) šventykla, taip pat ir Avinėlis" *(Apr 21, 22)* [68]. Visuotiniu pasaulio pašventimu baigiasi jo tapsmas ir tuo

pačiu įvyksta Dievo planas. Visa tai Bažnyčia skelbia gana aiškiai.

Painesnis betgi yra santykis tarp Kristaus karalystės kaip Dievo plano galutinio tikslo ir žemiškosios mūsų istorijos kaip šio plano vykdymo erdvės. Dievo plano *objektas* yra šis pasaulis visu savo turiniu — tiek gamtiniu, tiek kultūriniu,— ir šis turinys bus įimtas į Kristaus karalystę arba į aną Naujosios Jeruzalės miestą: „Tautų garbė ir šlovė į jį bus atnešta" *(Apr 21, 26)*. Tai, ko žmonija istorijos metu siekė — tiesos, sugyvenimo, teisingumo, sveikatos ir net nemirtingumo,— visa tai Kristaus karalystėje bus įvykdyta: čia „mirties daugiau nebebus, nei dejavimo, nei šauksmo, nei skausmo daugiau nebebus" *(Apr 21, 4)*. Kiekvienas blogis pasiliks už šio miesto sienų: „Į jį neįeis nieko sutepta" *(21, 27)*. Visa bus apvalyta, atnaujinta ir nušviesta pačiu Viešpatimi (plg. *Apr 21, 5; 22, 3—5)*. Tai bus nauja žemė ir naujas dangus, „nes pirmasis dangus ir pirmoji žemė bus praėję" *(Apr 21, 1)*. Bet kaip tik todėl ir kyla klausimas: koks yra santykis tarp šio naujojo dangaus bei naujosios žemės ir senojo dangaus bei senosios žemės?

Jau ne sykį esame pabrėžę II Vatikano susirinkimo skelbiamą tiesą, kad Kristaus karalystė nekyla iš istorinės pažangos, vadinasi, nėra šios pažangos savaiminga pasėka (plg. I, 207). Taip lygiai ji nėra nė gamtinės evoliucijos pasėka [69]. Kitaip sakant, nė didžiausia istorinė pažanga ir nė ilgiausia gamtinė evoliucija ano naujo dangaus bei anos naujos žemės nesukurs. Iš kitos tačiau pusės, šis naujas dangus ir ši nauja žemė, arba visuotinė bei amžina Kristaus karalystė, kaip teisingai pastebi S. Bulgakovas, nėra nė „deus ex machina", nusileidžiąs staiga iš aukšto ir neturįs ryšio su tuo, kas vyko istorijos scenoje [70]. Tai yra ir II Vatikano susirinkimo pažiūra, aiškiai regima aukščiau minėtuose žodžiuose, esą pažanga esanti svarbi Dievo Karalystei (plg. I, 208), o žemiškoji tarnyba ruošianti „dirvą dangaus karalystei" (I, 206—207). Tai savotiška dialektika, kuri istoriją ir Kristaus karalystę jungia ir sykiu skiria; *jungia* ta prasme, kad Kristaus karalystė nėra istorijai kažkas svetima, o jos lūkesčių bei troškimų objektyvus įvykdymas; *skiria* ta prasme, kad Kristaus karalystė nėra istorijos jėgų padaras ar kultūrinės pažangos tobuliausias bei aukščiausias laipsnis, o tikras Dievo malonės veiksmas, vadinasi, antgamtinis dalykas.

Ši dialektinė priešingybė bus mums geriau suprantama, jei į Kristaus karalystę žiūrėsime ne kaip į padėtį, bet kaip į *vyksmą*, būtent: *Kristaus karalystė yra kuriama visą istorijos metą.* Ji auga kaip garstyčios grūdelis ir perskverbia istorinius pavidalus tarsi raugas. Kitaip tariant, Kristaus karalystė yra tapsmas. Būsmu ji virs tik paskutinę savo tapsmo akimirką tiesioginiu Dievo įsikišimu. Todėl kiek ji yra tapsmas, ji yra istorijai jau *dabartinė:* „Ta karalystė jau yra atėjusi",— sako II Vatikano susirinkimas (I, 18; plg. I, 16), remdamasis Kristaus nurodymu į savo paties darbus: „Jei aš išvarau velnius Dievo pirštu, tai Dievo karalystė tikrai pas jus atėjo" *(Lk 11, 20).* Tą patį Susirinkimas teigia ir kitose vietose: „pasaulio atnaujinimas yra neatšaukiamai nutartas ir savo būdu iš tikrųjų jau dabar vyksta" (I, 82); žemėje „auga tos naujosios žmonių šeimos kūnas jau dabar, kad ir neaiškiai galįs atskleisti kai kuriuos naujojo pasaulio bruožus" (I, 207); „žemiškoji ir dangiškoji bendruomenė įeina į viena antrą" (I, 209). Šiais žodžiais Susirinkimas nori pasakyti, kad visatos sąjunga su Kristumi nėra kažkokia dar tik tolimoje bei nežinomoje ateityje laukianti būklė, bet tikriausia mūsų pačių istorinė dabartis. Tačiau ši dabartis yra vykstanti arba tampanti ir tuo pačiu nurodanti į būsmą arba padėtį kaip savo pačios atbaigą, kurios ji siekia ir kurios ji Viešpaties galybe pasieks. Šalia minties, kad Kristaus karalystė *jau dabar yra* istorijoje, Susirinkimas taip lygiai pabrėžia ir eschatologinį šios karalystės pobūdį, vadinasi, ją kaip atbaigą, kurios *dar nėra.* Pastebėjęs, „kad čia neturime pastovios buveinės, bet laukiame būsimosios" (I, 213), Susirinkimas nurodo, kad „Dievas ruošia (šią) naują buveinę" (I, 207), mes gi savo ruožtu ieškome „būsimosios, pasiliekančios buveinės" (I, 27) ir todėl „keliaujame į žmonių istorijos atbaigtį" (I, 218), tai yra „į Tėvo karalystę" (I, 169) arba „į dangaus karaliją" (I, 232).

Kitaip sakant, Kristaus karalystė *vyksta* istorijos rėmuose: keliavimas yra šio vyksmo prasmuo; tačiau ji *įvyks* ne istorijoje, nes jos įvykimu istorija kaip tik ir baigsis. Štai kodėl ir galime kalbėti apie istorijos — jos turinio ir jos pažangos — reikšmę Kristaus karalystei, nes tai *laukas,* kuriame ji auga, ir sykiu pabrėžti, kad Kristaus karalystė nekyla iš istorijos — iš jos turinio ar iš jos pažangos,— kaip garstyčios grūdelis nekyla iš dirvos: jis joje tik auga, būdamas pasėtas iš aukšto. Kristaus kara-

lystė tiek savo pradžia (kūrimas), tiek savo atbaiga (perkeitimas) yra dovana ir malonė. Betgi ši dovana ir malonė yra duota pasauliui gamtos ir istorijos prasme. Todėl čia ji *jau yra*, čia ji jau skleidžiasi. Sykiu tačiau jos *dar nėra*, čia jos dar tik ieškome ir jon keliaujame, nes reikia, kad Dievas suspindėtų pasaulio būtyje ir kad pasaulis, kaip labai prasmingai pastebi kun. V. Bagdanavičius, pasitrauktų „iš savo ligšiolinės užimamos vietos žmogaus gyvenime", nes „Dievo veido priartėjimas žmogui" yra „toks galingas faktas, jog visa žemės tikrovė, kurią mes iki šiol pažinome, pasitraukia nuo jo, kaip šešėlis ir sapnas pasitraukia prieš šviesą ir tikrovę" (p. 357); tai tokia realybė, kurios akivaizdoje „netenka prasmės visa žemės realybė" [71]. Todėl ši realybė ir negali būti istorijos pažangos ar gamtos evoliucijos savaiminga pasėka, bet turi būti paties Dievo žygis, peržengiąs bet kokią pažangą ir bet kokią evoliuciją. Galutinė ir amžina Kristaus sąjunga su visata arba jo karalystė yra ir imanenti, nes ji vyksta istorijoje, ir sykiu transcendenti, nes ji netelpa istorijoje, kadangi Dievas netelpa kūrinių veiksmuose bei šių veiksmų vaisiuose.

Šitaip suprasdami Dievo plano — jo tikslo ir jo vykdymo — santykį su istorija, galime dabar mėginti aiškintis ir tą būdą, kuriuo kultūra dalyvauja šiame plane kaip jo plėtimas.

c. Kultūra kaip kūriniškojo šventumo skleidimas

Kas įvyksta pasaulyje, žmogui kuriant kultūrą? Gyvulys gyvena gamtoje. Gamta jį apsupa iš viršaus ir apsprendžia iš vidaus: jis būna tarsi įsčiose (R. M. Rilke). Gyvulys ir gamtinė aplinka sudaro vieną sistemą arba vieną melodiją (J. von Uexküll). Jis šiai aplinkai yra paruoštas savo organais ir savo instinktais: jis čia veikia tiksliai ir tikslingai. Gamta jam teikia ir objektyvių sąlygų, ir subjektyvių galių šiomis sąlygomis naudotis, tuo būdu jį aprūpindama nuo gimimo ligi mirties. Gyvulys yra „saugi būtybė — ens securum" (P. Wust). Tuo tarpu žmogui viso to kaip tik stinga. Jis nėra suaugęs nė su viena kuria gamtine aplinka, bet stovi atviras prieš visą pasaulį. Jo galios nėra specializuotos tai ar kitai sričiai. Jos sugeba beveik viską, bet konkrečiai nemoka nieko. Vaizdingai kalbėdami, galėtume tarti, kad gyvuliai yra baigę „specialines mokyklas" ir todėl kiekvienas turi savą

„profesiją". Žmogus gi yra išėjęs tik „bendrojo lavinimo mokyklą", kuri jokios profesijos jam neduoda, pasiųsdama jį į kitą „aukštesnę mokyklą". Šią „aukštesnę mokyklą", kurioje žmogus išmoksta gyventi pasaulyje, mes ir vadiname *kultūra*. Kultūra yra tai, kas žmogų pasaulyje išlaiko ir išvysto. „Toje vietoje, kur gyvuliui stovi aplinka, žmogui stovi kultūrinis pasaulis"[72]; pasaulis, kuris kyla iš sąmoningos paties žmogaus veiklos.

Šios veiklos objektas yra tiek gamta, esanti šalia žmogaus, tiek prigimtis, slypinti jame pačiame. Abi jas žmogus perdirba, nes abi jos neįstengia laiduoti jam buvimo ir patenkinti jo dvasios. Jis perdirba gamtinius garsus ir susikuria kalbą; jis perdirba įspūdžius bei patirtis ir susikuria sąvokų, sprendimų bei išvadų; jis perdirba daiktus ir susikuria techniką ir meną; jis perdirba savus polinkius, pomėgius, potraukius ir susikuria šeimą, visuomenę ir valstybę. Jokia gamtos ar prigimties sritis, susidūrusi su žmogumi, nelieka neperdirbta. Net ir šiandieninės draustinės arba rezervatai (augalų ar gyvulių) yra žmogaus valios padarai: žmogus sąmoningai atsisako tiesti čion kūrybinę savo ranką, kad gamta išlaikytų pirmykštį savo pobūdį.

Kas betgi yra šis gamtos pedirbimas giliausia savo esme? Tai ne kas kita, kaip *žmogiškosios idėjos pavertimas gamtinio daikto lytimi*. Neperdirbta arba laukinė gamta stovi žmogaus akivaizdoje kaip gryna medžiaga. Nekuriąs žmogus stovi gamtos akivaizdoje kaip grynas idėjų nešėjas. Kol medžiaga ir idėja gyvena kiekviena sau, tol kultūra nekyla. Kultūra atsiranda tik tada, kai žmogus savo veikimu paliečia gamtą ir ją taip pertvarko, kaip to reikalauja jo turima idėja. Kitaip sakant, pirmykštė gamtinio daikto lytis pasitraukia užpakalin, o priekin išeina žmogiškoji idėja. Tai ji dabar valdo šį daiktą, tai ji palenkia jį žmogaus reikalams ir patenkina jo norus. Perdirbimo veiksmu idėja nusileidžia į gamtą ir joje pasilieka kaip naujas jos pavidalas. Šis pavidalas anaiptol nėra išvystytas iš pačios gamtos, nes gamtoje jokių kultūrinių lyčių nėra. Jis yra atėjęs iš aukšto, iš paties žmogaus. Gamtos jis yra tik priimamas ir nešamas, tapdamas žmogaus tikslų regimybe. Todėl N. Hartmannas kultūrinį kūrinį ir vadina „savo esmėje dvisluoksniu, dvigubu padaru"[73], susidedančiu iš gamtos kaip medžiagos ir iš idėjos kaip lyties arba formos.

Ir štai tuo kaip tik ir reiškiasi žmogaus viešpatavimas pasaulyje, arba anasai Šventraščio minimas žemės apvaldymas bei jos palenkimas. Neperkeistos gamtos valdyti žmogus nepajėgia: tam jis neturi jokių priemonių. Todėl ir yra sakoma, kad be kultūros žmogus būtų jau seniai kitų gamtos padarų buvęs nugalėtas ir išnykęs nuo žemės paviršiaus. Kova už būvį, kurią turi pakelti ir žmogus, vyksta *jo atžvilgiu* anaiptol ne biologiniu būdu — ne nagais, ragais ar dantimis. *Žmogus apvaldo gamtą iš vidaus,* būtent tuo, kad jis jos dėsningumą taip suorganizuoja, jog šis pradeda jam tarnauti, užuot jam kenkęs. O tai jis pasiekia tada, kai suteikia gamtiniams daiktams naujų lyčių, realizuodamas juose savas idėjas. Laukinė gamta visados yra toli nuo žmogaus; ji yra jam priešinga ir grėsminga, vis tiek ar tai būtų žemė, ar vanduo, ar augmenys, ar gyvuliai. Norėdamas, kad ji virstų jo buvimo erdve, jis turi ją sau palenkti ją perdirbdamas. Jis turi įdirbti žemę, reguliuoti vandenis, kultivuoti augmenis, prisijaukinti gyvulius. Tačiau įdirbta žemė, sureguliuota upė, iškultivuotas augmuo ar prijaukintas gyvulys nebėra to paties pavidalo kaip anksčiau. Jų lytys jau yra pakitusios, nes juose yra įvykdytos žmogiškosios idėjos. Visi šie daiktai yra jau *sužmoginti* ir įtraukti į žmogaus buvimo sritį. Gamtos valdovu žmogus tampa tik tada, kai padaro gamtą panašią į save, kai ją sužmogina, padedamas savų idėjų. Apdirbta gamta, gamta perkeistomis savo lytimis gyvena jau nebe savą, bet žmogaus gyvenimą. Žmogus jai teikia uždavinių bei tikslų, duoda jai linkmę bei prasmę. Ir juo istorija ilgėja, juo labiau žmogus plečia savo veiklą ir juo labiau jis palenkia gamtą saviems reikalams. Istorinis žmonijos vyksmas yra vis didėjąs gamtos sužmoginimas ir tuo pačiu jos palenkimas bei apvaldymas. Kultūra virsta žmogaus ženklu ir jo vaizdu. Šia prasme K. Marxas teisingai įžvelgė, kad istorija yra „gamtos tapimas žmogumi“ [74]; žmogumi ne antropologine atskiros būtybės prasme, bet žmogaus paveikslo nešėja daiktuose. Kultūroje pasaulis vis labiau virsta žmogaus atspindžiu. *Kultūrinis pasaulis yra sudaiktintas žmogus.* Kultūriniame pasaulyje, kalbant H. Thielicke's žodžiais, žmogus gyvena tarsi Versailles veidrodžių salėje: „Iš visų pusių žiūri į mane tik mano paties vaizdas“ [75]. Iš visų pusių man byloja mano paties mintys, norai bei tikslai. Aš čia esu tikras šeimininkas ir jaučiuos pasaulyje kaip savuose namuose.

Šitoje vietoje būtų galima sustoti ir toliau nebeklausti. Tai ir daro gamtos bei kultūros (arba dvasios) mokslai. Pirmieji tyrinėja gamtą, atskleisdami jos dėsningumą ir tuo teikdami kultūrai medžiagos bei priemonių; antrieji tyrinėja žmogaus idėjas, kurias jis šioje medžiagoje realizuoja, kurdamas įvairių kultūros tipų. Ir vieniems, ir kitiems kultūra yra *pabaiga*, kurios jie nebeperžengia. Toliau neklausiantis žmogus, kalbant minėto H. Thielicke's žodžiais, jaučiasi esąs vienintelis pasaulyje: „Visur tik aš pats" (t. p.). Tai ir yra pasaulio sekuliarizacija, apie kurią plačiau autorius yra rašęs kitoje vietoje [76] pastebėdamas, kad sekuliarizuotam žmogui pasaulis darosi vienaplotmis: atsidaužęs į savo paties vaizdą kultūroje, žmogus grįžta atgal ir paverčia pasaulį uždara sistema, kurioje nėra angos į anapus. Gamtos ir kultūros mokslai tuo ir pasitenkina. Tačiau tuo nepasitenkina teologija (ir net filosofija). Visiškai pripažindama, kad kultūra pasaulį sužmogina, ji vis dėlto žengia dar vieną žingsnį priekin ir klausia: kas gi yra tasai žmogaus vaizdas, įspaustas kultūroje, iš jos kalbąs ir ją nešąs giliausiuose jos pagrinduose? Antropologija atsako į tai labai įvairiai, būtent pagal tai, kaip žmogus suvokia pats save. O šis jo suvokimas kinta nuolatos. „Europinis žmogus,— rašo H. W. Ruesselis,— stengėsi būti iš eilės tai mistinis serafimas, tai gyvybės mašina, tai protingas ar instinktinis gyvūnas, tai titaniškas antžmogis, tai galop tamsus demonas" [77]. Nuosekliai tad kito ir europinės kultūros pobūdis, atspindėdamas savimi tai angelą, tai protaujantį ar instinktais besivaduojantį padarą, tai maištaujantį antžmogį, tai visa ardantį demoną. Viduramžių, Renesanso, Apšvietos, racionalizmo, nacionalsocializmo ir bolševizmo sukurtose kultūrose galime nesunkiai paregėti tą ar kitą minėtą vaizdą. Tačiau visi šie vaizdai yra tik kintančios istorinės apraiškos. Tiesa, jie apsprendžia kultūros regimybę, tačiau jie neapsprendžia pačios kultūros esmės, kadangi neapsprendžia nė paties žmogaus esmės. Teologija juk žino, kad žmogus yra sukurtas ne pagal angelo ar demono, ne pagal gyvulio ar mašinos, ne pagal protingo ar instinktingo padaro, bet *pagal Viešpaties Dievo paveikslą bei panašumą* (plg. *Pr 1, 26*). Jeigu tad klausiame, kas gi yra esmėje tasai vaizdas, kuris švyti iš žmogiškosios kūrybos, tai teologija į tai atsako nė kiek nedvejodama: tai dieviškasis žmogaus pirmavaizdis, arba Dievo paveikslas žmoguje. Jis esti perkeliamas kultūron

žmogaus veikla, todėl gali būti aptemdintas, iškreiptas ir net nukreiptas prieš patį Dievą. Savo pagrinduose jis betgi yra ir liks *Dievo* paveikslas, nes, kaip anksčiau sakėme, nuodėmė ontologinės srities nėra palietusi ir todėl Dievo paveikslo žmoguje nėra sunaikinusi. Jeigu tad sekuliarizuotas žmogus sukultūrintame pasaulyje regi vien save patį, tai tuo jis tik parodo, kad jo žvilgis yra negilus ir kad jo protas yra neuolus. Pasiklausęs įsakmiau save patį ir savo veikalus, jis nesunkiai pastebėtų, kad kultūroje spindįs vaizdas yra ne jo kaip regimybės, bet *jo kaip dieviškojo kūrinio* vaizdas, vadinasi, paties Viešpaties paveikslas, kuriuo laikosi visa žmogiškoji būtis ir kuris todėl sušvinta ir žmogiškojoje kūryboje.

Iš to plaukia didžios svarbos išvada pasaulio sužmoginimui ir jo apvaldymui suprasti. Anksčiau sakėme, kad, kurdamas kultūrą, žmogus pasaulį — tiek viršinę gamtą, tiek vidinę savo prigimtį — *sužmogina*, realizuodamas jame savas idėjas. Jeigu betgi šis sužmoginimas reiškiasi žmogaus vaizdo perteikimu pasauliui ir jeigu šis žmogaus vaizdas iš tikro yra Dievo paveikslas jame, tai tuomet *pasaulio sužmoginimas yra esmėje ne kas kita, kaip Dievo paveikslo perteikimas.* Paviršium žiūrint, žmogus keičia pasaulį pagal save: pasaulio regimybė darosi vis labiau žmogiška. Kadangi tačiau pats žmogus savo esmėje yra Dievo apspręstas bei savo būtyje nešamas, todėl pro šią sužmogintą pasaulio regimybę esmėje byloja dieviškumas. Sužmoginti pasaulį giliausia prasme reiškia padaryti arba bent *stengtis* daryti jį *dieviškį*. Taip pat sakėme, kad pasaulio sužmoginimas yra sykiu ir jo apvaldymas bei palenkimas žmogui: jo tikslams ir jo norams. Perkeldamas savo vaizdą į gamtą bei prigimtį, žmogus įtraukia jas į savą sritį ir padaro jas savos egzistencijos dalimi, kurią jis tad ir valdo kaip šios egzistencijos subjektas. Jeigu tačiau šis pasaulin perkeltas žmogaus vaizdas iš tikro yra Dievo paveikslas, tai tuomet ir pasaulio palenkimas esmėje vyksta ne žmogui, bet Dievui. *Pasaulio valdymas žmogiškąja kultūra yra Dievo viešpatavimo regimybė.* Todėl psalmininkas Viešpaties garbę „visoje žemėje" *(Ps 9, 10)* bei jo vardo nuostabumą *(8, 1)* ir jungia su žmogaus valdžia pasaulyje, su tuo, kad visa yra pavergta po žmogaus kojomis: naminiai gyvuliai ir laukiniai žvėrys, dangaus paukščiai ir jūros žuvys (plg. *8, 7—8*). II Vatikano susirinkimas skelbia taip pat, kad kultūros laimėjimai turį būti laikomi „Dievo didybės ženklu" (I,

202). Žiūrint į kultūrą tik antropologiškai ar sociologiškai (ir net filosofiškai), šių teiginių nebūtų galima pateisinti, nes kultūra yra tiesioginis *žmogaus* padaras ir todėl savaime skelbia *jo* galią bei valdžią. Tačiau žiūrint į ją teologiškai ir atsimenant, kad žmogaus valdžia kyla iš jo vaizdo pasaulyje ir kad šis vaizdas iš tikro yra Dievo paveikslas jame, anie tiek Šventraščio, tiek Susirinkimo teiginiai darosi visiškai aiškūs: *kurdamas kultūrą, žmogus giliausia esme palenkia pasaulį ne sau, bet Viešpačiui,* skleisdamas jo paveikslą ir jo viešpatavimą visoje žemėje ir apreikšdamas jo vardo nuostabumą.

Visos tad kultūros funkcijos — žmogaus vaizdo perteikimas pasauliui, pasaulio sužmoginimas, pasaulio palenkimas žmogui — peržengia savos regimybės, arba žmogaus, sritį ir veda į Dievą, virsdamos savo pagrinduose ir savo esmėje Dievo paveikslo perteikimu, dieviškumo skleidimu ir Dievo viešpatavimu pasaulyje. Būdamas sukurtas pagal Dievą, žmogus ir pats kuria pagal Dievą: jis kuria dieviškojo paveikslo galia, šį plėsdamas; jis kuria Dievui, pagelbėdamas jam viešpatauti.

Čia todėl ir išeina aikštėn kultūrinės kūrybos *sakrališkumas.* Kildama iš giliausios žmogaus esmės, arba iš Dievo paveikslo žmoguje, kultūra tuo pačiu kyla iš ano nuodėmės nepaliesto ontologinio būties prado, kuris, kaip sakėme aukščiau, yra šventas pats savyje, nes išėjęs tiesiog iš Dievo rankų. Kultūra neša savimi šį pradą ir jį pasaulyje savais kūriniais skleidžia. Ji apreiškia, sako S. Bulgakovas, „sofijinį kūrinijos veidą" [78], kurį yra apipavidalinusi Dievo Išmintis (Sophia), ši „visatos menininkė" — taip ją vadina pats Šventraštis *(Išm 7, 21),* — padarydama jį suprantamą ir aiškų, malonų ir gerą, gryną ir grakštų (plg. *Išm 7, 22—23*), kitaip tariant, pilną tiesos, gėrio ir grožio. Kurdamas kultūrą, žmogus savais veikalais kaip tik ir vykdo šią būties tiesą, jos gėrį ir grožį, arba aną nekaltą būties veidą. Šia prasme teisingai teigia Y. M. J. Congaras, kad istorijos kaip pasaulio vyksmo ir kultūros kaip istorijos turinio (l'acquis) prasmė yra „siekti, jog gėris apvaldytų blogį, tiesa — klaidą, teisybė — neteisybę, gyvenimas — mirtį", arba kad susikurtų „pilnatvės būklė (l'état d'intégrité)" [79], nes dalimi žmogus niekados nepasitenkina; jis siekia „tobulo pažinimo, tobulos teisybės, tobulo gėrio viešpatavimo" (p. 134). Be abejo, šis siekimas niekad istorijoje nepasiseka, nes kūriniškasis būties šventumas susiduria su pasaulio nuodė-

mingumu ir dažnai išblėsta žmogaus veikaluose. Pačiu bet-gi savimi šis siekimas yra sakralinis, nes jis plečia tai, ką pats Dievas yra užbrėžęs kūrinijoje, būtent kad Dievas taptų viskas visame. Kultūrinės pastangos bei jų laimėjimai kyla ne iš to, kad pasaulis yra puolęs savo paviršiumi, bet iš to, kad pasaulis yra likęs šventas savo gelmėmis. Kultūra kaip tik ir kelia aikštėn šitas gelmes ir tuo būdu skleidžia, kiek jai įmanoma, šventumo viešpatavimą. Tuo būdu ji įsijungia į kūrimo tvarką (ordo creationis) ir įgyja „Dieviškosios reikšmės" [80].

Šia prasme žmogus kultūrininkas, visų pirma pasauliškis, ir yra naujosios teologijos vadinamas „kūrinijos interpretatoriumi", „prigimtosios tiesos atskleidėju", „kūrinijos iššifruotoju" (p. 680), nes jis „pačia savo būsena yra paniręs kūrinijos medžiagoje ir tiesiog siejasi su vidine jos prasme. Moteryste, moksliniu tyrimu, politine bei socialine veikla, technikos bei meno veikalais jis įsijungia į žmogiškosios prigimties ir pasaulio paslaptį" [81]. Ši gi paslaptis esanti ne kas kita, kaip kūrimas bei atpirkimas; tai paties *logos* veikimas, nedalomas savyje ir todėl neskaldytinas nė mūsų mintimi bei elgesiu (plg. p. 679). Būdinga, kad šitokia kultūrinės kūrybos samprata yra išnirusi ne tik šiandien Vakarų Bažnyčios svarstymuose bei ginčuose, bet kad ji jau gana seniai yra gyva ir Rytų Bažnyčios teologijoje; Bažnyčios, kuriai juk labiausiai yra prikišamas nusigręžimas ir net bėgimas nuo kultūros: „Vietoje kovojančiosios Bažnyčios Rytuose buvo tiktai dezertyruojančioji Bažnyčia",— šitaip kaltino ją V. Solovjovas [82] reikalaudamas, kad pasaulyje būtų kuriama ne rytietiškoji ar vakarietiškoji, bet „dievažmogiškoji kultūra" [83]. Po Solovjovo mirties (1900) Rusijoje todėl ir prasidėjo įtampus Bažnyčios ir kultūros santykių svarstymas. 1901 m. S. Trubeckojus, Maskvos u-to filosofijos profesorius pasauliškis, kalbėjo stačiatikių teologams apie Krikščionybės pagrindus; tais pačiais metais buvo pradėta organizuoti pokalbiai tarp dvasiškių ir pasauliškių — nuostabiai moderni apraiška visoje ano meto krikščionijoje. Rašytojas M. Merežkovskis 1903 m. viešai ragino nagrinėti temą „Kristus ir pasaulis" ir spręsti klausimą santykių tarp dvasios ir kūno, tarp krikščioniškosios bendruomenės ir pasaulinės visuomenės, tarp Bažnyčios ir meno, tarp Evangelijos ir stabmeldystės. Keletą metų vėliau (1907) tas pats Merežkovskis skaitė pagarsėjusią paskaitą „Gogolis ir tėvelis Matvejus" (Gogolio išpažinties

klausytojas.— *Mc.)*, kurioje jis mėgino teigiamai apibrėžti meno vaidmenį stačiatikybėje ir į kurią aštriai atveikė V. Rozanovas savo veikalu „Tamsusis veidas" (plg. šio skyriaus 45 išnašą). Rozanovui atsakė N. Berdiajevas knyga „Kūrybos prasmė" (1914), išaugusia iš jo paskaitos ta pačia tema, kaip ir Merežkovskio: „Kristus ir pasaulis" (1907). Dešimtmetis prieš Pirmąjį pasaulinį karą Rusijoje iš tikro buvo kultūros teologijos tarpsnis. Karas ir vėlesnis rusų intelektualų pabėgimas ar ištrėmimas šiuos svarstymus, tiesa, pertraukė, bet jų nenutraukė: tremtyje jie vėl atgijo gana greitai. Jau 1925 m. pabaigoje buvo įsteigtas Paryžiuje religinės minties žurnalas „Putj" („Kelias"), redaguojamas N. Berdiajevo, ėjęs ligi 1940 m. kovo mėn. ir galop užsklęstas būdingu redaktoriaus straipsniu „Karas ir eschatologija" (Nr. 61, p. 3—14). Šiame žurnale ir buvo tęsiami prieškariniai kultūros teologijos nagrinėjimai [84]. Ir štai, palyginę šio žurnalo mintis kultūros atžvilgiu su dabartinės teologijos mintimis, randame nuostabaus panašumo. Sakysime, I. Lagovskis vadina kultūrininką „vyriausiuoju pasaulio kunigu" [85], vadinasi, tokiu, kuris pašventčia pasaulį, nes „kūryboje,— pasak Lagovskio,— būtis liaujasi buvusi paviršutiniška ir dviprasmė; joje yra realizuojama dieviškoji gelmė; kūryboje apsireiškia paslaptinga pasaulio plano begalybė" (p. 32). Lagovskis palygina kultūrininką su egzorcistu, kuris išvaro „demonus" iš gamtos (plg. p. 22). Ir iš tikro, juk jeigu demono vardu suprasime dvasią, „kuri nuolatos neigia" (J. W. Goethe), tai kultūra *bus* „demonų" išvarymas, vadinasi, neigimo ir griovimo pergalė, nes kūryba visados laimi ką nors pozityvaus ir pastovaus. Šia prasme kultūrininkas veikia ne tik teigiamai filosofine prasme, bet ir *sakrališkai* religine prasme. „Poetas, mokslininkas, menininkas, muzikas, pedagogas, inžinierius,— sako Lagovskis,— visi, kurie dirba pasaulyje gera valia ir dieviškosios tiesos vardu, yra iš tikro ir iš esmės pašaukti atlikti pašventčiamąjį visuotinės liturgijos veiksmą" (p. 33). Kultūra esanti savo rūšies liturgija, atliekama ne šventykloje, o pasaulyje, vykdoma ne simboliais, o realiais veikalais. „Kūryba būtį praturtina, atbaigia ir keičia" (p. 32). Joje „vyksta kova už prigimtąjį pasaulį" (p. 31), kuris kūrybos galia arba išsivaduos iš demonų valdžios, arba iš naujo ir jau galutinai bei beviltiškai nusilenks šio pasaulio kunigaikščiui" (p. 31). Todėl Lagovskis „kūrybos kelią, kelią kultūrinių vertybių" laiko „jo ontologijoje

visiškai krikščioniškų keliu" (p. 31) ir net „Viešpaties namus statančia pareiga" (p. 33), kurią vykdant atsiskleidžia „pasaulio turtingumas kaip dieviškumo spindesys ir garbė" (p. 39). Be abejo, Lagovskis neslepia, kad šis kelias yra sunkus bei painus dėl pasaulyje slypinčios nuodėmės. Tačiau jis pabrėžia, kad kova su nuodėme vyksta „ne užsisklendžiant nuo pasaulio jėgų, bet jas perkeičiant" (p. 39). Šis gi perkeitimas prasideda, kaip matėme, jau kultūros kūrimu, perkeliant žmogaus idėją į gamtą bei prigimtį. Nuosekliai tad Lagovskis kultūrinę kūrybą ir laiko *išganymo keliu* ir reikalauja gilaus jos apmąstymo bei nušvietimo iš Bažnyčios pusės. Kūryba, pasak jo, esanti „gilaus kristocentrinio pobūdžio ir todėl turinti būti mūsų pažinta, išsiaiškinta ir Bažnyčios nušviesta" (p. 33; plg. p. 39), nes tai „ontologinė Kristaus kerigma" (p. 33), kuris kūriniją savo jėga laiko, savo krauju atperka ir savo prisikėlimu keičia. Kūrybine savo veikla kultūrininkas tad ir skelbia „prisikėlimo garbę kiekvienam sutvėrimui" (p. 32). Lagovskis ankštai jungia kultūrą su Kristaus kunigyste ir jo viešpatavimu: „Pasaulio keitimas kūryba yra po Kristaus mirties ir prisikėlimo ne kas kita, kaip kunigiškosios ir karališkosios Kristaus tarnybos vykdymas" (p. 32—33).

Girdėti visa tai iš Rytų Bažnyčios teologo lūpų yra iš tikro nuostabu. Atsimenant betgi, kad Rytų Bažnyčia ypatingai pabrėžia Dievo paveikslą žmoguje ir kad ji šio paveikslo tikslovę regi Kristuje [86], yra visiškai nuoseklu žmogiškąją kūrybą kaip žmogaus vaizdo perkėlimą į pasaulį jungti su Kristumi — jo mirtimi bei prisikėlimu — ir tuo pačiu visoje kultūroje regėti kristocentrinį pobūdį, arba jos įsijungimą į Kristaus vykdomą pasaulio pašventimą (kunigystė) bei jo viešpatavimą visoje būtyje (karalystė). Juk jeigu, kaip sakėme, yra tiesa, kad išganymas „atstato ir patvirtina" kūrimą, kaip tai skelbia II Vatikano susirinkimas (I, 24), ir kad visos kultūrinės vertybės „yra pagrįstos Dievu Kūrėju ir įstabiai nuskaidrintos Kristuje" (I, 238), tai krikščionis kultūrininkas, pasiųstas į pasaulį Krikšto bei Sutvirtinimo sakramentais, sava kūryba kaip tik ir vykdo šį atstatymą bei nuskaidrinimą. Rytų Bažnyčios keliamas kultūros kristocentriškumas yra tik išvada iš kultūros dieviškojo pobūdžio apskritai, kurį šiandien pabrėžia ir Vakarų Bažnyčios teologai.

Esminio kultūros sakrališkumo šviesoje aiškėja ir šiandien toks garsus pasidaręs jos *nusakralinimo reikalavimas*. Tai, kaip pastebi J. Pieperis, „nebėra tik objektyvus sparčiai priekin žengiančio visuomeninio vyksmo aprašymas; tai jau programa ir tikslas" [87], vadinasi, sąmoningas siekimas, ne sykį ieškąsis net ir teologinio pagrindo nepastebėdamas, kad tuo įsiveliama į neišbrendamą prieštaravimą. C. J. Geffré, kalbėdamas apie nusakralinimą ir pašventimą, sako, kad „kaip tik tie, kurie džiaugiasi pasaulio nusakralinimu, yra pirmieji, kurie reikalauja, kad pasauliškiai pašvęstų pasaulį" [88]. Pasaulio pašventimas iš tikro yra pasauliškių uždavinys. Tai pabrėžia ir II Vatikano susirinkimas: „Pasauliškiai pačiu savo pašaukimu yra skirti ieškoti Dievo karalystės, rūpindamiesi laikinaisiais dalykais ir juos tvarkydami pagal dieviškąjį planą" (I, 59). Viešpats juos šaukia, kad jie „lyg koks raugas prisidėtų prie pasaulio pašventimo tarsi iš vidaus" (I, 60). Tačiau kaip tai būtų galima, jei pasaulinė veikla pačia savo esme būtų grynai profaninė? Susirinkimas čia aiškiai kalba apie *objektyvų* pasaulio pašventimą, vadinasi, apie Dievo karalystės skleidimą bei įtvirtinimą, o ne tik apie subjektyviai kilnią krikščionies intenciją, kuri ir profaninius jo darbus padaro vertingus Viešpaties akyse. Kiekvienas krikščionis, vis tiek, ką jis darytų — „ar valgote, ar geriate, ar ką kita darote" *(1 Kor 10, 31)*,— turi visa daryti „Dievo garbei" (t. p.), nes *Dievo garbė yra krikščioniškojo buvimo būdas: krikščionis būna garbindamas*, vadinasi, antgamtine intencija pašvęsdamas savo veiksmus. Tik tokiu atveju jie darosi vertingi jo sielai. Antgamtine intencija nepašvęstas veiksmas, net jeigu jis būtų savyje ir švenčiausias, jo veikėjui lieka religiškai bevertis. Kunigas, laikąs šv. Mišias *tik todėl*, kad gauna už tai 5 dolerius, ne tik savęs nepašventčia, bet net nusideda, nes Kristaus auką paverčia uždarbiu. Ir priešingai, net grynai biologinis veiksmas virsta sielos išganymu, jeigu jis susiejamas su antgamtiniu tikslu: „Moteris bus išganyta vaikų gimdymu, jei pasiliks tikėjime, meilėje ir šventume" *(1 Tim 2, 15)*. Kitaip tariant, subjektyviai intencijai objektyvus veiksmo pobūdis yra nesvarbus. Ši intencija pašventčia kiekvieną veiksmą jo autoriui, bet ji nekeičia paties veiksmo savyje. Šv. Mišios lieka aukščiausias religinis veiksmas net ir neverčiausio kunigo laikomos. Gimdymas lieka biologinis veiksmas net ir Mergelės Marijos atveju.

Visai kas kita yra betgi tada, kai kalbama apie *pasaulio* pašventimą, ieškant jame Dievo karalystės ir keičiant jį iš vidaus. Šiam uždaviniui reikia turėti ne tik kilnios intencijos, bet keisti ir pačius daiktus. Tam reikia, kad pasaulio objektai, kylą iš žmogaus rankų, taptų sakraliniais. O tokiais jie galės tapti tik tada, kai savo būties gelmėse jie šio sakrališkumo turės ir kai jis žmogaus veikla bus iškeltas aikštėn bei regimai apreikštas. Skelbiant gi, kad pasaulis yra profaninis pats savyje arba kad net reikia jį nusakralinti ten, kur jis istorijos eigoje yra buvęs padarytas sakralinis, tuo pačiu užsitveriamas kelias į pasaulio pašventimą kaip pasauliškio pasiuntinybę. Ši pasiuntinybė gali virsti pasaulio pašventimu iš vidaus, plečiant jame Dievo karalystę, tik tuo atveju, jei pasaulis iš tikro yra šventas savo būtyje. Todėl klausimas, šiandien taip dažnai keliamas, „ar mes turime dabar plaukti prieš nusakralinimo srovę ir kurtis naujų sakralinių užtvarų, kad jose įsišaknytų modernus žmogaus tikėjimas" [89], yra visiškai klaidingas. Dabartinė nusakralinimo srovė yra tik subjektyvi žmogaus nuotaika, nė kiek nepaliečianti ontologinio būties šventumo: *būtis kaip Viešpaties kūrinys yra sakralinė pati savyje*, ir jokia žmogaus nuotaika jos nusakralinti negali. Šia prasme nėra ir negali būti jokių ypatingų „sakralinių užtvarų", už kurių kiti žmogaus buvimo ruožai būtų profaniniai savyje ir negalėtų ar neturėtų būti susakralinami. Moderniam žmogui reikia ne kurti „sakralinių užtvarų", bet jį įsąmoninti, kad visa esmėje yra šventa ir kad profaniška yra tik nuodėmė, nes tik nuodėmė nutraukia santykį su Dievu ir todėl atsiduria už visuotinio šventumo durų: pro fano (fanum — šventykla) — už šventyklos. Bet tai padaryti šiandien yra nepaprastai sunku, nes ontologinis būties šventumas yra *gelmės* sąvoka, o „būdingiausias dabartinės Vakarų žmogaus padėties bruožas kaip tik ir yra gelmės matmens (Dimension) praradimas", kaip šią padėtį teisingai apibūdina žinomas tiek Amerikoje, tiek Europoje protestantų teologas P. Tillichas [90]. Visas mūsų gyvenimas vyksta, pasak Tillicho, pagal „gulstinį matmenį"; mes neturime nei laiko, nei priemonių įsiskverbti į gelmę, nes tai reikalauja susikaupimo ir tylos (plg. p. 45). Todėl žmogus dabar ir nežino, „kas yra gelmė" (t. p.). O tuo pačiu nežino nė kas yra kūriniškasis būties šventumas: „kūrimas, perkeltas į gulstinio matmens plotmę, virsta pasaka" (p. 46). Nuosekliai tad iš kūrimo kyląs

pasaulio šventumas modernaus žmogaus ne tik nėra pergyvenamas, bet net nesuvokiamas. Šis žmogus visa laiko profaniška ir reikalauja, kad istorinės sakrališkumo apraiškos — bažnyčios, maldos, šventės, papročiai, galop net ir liturgija — būtų suprofanintos, vadinasi, kad niekur nebeliktų gelmės ženklų ir kad visas pasaulis virstų vienaplotmiu. Štai kodėl kultūros nusakralinimą minėtasis Rytų Bažnyčios teologas I. Lagovskis ir vadina „tragišku pilnatvės suardymu" [91], vadinasi, gelmės matmens paneigimu, be kurio pasaulis darosi plokščias, netekdamas savos pilnatvės. Nusakralinti kultūrą reiškia nepastebėti, kad būtis yra daugiau negu tik jos regimybė.

Be abejo, nusakralinimas mūsų laikais ne kartą reiškia ir *kultūros pripažinimą savarankiška*, išlaisvinant ją iš bažnytinės hierarchijos autoriteto, vadinasi, kuriant ją ne pagal šio autoriteto nurodymus, bet pagal jos pačios vidinius dėsnius; teikiant jai ne grynos priemonės pobūdžio, bet keliant aikštėn ir vykdant jos pačios vertę savyje. *Šia prasme* nusakralinimas yra teisėtas ir paties II Vatikano susirinkimo pabrėžiamas (plg. II, 141—142). Taip pat teisėtai galima kalbėti apie gamtos ir istorijos bei kultūros nusakralinimą ta prasme, kad jos po Kristaus nebėra Dievo apsireiškimo vieta: Dievas per jas nebeskelbia savo valios ir nebeduoda įsakymų, kaip Nojui ar Izraeliui [92]. Tačiau šiais atvejais nusakralinimas reiškia arba tik kultūros nubažnytinimą, tiksliau sakant, jos nuklerikalinimą, arba Dievo apsireiškimo sutelkimą viename tik Jėzuje Kristuje bei jo Bažnyčioje, paneigiant gamtai ir kultūrai teisę bei galimybę kalbėti Viešpaties vardu. Visa tai betgi neturi nieko bendro su *vidiniu* pasaulio profaniškumu, kuris yra šiandien skelbiamas sekuliarizacijos teorijos, nebelaikančios pasaulio Dievo kūriniu ir todėl nereginčios kūriniškojo jo šventumo. Reikia tik apgailestauti, kad *šios rūšies* nusakralinimo sąvoką dabar sutinkame ir moderniųjų teologų raštuose [93], kurie gamtos savarankiškumo savo būtinybėje ir kultūros savarankiškumo savo laisvėje nebeskiria nuo būties sakrališkumo ontologiniame savo pagrinde. Profaniškumas yra tikrovinė istorijos jėga. To neigti negalima. Bet jis iškyla tik kaip sakrališkumo *paneigimas* ir todėl reiškiasi kova prieš visa, kas dieviška. Tai svarstysime vėliau, kalbėdami tiek apie kultūrą ir Dievo karalystę, tiek apie pasauliškių veikseną pasaulyje.

d. Kultūra kaip algalios skleidimas

Kultūrinės kūrybos srityje St. Šalkauskis, sekdamas vyskupu A. Fischer-Colbrie, skiria tris pradus: kultūrinį *nusiteikimą*, kultūrinį *veiksmą* ir kultūrinį *padarą* arba, kitaip sakant, subjektyvią, aktyvią ir objektyvią kultūros pusę. „Kultūrinis nusiteikimas,— pasak Šalkauskio,— yra ne kas kita, kaip tasai subjektyvus pagrindas, kuris glūdi kultūros veikėjuje kaip šiojo paslankumas veikti kultūriniu būdu" [94]. Kai šis paslankumas pasirodo aktyviai, turime kultūrinį veiksmą. Kai jis susidėsto kokiu nors regimu bei pastoviu pavidalu, gauname kultūrinį padarą. Kultūriniu veiksmu esti „koks nors objektas apipavidalinamas lytimi, atitinkančia aukštesnę idėją" (p. 53), arba, kaip jau sakėme, žmogiškoji idėja esti paverčiama gamtinio daikto ar net ištisos gamtinės srities forma. Galop kultūrinis padaras yra „objektyvus kultūrinio veiksmo užbaigimas" (t. p.), iš kurio kyla naujas dalykas, vadinamas kultūriniu kūriniu. Šalkauskis pastebi, kad nė vienas šitas kultūrinės kūrybos pradas nesutampa su kultūra kaip tokia: kultūra apima visus šiuos pradus ir visuose juose skleidžia savo esmę. Žmogiškoji kūryba prasideda kultūriniu nusiteikimu, eina per kultūrinį veiksmą ir baigiasi kultūriniu padaru.

Ir vis dėlto kiekvienas iš šių pradų gali turėti lemiančios reikšmės kultūrai suprasti ir jos krypčiai gyvenime apspręsti. Kultūra visados yra *sistema*. Tačiau ji, kaip Šalkauskis teigia, gali būti „arba kultūrinių nusiteikimų sistema, arba kultūrinių veiksmų sistema, arba net kultūrinių išdavų sistema" (p. 54). Tiesa, visi šie dalykai yra glaudžiai susiję vienas su kitu, o „vis dėlto vienai iš šių sistemų kultūros vardas gali labiau tikti negu kitoms" (t. p.). Paties Šalkauskio pažiūra, „kultūros vardas labiausiai tinka kultūrinių nusiteikimų sistemai" (t. p.). Nuosekliai tad „pagrindinis kultūros supratimas ir yra tasai, kuris į kultūros pagrindą deda kultūrinį nusiteikimą ir todėl suteikia kultūros prasmei subjektyvaus pobūdžio... Aktyvi ir objektyvi prasmė yra antrinė, palyginant su pirmine prasme, kokios turi kultūra, suprantama kaip subjektyvių nusiteikimų sistema" (t. p.), būtent todėl, kad tik vidinis žmogaus nusiteikimas kurti apsprendžia tiek patį kūrybinį veiksmą, tiek ir iš šio veiksmo kylančią pastovią išdavą. Koks yra kultūrinis žmogaus nusiteikimas, toks bus ir jo kultūrinis veiksmas ir iš šio veiksmo

kyląs kultūrinis kūrinys. Štai kodėl Šalkauskis savoje kultūros filosofijoje, kaip jis ją yra dėstęs pastaraisiais metais, ir teikia pirmenybę ne aktyviam ar objektyviam, o *subjektyviam* kultūros pradui. Aktyvaus prado arba kultūrinio veiksmo pirmenybė veda į kultūrinį prometėjizmą, apsireiškiantį tokiuose sąjūdžiuose, kaip komunizmas ar fašizmas. Objektyvaus prado arba kultūrinės išdavos pirmenybė veda į kultūrinį miesčioniškumą. Pirmojoje kultūros linkmėje vyrauja noras *kurti*, antrojoje — noras *naudotis*. Tačiau ir viena, ir antra linkmė esti tykomos pavojaus sudužti: pirmoji savo aktyvizme, antroji savo pomėgiuose. Prometėjiškos kančios ir miesčioniško bankroto gali kultūra išvengti tik tada, kai ji atsiremia ne į veiksmą, nepaisantį jokių ribų, ir ne į padarą, virstantį lėbavimu, o į dvasinį nusiteikimą, tramdantį veiksmą ir aprėžiantį padarą. Todėl Šalkauskio teikiamą pirmenybę kultūriniam nusiteikimui mes ir laikome gaire ne tik kultūros filosofijai, bet ir kultūros teologijai, nes jau iš anksto galima numanyti, kad krikščionies kuriama kultūra negali būti prometėjiškasis aktyvizmas nei miesčioniškasis naudojimasis kultūrinėmis gėrybėmis.

Šios Šalkauskio minties akivaizdoje mes dabar ir klausiame: koks nusiteikimas skatina pasauliškį veikti pasaulyje kultūriniu būdu? Kas skatina jį kurti — ne tam, kad pasaulyje biologiškai išsilaikytų ar kad psichologiškai išskleistų savo polinkius, bet kad sava kūryba vykdytų Dievo viešpatavimą kūrinijoje?

Atsakydamas į aukščiau minėtą V. Rozanovo teigimą, esą kultūra Krikščionybėje yra tik „konfitūrai", vadinasi, tik gyvenimo pasmaginimas, bet ne pats gyvenimas, N. Berdiajevas, kaip minėta, išleido knygą, pavadintą „Kūrybos prasmė", duodamas jai būdingą antrinę antraštę: „Bandymas pateisinti žmogų". Ką ši antraštė reiškia, paaiškina Berdiajevas savo knygos įvade: „Yra prirašyta daug Dievo pateisinimų, arba teodicėjų; ateina laikas parašyti ir žmogaus pateisinimą, arba antropodicėją... Mano knyga ir yra tokios antropodicėjos bandymas, pagrįstas kūryba" [95]. Šios lygiagretės prasmė bus mums aiški tik tada, kai prisiminsime, kad *teodicėja yra Dievo pateisinimas pasaulio akivaizdoje*. Pasaulis juk yra ne tik gražus, darnus ir tikslingas, bet ir bjaurus, maištingas, pakrikęs ir beprasmis. Koks tad yra Dievo santykis su šiuo dialektiniu padaru? Atsakymų į šį klausimą filosofijoje yra buvę labai daug ir labai įvairių. Bet jie čia

mums mažai terūpi. Mums čia rūpi tik parodyti, kad Berdiajevas sava knyga kelia tą patį klausimą *žmogaus* atžvilgiu, kokį Leibnizas — teodicėjos grindėjas — yra kėlęs *Dievo* atžvilgiu, būtent: kaip pateisinti žmogų pasaulio akivaizdoje? Koks jo santykis su minėta pasaulio dialektika?

Ir štai Berdiajevas atsako, kad *žmogaus santykis su pasauliu yra kūryba.* Kitaip tariant, žmogus pateisina savo buvimą tuo, kad kuria, vadinasi, kad pasaulį keičia. Kūryba yra antropodicėja, kaip išganymas yra teodicėja. Kaip Dievas, vesdamas pasaulį išganymo keliu ligi pat jo perkeitimo į „naują dangų ir naują žemę" *(Apr 21, 1),* pateisina save blogio akivaizdoje, taip ir žmogus, sava kūryba keldamas aikštėn nuodėmės nepaliestą būties tiesą, gėrį ir grožį, pateisina save to paties blogio akivaizdoje. Žmogaus ir Dievo tikslas pasaulio atžvilgiu yra tas pats: nugalėti jame esantį blogį bet kokiu jo pavidalu. Skiriasi tik keliai ir vaisiai. Tai, ką Dievas galutinai *įvykdo,* darydamas „visa nauja" *(Apr 21, 5),* žmogus į tai *nurodo,* tačiau irgi tuo, kad daro visa nauja, nes iš žmogaus kūrybinio veiksmo kilę padarai, palyginus juos su gamtos daiktais, yra visiškai nauji. Todėl Berdiajevo tiesiama lygiagretė tarp teodicėjos ir antropodicėjos turi gilią prasmę. Pasaulyje esąs blogis yra iššūkis tiek Dievui, tiek žmogui, būtent iššūkis keisti žemę ligi pat esminio jos atnaujinimo, kad būtų pergalėta net ir didžiausioji bei paskutinioji priešininkė — mirtis (plg. *1 Kor 15, 26).* Šia prasme kultūrinė žmogaus kūryba, kaip netrukus matysime, yra aiškaus eschatologinio pobūdžio. Šia prasme ir kultūrinis pasauliškio nusiteikimas darosi savotiškas, nes jis susiklosto įtampoje tarp vidinio būties šventumo ir viršinio tos pačios būties nuodėmingumo. Kultūrinė kūryba savo esme yra, kaip sakėme, ano vidinio šventumo skleidimas. Tačiau pats šis skleidimas vyksta nebe palaimintame, bet puolusiame pasaulyje. Kultūrine savo veikla pasauliškis turi ne tik kelti aikštėn būties tiesą, gėrį ir grožį, bet kartu ir kovoti su nuodėmės apraiškomis, temdančiomis šią tiesą, šį gėrį ir šį grožį; kovoti ne tik šalia savęs objektyviame pasaulyje, bet ir pats savyje ir savoje kultūrinėje veikloje. Visa tai padaro, kad ir kultūrinis nusiteikimas niekad nėra ir negali būti tik grynas noras *pašvęsti,* bet kartu jis turi būti ir noras bei ryžtas *atsakyti* už savo ir pasaulio nuodėmes. Dar daugiau: *noras pašvęsti gali būti egzistenciškai tikras*

tik tada, kai atsiremia į norą atsakyti. Kitaip noras kurti ir tuo pasaulį pašvęsti virsta išmone ar svajone. Atsakingumas už pasaulį sudaro kultūrinio nusiteikimo būdingą ir net esminę žymę pasauliškio veikloje.

Šitaip susiklosčiusį kultūrinį nusiteikimą aukščiau cituotasis Rytų Bažnyčios teologas I. Lagovskis vadina *atgaila* (pokajanije) [96]. Tai reiškia: *atgaila yra subjektyvus kultūros pagrindas,* kuris lydi pasauliškio kultūrinę veiklą pasaulyje, persunkdamas jo kultūrinius veiksmus ir pažymėdamas šio veiksmo išdavas arba objektyvinius padarus. Kristaus žodžiai, pasakyti jo pasiuntinybės pradžioje —„darykite atgailą" *(Mt 4, 17; Mk 1, 15),*— virsta gaire tolimesniam kultūros sakrališkumo nagrinėjimui. Juk jeigu kultūrinis nusiteikimas, kaip Šalkauskis teigia, labiausiai atitinka kultūros esmę ir jeigu atgaila yra būtinas šio nusiteikimo pradas, tai savaime aišku, kad ir visa kultūrinė pasauliškio kūryba, kylanti iš jo veiklos pasaulyje, yra ne kas kita, kaip atgailos skleidimas: *kelias pasauliui pašvęsti yra atgailos kelias.*

Iš sykio nustembame išgirdę, kad kultūrinis pasauliškio nusiteikimas yra grindžiamas atgaila, nes esame įpratę suprasti atgailą kaip *susilaikymą.* Kaip tad susilaikymas galėtų virsti paskata kurti? Argi ne atgailos dėlei pirmieji vienuoliai paliko helenistinį kultūros pasaulį ir pasitraukė į dykumas? Atrodo, kad atgaila ir kūryba išskiriančios viena kitą. Pasvarsčius betgi giliau atgailos esmę, atsiskleidžia kaip tik tai, kuo pasauliškio kultūrinė veikla iš tikro yra būdinga. Juk atgailą galima suvokti tik ryšium su nuodėme: atgaila yra pastanga nusikratyti nuodėmės pasėkomis; ji yra šių pasėkų, tarsi kokios skolos, padengimas. Nes nuodėmė niekad nėra tik grynas nusikaltimas Dievui, bet visados sykiu ir *žala* kūrinijai. Todėl ir jos panaikinimas turi du pradu: atleidimą iš Dievo pusės (kaltė) ir padengimą iš nusidėjėlio pusės (žala). Šį nuodėme padarytos žalos padengimą ir vadiname atgaila. Nuosekliai tad atgaila visados esti nuodėmės apsprendžiama — ne tik tai, *kad* ji turi būti, bet ir tai, *kokia* ji turi būti. Kitaip sakant, *nuodėmės pobūdis apsprendžia ir atgailos pobūdį.* Sakysime, vagystės negalima padengti malda, bet reikia grąžinti pavogtą daiktą arba atsilyginti nukentėjusiajam; šmeižto negalima padengti auka senelių ar našlaičių namams, bet reikia jį atšaukti akivaizdoje tų, kurie yra jį girdėję, ir t. t. Mūsų išpažintys dažnai kaip tik todėl esti nevaisingos ir net nevertingos, kad mes vie-

našališkai kreipiamės į Dievą, tarsi jam vienam būtume nusikaltę, per maža paisydami žmogaus, kurį savo nuodėme taip pat esame įžeidę ir kuriam turime taip pat atsilyginti — moraliai, dvasiškai ar gal net ir medžiagiškai. Mes paprastai žinome, kad gailestis ir atgaila yra du esminiai išpažinties pradai ir kad, vieno kurio stingant, mūsų nuodėmės nėra panaikinamos. Tačiau mes dažnai neįsisąmoniname, kad gailestis krypsta daugiau į Dievą, o atgaila daugiau į kūriniją ir kad šiuodu dalyku vienas kito atstoti negali. Jau šv. Paulius rašė romėnams, kad kūrinija kaip tik dėl nuodėmės „vaitoja ir kenčia skausmus" *(Rom 8, 22)*. Kaip tad galėtų būti atleista mūsų nuodėmė, jei ji yra virtusi to ar kito padaro skausmu, kurio mes sava atgaila nepašaliname? Atgaila yra nuodėme padarytos žalos kūrinijai padengimas ir tuo būdu nuodėmės pasėkų naikinimas. Todėl ji anaiptol neišsisemia vidiniu gailesčiu, susigraužimu ar pažadu nebenusidėti, bet skatina mus *veikti* einant į pasaulį ir ten padengiant tai, kur ir kiek esame padarę žalos. Atgaila anaiptol nėra susilaikymas, bet *veiklumas kūrinijos atžvilgiu ir kūrinijos labui*.

Šitaip suprantant atgailos esmę, tuoj pat paaiški jos ryšys su kultūrine kūryba. I. Lagovskis apibrėžia nuodėmę kaip „buvimo neteisybę — nepravda bytija" [97]. Tai reiškia: neįstengdama paliesti būties jos *esmėje*, nuodėmė betgi paliečia būtį jos *buvime*. Ji padaro, kad šis buvimas virsta neteisingu bendriausia prasme, vadinasi, iškreiptu tiesos, gėrio ir grožio atžvilgiu. „Nuodėmė visados yra chaotiška,— sako Lagovskis.— Ji suardo tvarką, ji yra a-kosminė" (t. p.). Juk jeigu pasaulį vadiname „kosmos", t. y. *papuošalu*, kuriame viešpatauja darna ir grožis, tai nuodėmės a-kosmiškumas reiškia, kad ji kaip tik neigia darną bei grožį, paversdama pasaulį chaosu. Tai ir yra ana žala kūrinijai, kuri dėl jos kaip nuodėmės pasėkos vaitoja ir kenčia skausmus „iki šiolei" *(Rom 8, 22)*. Jeigu tačiau nuodėmė yra buvimo neteisybė, tai atgaila bus šios neteisybės padengimas, slepiąs savyje, pasak Lagovskio, du momentu: „neteisybės sąmonę" ir „teisybės atstatymą" (t. p.), arba nusiteikimą ir veiksmą. Pasaulyje veikiąs žmogus turįs visų pirma įsisąmoninti, kad nuodėmė yra pasauliui padariusi neteisybės arba žalos visose jo buvimo srityse; kad visokios blogio apraiškos yra ne iš Dievo Kūrėjo, bet iš nuodėmės; kad jos nėra normalus pasaulio buvimas, bet iškrypos. Ši „neteisybės sąmonė"

yra didžiai sukrečianti, nes ji atskleidžia, kad gyvename nenormaliame pasaulyje ir todėl neprivalome užmerkti akių prieš nenormalybes. Tačiau vienos šios sąmonės atgailai nepakanka. Suvokti, kad pasauliui yra padaryta žalos, reiškia apsispręsti veikti, kad ši žala būtų atitiesta. Jeigu nuodėmė yra buvimo neteisybė, tai atgaila yra ne tik šios neteisybės neigimas sava sąmone, bet ir jos atstatymas savu veikimu. Štai kodėl Lagovskis ir kalba apie „veiklią atgailą" [98], kuri vienintelė sugebanti pergalėti a-kosminį, vadinasi, chaotišką, nuodėmės pobūdį. Nuodėmė yra a-kosminė, vadinasi, viską jaukianti ir trypianti. Tuo tarpu atgaila kaip veiksmas yra kosminė, vadinasi, atstatanti darną bei grožį, teisybę bei sandorą ir jas palaikanti. Atgaila vėl paverčia pasaulį kosmu, t. y. papuošalu, kuriame viešpatauja teisingumo, tiesos, sugyvenimo ir meilės dėsniai. Bendriausia tad prasme *atgaila* yra *buvimo teisybės atstatymas.*

Kokia tačiau veikla žmogus gali mėginti atstatyti buvimo teisybę? Ne kuria kita, kaip tik *kultūrine,* nes kultūra yra vienintelė, kuri teikia pasauliui naujų pavidalų, įkūnydama juose žmogiškąsias idėjas ir pagal jas keisdama pasaulio daiktus bei sritis — tiek šalia žmogaus (gamta), tiek pačiame žmoguje (prigimtis). Iš kultūros kilęs pasaulis yra, kaip jau sakėme, sužmogintas pasaulis, tačiau sužmogintas, teologiškai žiūrint, ne pagal žmogaus regimybę, bet pagal Dievo paveikslą žmoguje, vadinasi, ne pagal biologinį ar psichologinį reikalą, bet pagal amžinąjį Viešpaties planą. Betgi Dievo plano vykdymas yra ne kas kita, kaip buvimo teisybės vykdymas. Kurdamas kultūrą, žmogus stengiasi taisyti tai, ką nuodėmė yra sugadinusi. Atpirkimo istorijos tarpsnyje, vadinasi, istorijoje po puolimo, visa kultūra atrodo kaip milžiniškas žmonijos žygis padengti aną visuotinę žalą, kurią nuodėmė yra padariusi kūrinijai. Tuo būdu kultūrinė kūryba ir atgaila ne tik viena kitos neneigia, kaip tai buvo dažnai manyta, bet pasirodo esančios esmėje tolygios. Dar daugiau: atgaila kaip aktyvus buvimo teisybės atstatymas yra galima vykdyti tik kultūrine veikla. Maldos čia nepakanka, nes malda yra, iš vienos pusės, kreipimasis į Viešpatį, o ne į kūriniją, iš kitos — ji yra vidinis aktas, iš kurio nekyla jokių objektyvių pasėkų. Malda gali aštrinti subjektyvų atgailos pradą, arba aną „neteisybės sąmonę", bet ji negali atstoti aktyvaus atgailos prado, arba „teisybės atstatymo", nes šis reiškiasi jau pastoviais pavidalais, arba

kultūriniais kūriniais. Tai reiškia, kad kultūra tiek susijungia su atgaila, jog virsta šiosios objektyviu pradu. Be atgailos sąmonės kultūra eina prometėjišku keliu ir galop sudūžta, užuot sukūrusi pasaulį kaip papuošalą. Be kultūros atgaila pasilieka tik „neteisybės sąmonė", nepajėgianti virsti „teisybės atstatymu" ir tuo būdu negalinti padengti kūrinijai padarytos žalos. Tik tada, kai atgaila susijungia su kultūra, vadinasi, kai kultūra virsta atgailos vykdymu, o atgaila kultūros vadovavimu,— tik tada kuriasi pasaulis kaip kosmas, vadinasi, kaip teisingas, darnus, tikslingas padaras. Tada jis yra jau *dievažmogiškasis padaras*, kuriame spindi anas iš Dievo rankų išėjęs ir žmogaus rankomis išryškintas pirmykštis būties šventumas.

Štai kodėl pasauliškio kultūrinę veiklą pasaulyje mes ir vadiname atgailos skleidimu. Kiekvienas jo darbas — filosofinis, mokslinis, meninis, pedagoginis, visuomeninis, techninis — yra ne kas kita, kaip *atgailos darbas*, nes kiekviename jame esti daugiau ar mažiau atstatoma buvimo teisybė; kiekvienu juo yra padengiama didesnė ar mažesnė kūrinijos žala. Skelbdama atgailos būtinybę, Krikščionybė tad tuo pačiu skelbia ir kultūrinės kūrybos būtinybę. Būdama vienas iš pagrindinių krikščioniškojo buvimo dėsnių, atgaila savaime mus veda į kūrybą pasaulyje. Kultūra Krikščionybėje virsta ne „konfitūrais", kaip tai norėjo Rozanovas, bet *atgailos regimybe*, vadinasi, paties krikščioniškojo gyvenimo regimybe, nes be atgailos krikščioniškasis gyvenimas yra neįmanomas, o tuo pačiu jis yra neįmanomas ir be kultūros.

3. KULTŪRINĖ TARNYBA DIEVO KARALYSTĖJE

Ligšioliniais svarstymais mėginome atskleisti vidinį kultūros sakrališkumą ir tuo parodyti, kad pasauliškio veikla pasaulyje taip pat yra sakralinė tarnyba, savaime įsijungianti į Bažnyčios pasiuntinybę — ne tik subjektyvia antgamtine intencija, bet ir pačios šios veiklos šventumu. *Kultūrinė kūryba yra būdas amžinajam Dievo planui vykdyti.* Visus šiuos mūsų svarstymus valdė tačiau savotiška dialektika: mes teigėme, kad kultūra neįstengia pašalinti iš pasaulio blogio ir todėl negali pergalėti nuodėmės, sykiu betgi kad ji yra atgailos vykdymas arba nuodėme padarytos kūrinijai žalos padengimas; visur pabrėžėme,

kad kultūra nesukuria Dievo karalystės, sykiu tačiau kad ji yra dirvos ruošėja ir todėl svarbi šiai karalystei, kaip tai moko ir II Vatikano susirinkimas (plg. I, 206—208).

Nūnai tenka mums kiek stabtelėti prie šios dialektikos ir pasklaidyti jos narius, kad neatrodytų, esą jie prieštarauja vienas kitam ir todėl yra tikrovėje iš viso negalimi. Kitaip sakant, mums reikia kiek konkrečiau apmąstyti santykį tarp kultūrinės pasauliškio tarnybos ir Dievo karalystės, statomos žemėje Bažnyčios pastangomis, bet užbaigsimos tik antruoju Kristaus atėjimu. Juk jeigu II Vatikano susirinkimas skelbia, kad pasauliškiai „pačiu savo pašaukimu yra skirti ieškoti Dievo karalystės, *rūpindamiesi* laikinaisiais dalykais" (I, 59), tai savaime mes ir klausiame: kokį gi vaidmenį šis rūpestis arba kultūrinė kūryba vaidina, Dievo karalystės ieškant, ją žemėje statant ir galutinio jos įvykdymo laukiant? Susirinkimas teigia, kad „*naujos* žemės laukimas turi ne silpninti, o kaip tik pažadinti rūpinimąsi darbuotis *šioje* žemėje" (I, 207). Betgi kodėl? Kodėl reikia rūpintis šia senąja žeme, aiškiai tikint, kad ji praeis (plg. *Apr 21, 1*) ir kad jos „elementai ugnies karštyje sutirps" *(2 Pt 3, 12)*? Trumpai tariant, mums reikia pasklaidyti klausimą, kaip santykiauja Dievo karalystės amžinumas su kultūrinės mūsų veiklos praeinamumu. J. Davidas, nagrinėdamas darbo ir technikos teologiją, teisingai pastebi, kad „žmogiškosios kūrybos pasaulyje slypi sudėtinga jos reikšmė išganymo istorijai" [99]. Užtat dabar ir norėtume išlukštenti atskiras šios sudėtingos reikšmės dalis.

a. Grindžiamasis kultūros vaidmuo

Pirmas dalykas, kuris mums čia rūpi, yra prigimtasis ir net kasdieninis ryšys tarp kultūros ir religijos apskritai. Kad tokio ryšio esama, matyti jau iš to, jog tas pats žmogus ir tuo pačiu metu yra ir kultūringas, ir religingas. Jeigu religija ir kultūra yra nešamos to paties žmogiškojo subjekto, tai jau iš anksto galima spėti, kad juodvi nėra atskirtos kažkokia siena, bet susijungia viena su kita; kad gamtos bei prigimties keitimas ir Dievo garbinimas vyksta ne šalia vienas kito, bet įeina į vienas kitą, perskverbia vienas kitą, sudarydami *vieną* žmogiškąją tikrovę. Kokiu tačiau būdu ši vienybė tarp kultūros ir religijos susikuria?

Atidžiau žvelgdami į religijos apraiškas — jos skelbiamas tiesas, jos kulto apeigas, jos organizaciją,— tučtuojau pastebime, kad jos visos yra įsivilkusios į *kultūrinį*, vadinasi, žmogaus sukurtą pavidalą. Religinės tiesos yra išreiškiamos daugiau ar mažiau filosofinėmis sąvokomis, vadinasi, kultūrinėmis lytimis *pažinimo* srityje; religinės apeigos yra apipavidalintos simboliškai meninėmis formomis, vadinasi, kultūrinėmis lytimis *estetinėje* srityje; religinė organizacija yra atremta į vienokią ar kitokią teisinę bei socialinę sąrangą, vadinasi, į kultūrinę formą *visuomenės* srityje. Gali religinės tiesos, apeigos ir organizacija turėti savyje tikrai dieviškąjį pradą, kaip tai yra Krikščionybėje; vis dėlto šis dieviškasis pradas darosi mums prieinamas — suvokiamas, pergyvenamas, įpareigojantis — tik tada, kai įsikūnija žmogiškajame prade; kitaip sakant, kai dieviškasis turinys esti išreiškiamas žmogiškąja forma. Nes *savų išraiškos formų religija neturi.* Santykyje su Dievu žmogus niekad negali pakilti į *Dievo* plotmę ir prisiimti dieviškojo buvimo formų. Priešingai, šiame santykyje Dievas visados nusileidžia į *žmogaus* plotmę ir prisiima žmogiškojo buvimo lyčių. Tai, ką šv. Paulius sako apie Kristų, kad jis, „esme būdamas Dievas", prisiėmė „tarno pavidalą" ir pasidarė „panašus į žmones" *(Fil 2, 6—7)*, tinka visam žmogaus ir Dievo santykių plotui: *visame šiame plote Dievas prisiima žmogiškąjį pavidalą.* „Ne mes judėjome Dievo linkui,— sako Rytų Bažnyčios teologas N. Kabasilas (miręs 1363 m.),— ir kilome į jį, bet jis pats nusileido žemyn ir atėjo pas mus. Mes neieškojome; *mes buvome ieškomi*" [100]. Būti „kaip žmogus" *(Fil 2, 7)* ir gyventi „tarp mūsų" *(Jn 1, 14)* yra Dievo būsena religiniame santykyje. Kaip tik todėl visos religinės apraiškos, nepaisant jų esmės dieviškumo, „viršine išvaizda" *(Fil 2, 7)* yra kultūrinės.

Žmonijai *apsireikšdamas*, Dievas prabyla žmonių kalba, būtent taip, kaip to meto žmogus mąsto bei supranta. Visas Šventraštis yra didžiulis liudijimas, kaip dieviškoji kalba yra apsisiautusi žmogiškuoju apvalkalu — netobulu, nes susijusiu su laiku ir erdve istorijos bei kultūros prasme. Norint giliau Šventraštį suprasti, nepakanka skaityti tik jo tekstą, bet reikia suvokti ir ano meto žmonių išraiškos būdą: posakius, vaizdus, prasmenis, palyginimus; reikia pažinti aplinkybes, kuriose ta ar kita knyga yra atsiradusi; reikia ištirti santykius, buvusius tarp rašančiojo autoriaus ir tų, kuriems jo raštas buvęs skiriamas.

Gilesnis Šventraščio supratimas atsiremia į pažinimą visos tos kultūros, kurios rėmuose jis yra kilęs. Štai kodėl naujoji egzegezė šiandien nepaprastai uoliai ir tiria anuos rėmus: ji sklaido žmogiškąjį Šventraščio pradą, nušviesdama tuo būdu ir dieviškąjį jo pradą. Sakysime, mes niekad tinkamai nesuprastume šv. Pauliaus raginimo apsivilkti „Viešpačiu Jėzumi Kristumi" *(Rom 13, 14)*, jeigu nežinotume, kad stabmeldžiai — graikai ir romėnai — savų švenčių metu apsivilkdavo to ar kito žvėries kailiu arba užsidėdavo jo kaukę tikėdamiesi, esą šio gyvūno jėga perskverbs ir jų būtybę. Šv. Paulius atsiremia į šį paprotį ir skelbia, kad po Kristaus reikia apsivilkti ne gamtinių padarų išvaizdomis, bet Viešpačiu Jėzumi, vadinasi, kad tik iš jo ateina mus keičianti jėga, padaranti mus nauju kūriniu (plg. *Gal 6, 15)*. Šv. Pauliaus skelbiama išganymo Kristuje tiesa peržengia, be abejo, romėnų tikėjimą į gamtos gyvūnų jėgą. Tačiau ši tiesa yra įvilkta į romėniškąjį kultūrinį įvaizdį. Išgliaudžius šio įvaizdžio anuometinę reikšmę, pasidaro mums aiškesnė ir šv. Pauliaus skelbimo prasmė. Taip yra ir su daugybe kitų viso Šventraščio — tiek Senojo, tiek Naujojo Testamento — skelbiamų tiesų, pradedant pirmykštės žmogaus būklės kaip sodo vaizdu (plg. *Pr 2, 7—17*) ir baigiant perkeistosios būklės kaip miesto vaizdu (plg. *Apr 21, 15—27*).

Tai tinka ir *kultui,* kuris žinomas kiekvienoje religijoje ir kuris Krikščionybėje pasiekia aukščiausio laipsnio, tačiau taip pat tik kultūros priemonėmis. Kad žmogus galėtų garbinti Viešpatį ne tik savo sielos gelmėse, bet ir regimu būdu, jis turi turėti jau gerokai išsivysčiusius poezijos, muzikos, audimo, siuvimo, statybos, drožybos ar kalybos menus. O kokios pažangos reikalauja matematikos, fizikos, geometrijos mokslai, būtini šventykloms statyti! Be abejo, Dievo garbinimo regimybė įtaigoja savo ruožtu estetinę kultūros sritį, skatindama jos pažangą. Tačiau ši sritis jau turi *būti,* kad galėtų būti pritaikoma bei įtaigojama. Krikščioniškajame kulte tai yra aišku labai įspūdingai. Jis yra kilęs, kaip žinome, iš Kristaus žodžių, pasakytų apaštalams Paskutinės Vakarienės metu: „Tai darykite mano atminimui" *(Lk 22, 19)*. Ir jie tai darė iš pat pradžios, kai tik gavo Šventąją Dvasią (plg. *Apd 2, 42—46*). Jie tai darė „tai vienuose, tai kituose namuose" *(Apd 2, 46)*, vadinasi, ne šventyklose, nes jų tada krikščionys dar neturėjo. Bet ar tai reiškia, kad krikščionių kultas pradžioje nebuvo atremtas į kul-

tūrą? Juk namai yra ne gamtos padaras, bet kultūrinis kūrinys. Todėl erdvė, kurioje būdavo švenčiama Eucharistija, buvo anaiptol ne gamtinė, bet kultūrinė. Dar daugiau: pagrindiniai krikščioniškojo kulto objektai — duona ir vynas — taip pat yra kultūriniai padarai, būtent *ūkio kultūros išdavos*, be kurių Bažnyčios kultas būtų iš viso neįmanomas. Galop žodžiai, kuriuos kunigui tariant duona ir vynas virsta Kristaus Kūnu ir Krauju, yra irgi ne „dieviškieji dariniai", ne kokie nors gamtiniai garsai, bet aramėjų kalbinės kultūros kūriniai. Krikščioniškojo kulto esmė rymo tad ant tam tikrų kultūros išdavų ir be jų būtų negalima, nekalbant jau apie šios esmės vėlesnį apsupimą įvairių stilių šventyklomis, muzika, giesmėmis, drabužiais ir mostais bei judesiais.

Religinė *organizacija* taip lygiai priklauso nuo kultūros, kaip apreiškimas ir kultas. Tiesa, Krikščionybėje bažnytinės organizacijos linkmę nubrėžė pats Kristus, įsteigdamas hierarchiją. Tačiau kaip ši hierarchija laiko eigoje turėjo susiklostyti pati savyje, kokius santykius ji turėjo išvystyti su tikinčiaisiais, kaip turėjo išaugti visa bažnytinė administracija tiek mokymo, tiek dorovės srityje,— visa tai priklausė nuo teisinės ir socialinės kultūros. Kintant šiai kultūrai, kito, kaip žinome, ir bažnytinės organizacijos regimybė. Plintant Bažnyčiai pasaulyje, išaugo įvairių šios organizacijos pavidalų, kartais net priešiškų vienas kitam, nors visi sutinka, kad Bažnyčia kaip Dievo Tauta ar Kristaus Kūnas suskilti negali. Net ir didžiausių schizmų metu Bažnyčia esmėje lieka viena ir vieninga. Tačiau skyla viršinė Bažnyčios sąranga; skyla ne tik dėl silpnos ar blogos žmogaus valios, bet ir dėl teisinės tos ar kitos tautos, to ar kito istorinio tarpsnio sąmonės. Savo išsivystyme tapdama „žmonijos istorijos dalimi" (I, 27), Bažnyčia, kaip moko II Vatikano susirinkimas, „keliauja kartu su žmonija ir dalinasi su pasauliu ta pačia žemiškąja dalia" (I, 209). Kaip tad ji galėtų būti nesusijusi su žmonijos teisine bei socialine kultūra? Tiesa, Susirinkimas pabrėžia, kad savo prigimtimi Bažnyčia „nėra surišta su kuria nors viena kultūros forma arba politine, ūkine bei visuomenine sistema" (I, 212). Tačiau tai nereiškia, kad ji nėra susijusi su jokia forma ar sistema. Priešingai, Bažnyčios visuotinumas arba jos katalikiškumas veda ją į *visas* formas bei sistemas. „Ji puoselėja ir priima, kas tik yra gera tautų politiniuose laimėjimuose ir papročiuose, o priimdama juos nuskaidrina, sustiprina ir pakelia...

Šio katalikiškumo dėka kiekviena dalis praturtina kita ir visą Bažnyčią savo turimomis dovanomis" (I, 32).

Visos tad religijos apraiškos rymo, kaip matome, ar atitinkamų kultūros sričių kaip ant medžiaginio savo pa grindo. Visos jos yra apipavidalintos žmogiškosios kūry bos lytimis. Visos jos yra tapusios dieviškojo religijo turinio regimybe: *Dievas gyvena tarp mūsų kultūrini būdu.* Kultūra yra grindžiamasis įnašas religijai kaip die važmogiškajam santykiui.

Kadangi čia mes sklaidome kultūrą ne tiek moksliška ar filosofiškai, kiek teologiškai, todėl reikalinga yra pa siklausti ir Šventraštį, ar jis galėtų patvirtinti mūsų min tį, esą žmogus sava kultūra teikia įnašą Dievo gyvenimu tarp mūsų. Kad tokį įnašą jis Dievui teikia sava prigim timi, tai patvirtina mums krikščioniškoji Logos įsikūnijim tiesa: Kristus galėjo būti Dievo regimybė ir sakyti api save: „kas mane mato, mato ir Tėvą" *(Jn 14, 9),* tik todė kad prisiėmė žmogiškąją prigimtį visu šiosios turiniu. Be kaip yra su kultūra ir jos kūriniais?

Gražų nurodymą, kad kultūra iš tikro virsta žmogau įnašu Viešpačiui gyventi tarp mūsų, randame Senajam Testamente, būtent toje vietoje, kur Dievas, išvedęs iz raelitus iš Egipto, pareiškia norą pojustiniu būdu aps gyventi šios tautos viduje. Viešpaties gyvenvietė turėj būti šventykla. Todėl jis ir kalbėjo Mozei: „Jie (izrael tai.— *Mc.*) privalo padaryti man šventyklą, kad galėčia gyventi tarp jų" *(Iš 25, 8).* Kaip vadovaujančioji, tačia neregima galybė Dievas gyveno su išrinktąja savo taut jau nuo Abraomo laikų (plg. *Pr 15, 1—20).* Bet štai daba jis nori su ja gyventi *regimu būdu;* jis nori, kad izraelitė žinotų ir jaustų, kur jis tarp jų yra. Mūsų klausimui yr ypač reikšminga, kad pats Viešpats šios savo regimybė nesusikuria, kaip tai buvo padaręs Abraomo atveju trij vyrų (plg. *Pr 16, 2*) ar Mozės atveju degančio, bet nesu degančio krūmo pavidalu (plg. *Iš 3, 2—4*). Jis nori, ka jam regimybę arba jo gyvenvietę sukurtų *žmogus:* Moz turįs surinkti izraelitų įnašus ir iš jų padaryti Dievu šventyklą. Šventykla bus tai, kas izraelitams kalbės, ka Dievas yra tarp jų. Kas tad turėjo būti anie įnašai *kaj medžiaga* šventyklai statyti? Gamtos padarai? Anaiptol „Štai tie įnašai, kuriuos jūs turite teikti,— kalbėjo Die vas Mozei:— auksas, sidabras, varis, purpuras, mėlynas i raudonas audeklas, drobės, ožkų vilna, rauginti avin kailiai, akacijos medis, alyva žibintui, kvepalai tepamajar

aliejui ir smilkytuvai, oniksas ir kiti brangakmeniai apsiausto ir kišenių apvadams" *(Iš 25, 3—7)*. Nė vienas iš šių įnašų nėra *grynas* gamtinis daiktas, net nė auksas, sidabras ir varis, nes izraelitai juos turėjo ne iš žemės iškastų gabalų, bet puošmenų ir indų pavidalu, kuriuos buvo pasiėmę, vykdami iš Egipto (plg. *Iš 11, 2; 12, 35*). Visi šie įnašai yra kultūriniai dalykai, nes perdirbti žmogaus veikla. Viešpaties gyvenvietė Izraelyje turėjo būti padaryta iš kultūrinių objektų: tai jie turėjo būti *medžiaga* šventyklai įrengti.

Pati šventykla, nors ir palapinės pavidalo, buvo sukurta *kaip meno kūrinys:* išklota kilimais, kuriuose buvo įausti cherubinų paveikslai; sustiprinta lentomis iš akacijos medžio, pritvirtintomis sidabro sagomis ir aptrauktomis aukso skarda su aukso žiedais; uždengta drobėmis, nuaustomis iš lininių siūlų, susuktų su mėlynų, raudonų ir purpurinių spalvų gijomis (plg. *Iš 26, 1—37*). Sandoros skrynia, stovėjusi šioje palapinėje, turėjo būti papuošta auksiniais cherubinais ir apmušta aukso skarda; ji turėjo stovėti ant stalo, taip pat padengto auksu ir apvesto aukso vainiku; žibintas turėjo būti „puikaus darbo" *(Iš 25, 31)*, išpuoštas gėlių taurelėmis, pumpurais ir žiedais, išskaptuotais aukse; aukai reikalingi indai irgi turėjo būti „iš gryno aukso" *(26, 29)*. Šioje šventykloje tarnaujančiųjų kunigų drabužiai turėjo būti ypatingai pagaminti: auksas, spalvoti audiniai, brangakmeniai tarnavo jiems kaip medžiaga (plg. *Iš 28, 4—28*). Visus šiuos Dievo gyvenvietės darbus turėjo atlikti menininkai: Beseleelis ir jo padėjėjas Ooliabas su daugybe kitų, kuriems Viešpats pažada teikti „išminties ir įkvėpimo", kad galėtų „apmesti planus ir juos įvykdyti aukse, sidabre ir varyje", kad „išgražintų akmenis ir išpjaustytų medį" *(Iš 31, 2—5)*. Kokio tai didžiulio *žmogiškojo* stropumo, gabumo ir ištesėjimo buvo reikalinga, kad Viešpats galėtų gyventi tarp izraelitų!

Šis Šventraščio pasakojimas atskleidžia mums tris dalykus. Pirma, religijos Dievas, sueidamas į pastovų santykį su žmogumi, neatsineša savos regimybės, bet palieka ją sukurti žmogui. Antra, žmogus kuria šią Viešpaties regimybę iš kultūrinių savo įnašų kaip medžiagos. Trečia, Dievas laimina šią jo veiklą, siųsdamas savo Dvasią (plg. *Iš 31, 3)* tiems, kurie dalyvauja jo regimybės kūrime. Teologiškai tad svarstant kultūrą kaip grindžiamąjį religijos pradą, Šventraštis teikia mums aiškių nurodymų, kad

Dievo gyvenimas tarp žmonių reiškiasi kultūriniais pavidalais, arba, kitaip sakant, kad kultūra yra žmogiškasis įnašas šiam Viešpaties gyvenimui; įnašas, ne Dievo apreikštas, ne jo sukurtas, bet tik jo priimtas ir palaimintas. Ir tik šituo žmogaus įnašu religija virsta dievažmogiškąja tikrove. Religija yra neįmanoma be kultūros, nes be kultūros yra neįmanomas žmogus. Kaip nėra gamta-žmogių griežta prasme, vadinasi, žmonių be kultūros [101], taip lygiai nėra nė religijos, nesireiškiančios kultūriniais pavidalais.

Grindžiamasis kultūros vaidmuo religijos atžvilgiu įsijungia į bendrą gamtinės ir antgamtinės tikrovės santykį, paprastai išreiškiamą dėsniu: *malonė reikalauja prigimties* — gratia supponit naturam. Tai reiškia: antgamtinė tikrovė malonės pavidalu gali veikti tik tada, kai ji randa gamtinėje tikrovėje atitinkamų sąlygų. Tai dėsnis, apimąs visą minėto santykio plotmę, pradedant Logos įsikūnijimu ir baigiant sakramentų priėmimu. Sakysime, Logos negalėjo įsikūnyti psichofiziškai nesveikoje žmogiškojoje būtybėje; nei Šventraštyje, nei Bažnyčios istorijoje nėra buvę stebuklo, kuris būtų atauginęs nupjautą žmogui koją ar išdurtą akį; psichiškai nesveikas žmogus negali tapti šventuoju; fiziškai nepajėgiąs lytinio akto (impotentia) žmogus negali priimti Moterystės sakramento, ir joks popiežius negali jo nuo šios kliūties dispensuoti. Kiekviena malonės sritis turi prigimtyje savo atramą, kurios nesant ir malonė neveikia. Tai bendras Bažnyčios įsitikinimas bei mokymas, anaiptol neaprėžiąs Dievo visagalybės, bet tik nurodąs į aukščiau minėtą dalyką, kad religijoje ne žmogus pakyla į Dievo plotmę, bet Dievas nusileidžia į žmogaus plotmę. Esant šiai žmogaus plotmei netinkamai, ir Dievo nusileidimas darosi atitinkamu atžvilgiu neįmanomas.

Šis dėsnis liečia ne tik individualią žmogaus būtybę ryšium su antgamte, bet ir žmonijos istoriją ryšium su Dievo karalyste. Būdama esmėje antgamtinė, Dievo karalystė irgi reikalauja prigimtųjų sąlygų jai žemėje reikštis, o šias sąlygas jai sukuria kultūra. Prasmingai tad Evangelija pastebi, kad Dievo karalystė per Kristų priartėjo tada, kai „laikas pasidarė pilnas" *(Mk 1, 15)*. Ši laiko pilnybė (plg. *Gal 4, 4*) yra tam tikras kultūrinis žmonijos pribrendimas antgamtei nusileisti istorijon. Be tokio pribrendimo Kristaus pasirodymas pasaulyje būtų buvęs negalimas. Logos negali įsikūnyti ne tik nesveikoje

individualinėje būtybėje, bet, būdamas laike ir erdvėje sklindanti Bažnyčia, jis negali įsikūnyti nė barbariškoje istorijoje. Objektyviai žiūrint, Kristaus Naujiena yra tokia gili savo turiniu ir tokia sunki savo reikalavimais, jog be atitinkamo žmogaus kultūringumo ji negali būti nei suprasta, nei vykdoma. Keletas pavyzdžių šiam reikalui.

Pažinimo srityje mes negalėtume logiškai pateisinti nei Šv. Trejybės, nei paties Kristaus sampratų, jeigu neturėtume asmens bei prigimties sąvokų ir nežinotume skirtumo tarp jų. Šių sąvokų prasmės Dievas neapreiškė; jis neatskleidė, kas yra asmuo ir kas yra prigimtis, ir koks tarp jų santykis. Šias sąvokas susikūrė žmogus. Tačiau jas susikūręs, jis galėjo — bent neigiamai — pasakyti, kad Naujojo Testamento minimi Tėvas, Sūnus ir Šventoji Dvasia yra ne trys dievai, bet vienas Dievas, ir kad tai nėra loginis prieštaravimas, nes Dievas yra vienas *prigimties* atžvilgiu ir trilypis *asmens* atžvilgiu. Turėdami tą pačią dieviškąją prigimtį, visi trys dieviškieji asmenys yra nuosekliai lygūs sava galia, sava garbe, sava didybe: „išpažindami tikrą ir amžiną dievystę, mes garbiname ir prigimties vienumą, ir asmenų skirtingumą, ir didybės lygumą" (Šv. Trejybės prefacija). Todėl kur pažinimo kultūra yra tokia menka, jog asmens bei prigimties sąvokos yra neryškios arba jų iš viso nėra, ten ir Šv. Trejybės paslaptis negali rasti vietos religiniame žmogaus sąmoningume; ten todėl ir Dievo samprata negali būti tikra, nes monoteizmas, teigiąs *vienį* Dievą, yra tik šios sampratos vienas atžvilgis (viena prigimtis), bet ne jos pilnatvė (trys asmenys). Štai kodėl mūsų laikais, silpstant bei temstant asmens sąvokai, Šv. Trejybė vis labiau virsta tarsi kokia atgyvena arba net loginiu nesusipratimu, ir štai kodėl dabarties teologai mėgina ją vėl atgaivinti, pritaikindami naujas sąvokas [102]. Ar šis mėginimas bus laimingesnis negu senasis, atremtas į asmenį bei prigimtį, parodys tik istorija. Kiekvienu tačiau atveju čia aiškiai matyti, kaip Šv. Trejybės tiesa ieškosi *kultūrinės atramos* žmogiškojo pažinimo srityje. Nes paslaptis — Šv. Trejybė yra pati didžiausia mūsų tikėjimo paslaptis — yra neišsemiama savo turiniu, bet ji nėra ir negali būti prieštaravimas savo logika. Todėl ji ir yra reikalinga sąvokinio žmogiškojo apvalkalo.

Tas pat yra ir su Kristaus samprata. Kad Kristus yra tikras Dievas ir tikras žmogus, tai buvo krikščionių tikėta iš pat pradžios. Tačiau klausimas, kaip santykiauja

Kristuje dievybė su žmogybe, išryškėjo tik ilgų kristologinių ginčų metu penktajame šimtmetyje (Kirilas, Nestorijus, Flavianas, pop. Leonas Didysis), pritaikius ir Kristui asmens bei prigimties sąvokas, kurios jau buvo anksčiau vartojamos Šv. Trejybei aiškinti. Krikščionims buvo savaime suprantama, kad Kristus, nors būdamas Dievas ir žmogus, yra vienas ir vieningas, o ne kažkoks iš dviejų būtybių sulipdytas padaras. Tačiau kas yra šio vieningumo nešėjas? Po ilgų klydinėjimų bei ginčų Chalkedonijos susirinkimas (451) [103] galop išsprendė, kad Jėzus Kristus yra *tas pats* tiek savo dievybėje, tiek savo žmogybėje; kad jis turi *dvi* prigimtis — dieviškąją ir žmogiškąją,— nesumaišytas vieną su kita ir neatskiriamas vieną nuo kitos; kad šios dvi prigimtys įeina į *vieną* subjektą (prosopon) arba vieną asmenį (hypóstasis), o nėra padalintos bei atskirtos į du subjektu (prosópa). Tuo būdu paaiškėjo — kaip ir Šv. Trejybės atveju,— kad Kristaus būtybės sąranga yra ir dauginga (dvi prigimtys), ir vieninga (vienas asmuo), tačiau nebe tuo pačiu atžvilgiu: *prigimties* atžvilgiu Kristus yra ir Dievas, ir žmogus, asmens atžvilgiu jis yra tik Dievas. Ir tik šitokia samprata padarė Kristų galimą kaip pasaulio Išganytoją, kas būtų iš viso neįmanoma, jei dieviškoji prigimtis paglemžtų žmogiškąją prigimtį, paversdama Kristaus žmogybę tik kauke bei šmėkla (doketizmas), arba jei šalia dieviškojo asmens Kristuje gyventų dar ir žmogiškasis asmuo, paneigdamas įsikūnijimo galimybę, nes įsikūnyti į asmenį neįmanoma: asmenį galima tik apsėsti, apsigyvenant *šalia* jo ir valdant jo galias. Tačiau visa ši dogminė Kristaus samprata rymo ant grynai kultūrinių filosofinių sąvokų, kurios paruošė dirvą antgamtinei tiesai, kad „Žodis įsikūnijo ir gyveno tarp mūsų" *(Jn 1, 14)*. Be šių sąvokų visa kristologija būtų likusi arba labai primityvi, arba virtusi klydinėjimų ir net nesąmonių pelkėmis, ką ir regime Arijaus, Apolinaro, Nestorijaus, Sergijaus teologinėse teorijose, iš kurių išaugo Kristaus pilnatvės — tuo ar kitu atžvilgiu — neigimas. Beveik tas pat pasikartoja ir mūsų dienomis, mėginant iš naujo permąstyti Kristaus būtybę, tačiau naudojantis nebe ontologinėmis asmens bei prigimties, o sociologinėmis bei moralinėmis užsiangažavimo, institucijų neigimo, vargšų užtarimo ir kitomis šios rūšies sąvokomis. Šiandieninė kristologija smunka todėl, kad smunka sąvokinė jos atrama filosofinės kultūros pavidalu [104].

Dorovės srityje būdingas mūsų reikalui pavyzdys yra *monogamija*. Toje kultūroje, kurioje pasirodė Kristus ir kurioje veikė dauguma jo apaštalų bei mokinių, monogamija buvo vienintelė oficiali moterystės lytis. Todėl apaštalai nė neklausė Kristaus, ar vyras galįs turėti keletą žmonų; jie tik klausė, „ar dera žmogui paleisti savo moterį dėl kokios nors priežasties" *(Mt 19, 3)*. Ano meto problema buvo ne daugpatystė, bet skyrybos. Ir pats Kristus apie monogamiją nekalbėjo, nes ji jo laikų kultūringam žmogui buvo savaime suprantamas dalykas. Helenistinė namų kultūra buvo tokia, kad monogamija sudarė jos esmę ir tuo būdu virto prigimtąja atrama krikščioniškajai šeimos dorovei. Tačiau ne visos kultūros monogamiją puoselėjo ir puoselėja. Net ir šiandien Afrikoje įprastinė namų kultūros lytis yra ne monogamija, bet poligamija, pagrįsta ne tiek doroviniais įvaizdžiais, kiek *ūkiniais* reikalais. Poligamija čia yra namų darbo organizacija, aprūpinanti moterį ir užtikrinanti didšeimės pragyvenimą. Tuo tarpu Krikščionybei poligamija visų pirma yra *dorinis* vyro ir moters santykis, kurį ji neigia iš esmės. Betgi kad, sakysime, Afrikos poligamija virstų monogamija, kaip to reikalauja Bažnyčios misininkai, reikalinga ne tik atitinkamai nuteikti vyrą bei moterį jų sieloje, bet ir pertvarkyti iš pagrindų visą jų ūkinio gyvenimo sąrangą. Be tokio pertvarkymo monogamijos įvedimas sužlugdytų ūkinius šeimos pagrindus ir daugelį moterų įstumtų į neįsivaizduojamą skurdą. Ir kol to nėra pasiekta, vadinasi, kol ūkinė šeimos kultūra Afrikoje yra atremta į moters darbą, tol Bažnyčia yra tiesiog verste verčiama pakęsti poligamiją net ir krikščioniškose šeimose, kaip ji kadaise buvo priversta pakęsti vergiją, nors ir skelbdama, kad Kristuje nėra „vergo ir laisvojo" *(Kol 3, 11)*. Štai kodėl visuotinis Afrikos pasauliškių suvažiavimas, įvykęs Ganos sostinėje Akroje 1971 m. rugp. 11—18, kuriame dalyvavo 300 įgaliotinių — tarp jų 2 kardinolai, 15 vyskupų ir 35 kunigai,— nedrįso pasmerkti poligamijos, nors ir kalbėjo, esą reikia keisti šeimos tradicijas; priešingai, buvo net pasisakyta, esą reikia leisti ir laiminti tas poligamines moterystes, kurios pasirodo esančios pastovios [105]. Šis pavyzdys ypač ryškiai rodo, kaip krikščioniškoji dorovė ieškosi *kultūrinės atramos* tautų papročiuose ir kaip ji smunka ten, kur tokios atramos neranda arba kur ši atrama suyra, kaip tai regime šiandien visuotinio seksualėjimo vyksme, sunykus prigimtam gėdos ir kaltės jausmui,

lytiškai santykiaujant prieš vedybas ar žudant negimusią gyvybę.

Tokių pavyzdžių galima būtų paminėti aibę. Bet visi jie būtų tos pačios prasmės. Visi jie rodytų, kad, kaip savo metu sakydavo St. Šalkauskis, *barbariškoje tautoje ir religija yra barbariška.* Todėl pavojinga yra kultūrą niekinti arba mėginti nuo jos bėgti — religijos dėlei, nes nuo kultūros niekas ir niekad pabėgti negali. *Religija nekyla iš kultūros,* kaip kad siela nekyla iš kūno. Tai reikia pabrėžti visu įtaigumu. Bet *religija negali reikštis be kultūros,* kaip kad siela negali reikštis be kūno arba sunykusiame bei nenormaliame kūne. Tai ne sykį pamiršta tie, kurie neigia kultūrą, manydami tuo tarnaują religijai. Atsiskyrėlis, pasitraukęs į dykumas, manosi išsilaisvinęs iš kultūros. Tuo tarpu jis nė nenujaučia, kokiu didžiuliu kultūros lobiu nešinas jis atėjo į dykumas ir kaip esmiškai jis dabar šiuo lobiu gyvena: jis atsinešė kalbą su jos žodžiais, simboliais, vaizdais, posakiais, kuriais dabar ir garbina Dievą; jis atsinešė eilę kultūrinių sąvokų bei pažiūrų, kuriomis dabar ir mąsto; jis atsinešė eilę papročių bei įpročių, kurie jam ir padeda tvarkyti jo kasdieną, ir t. t. Asketas vienuolis, ilsėdamasis geležinėje savo lovelėje ant beveik plikų lentų, nė nepagalvoja, kokio didžiulio kultūrinio darbo bei turto — geležies kasyklų, plieno liejyklų, fabrikų, lentpjūvių, dirbtuvių, įrankių, fizikos ir matematikos žinių — reikėjo, kad jis turėtų šią paprastutę lovelę. Basoji karmelitė, su kitomis savo seserimis giedodama ar kalbėdama prie altoriaus brevijoriaus valandas, nė nenujaučia, kad jos rankose turima knyga ir jos lūpomis tariami žodžiai ar giedama melodija yra šimtmetinės kultūros išdava popieriaus gamybos, spaudos technikos, poezijos, muzikos, filosofijos, kalbos išsivystymo pavidalu. *Už kiekvieno mūsų religinio veiksmo stovi didžiulis kultūrinis veiksmas,* įgalinąs religinį veiksmą objektyviai reikštis ir tuo būdu neišsisemti subjektyviais jausmais ar svaičiojimais, kuriuos galima vadinti asmeniniu *religingumu,* bet jokiu būdu ne *religija* kaip išganymo istorijos veiksniu.

Užtat kažkokiu tamsiu misticizmu dvelkia kartais ir iš mūsiškių teologų lūpų girdimas teiginys, esą „religija yra nepriklausoma nuo kultūros ir nereikalinga kultūros nei kaip atramos, nei kaip pagrindo, nei kaip pateisinimo" [106]. Jeigu tai būtų tiesa, tai reikštų, kad religija yra suvedama į gryną vidinį pergyvenimą, neišreiškiamą net nė žodžiu,

nes ir žodis yra jau *kultūrinis* padaras, nekalbant jau apie šio pergyvenimo apipavidalinimą garsais, spalvomis, judesiais, visuomeninėmis lytimis ar filosofinėmis sąvokomis. Minėto teiginio prieštaringumas savyje tučtuojau paaiškėja, kai tik jis mėginamas pagrįsti: „II Vatikano susirinkimas todėl ir ragina padaryti iš to galutines išvadas, perimti Evangelijos mąstymo išraiškos būdą" (t. p.). Bet argi Evangelijos mąstymo būdas bei jo išraiška nėra kultūrinis? Ar jis nėra atsirėmęs į helenistinę, vadinasi, graikiškai romėniškąją kultūrą? Kaip tad suderinti teiginį, esą religija yra nereikalinga kultūros, su teiginiu, esą reikia perimti Evangelijos mąstymo išraiškos būdą, kaip tik susietą su pirmojo šimtmečio kultūra? Toks pat prieštaravimas slypi ir raginime „atsieti religiją nuo visokių nereikalingų atramų ir atremti ją tik į Dievą ir jos išraiškos šaltinį — Evangeliją" [107]. Tai būtų galima tik tada, jei Dievas būtų tik Dievas mumyse ir jei Evangelija būtų tik imanentiniai mūsų pergyvenimai. Bet taip nėra. Krikščionybės Dievas yra tapęs žmogumi ir gyvenąs tarp mūsų; tapęs *istoriniu žmogumi*, susijusiu su sava tauta ir su sava kultūra, vadinasi, nusileidęs į mūsąją žmogiškąją plotmę ir prisiėmęs šios plotmės kultūrinį turinį; gyvenąs *tarp mūsų Bažnyčioje*, kuri yra regima tikrovė ir todėl būnanti taip pat žmogiškojoje plotmėje su visu kultūriniu jos turiniu. Atsieti visa tai nuo kultūros kaip atramos reiškia padaryti, kad Dievas būtų tapęs ne tikru žmogumi, bet kažkokia šmėkla, ir kad Bažnyčia kaip įsikūnijusio Dievo sklidimas laike bei erdvėje nesusisietų su žmogaus kūryba ir todėl liktų taip pat šmėkliška. Religija nėra nei tik dieviška, nei tik žmogiška; ji yra *dievažmogiška*, nes ji yra santykis tarp žmogaus ir Dievo; santykis, į kurį ateina ir žmogus visa savo pilnatve, ir Dievas visa savo pilnatve. Betgi šis Dievo bei žmogaus susitikimas įvyksta ne neprieinamoje dieviškojoje transcendencijoje, ne taip pat neprieinamoje žmogiškojoje „sielos kamarėlėje", bet *istorijoje*, vadinasi, žemiškojoje plotmėje, kurioje kultūra kaip tik ir vaidina grindžiamąjį vaidmenį. Šis dievažmogiškasis religijos pobūdis yra randamas visur, pradedant pačiu Kristumi (tikras Dievas ir tikras žmogus), einant per Evangeliją (Dievo Žodis ir kartu žmogaus žodis) ir baigiant artimo meilės — šio aukščiausiojo įstatymo — vykdymu. Argi anas gailestingasis samarietis, apie kurį kalba Kristus (plg. *Lk 10, 33—35*), veikė nepriklausomai nuo kultūros? Kas gi yra audeklas, kuriuo jis apraišiojo su-

žeistojo žaizdas, vynas ir aliejus, kuriuo jis jas patepė, užeiga, į kurią jis jį nugabeno, pinigas, kuriuo jis laidavo tolimesnį jo slaugymą,— kas gi visa tai yra, jei ne *kultūriniai padarai?* Būdama išganymo religija, Krikščionybė taip ankštai susisieja su kultūrine žmogaus veikla bei jos išdavomis, jog be jų ir jos pačios pasiuntinybė žemėje būtų neįmanoma.

b. Kultūra kaip eschatologinis ženklas

Teikti dieviškajai malonei atramą žmogiškosios išraiškos pavidalu yra, kaip matome, pirmasis kultūros uždavinys Dievo karalystėje. Tačiau šiuo uždaviniu jos vaidmuo dar neišsisemia; neišsisemia todėl, kad ir pati Dievo karalystė neišsisemia anais regimais pavidalais. II Vatikano susirinkimas pastebi, kad Dievo karalystė „slėpiningu būdu jau yra žemėje" (I, 208; plg. I, 16; I, 18). Šia prasme ji yra regima *Bažnyčioje*, ir šia prasme kultūra jai teikia išraiškos lyčių. Iš kitos betgi pusės, Susirinkimas pabrėžia, kad ši karalystė auga „Dievo galia" (I, 16); kad jos augimą „turime rūpestingai skirti" nuo žemiškosios pažangos (I, 207); kad pati Bažnyčia yra tik „šios karalystės sėkla ir pradžia žemėje" (I, 18); kad Bažnyčia „siekia tos karalystės atbaigties" (t. p.) ir kad ji „pasieks savo tobulybę, kai ateis Viešpats" (I, 208). Kitaip sakant, Dievo karalystė jau yra žemėje, ir jos čia dar nėra; ji yra ir auga, sykiu tačiau jos augimas nėra kultūros pažanga, ir jos galas nėra šios pažangos aukščiausias laipsnis. *Dievo karalystė savo atbaiga ateina su Kristumi, kaip kad ji su juo atėjo ir savo pradžia.* Būdama „atėjusi į žemę" (I, 18) Kristaus pasirodymu istorijoje, ji virs Dievo Tautos būsena tik antruoju Kristaus atėjimu laikų pabaigoje. Šalia istorinio pobūdžio, Dievo karalystė turi ir *eschatologinį pobūdį:* ji yra ana naujoji Jeruzalė, nužengianti „nuo Dievo iš dangaus" *(Apr 21, 10),* todėl turinti „Dievo skaistumą" (21, 11) kaip perkeistosios būties bruožą. Nuosekliai tad ir kyla dabar klausimas: kokios reikšmės turi kultūra šiam *eschatologiniam* Dievo karalystės pobūdžiui?

Tai lygiai toks pat svarbus klausimas, kaip ir kultūros vaidmuo *istoriniam* Dievo karalystės reiškimuisi. Šį klausimą Y. M. J. Congaras formuluoja tokiu būdu: „Mums reikia suvokti, ar tai, ką darome šio profaninio pasaulio srityse, lieka visiškai svetima ir abejinga tam, kas bus Dievo karalystė? Ar šiajai svarbu vien vidiniai dvasiniai

sielos nusiteikimai, esant pasauliui tik proga ir tik — dažnai tragišku — mūsų meilės bei dvasinio tobulėjimo papuošalu, ar gal šis pasaulis pačiu savo istorinių bei kosminių veikalų statiniu kažką teikia šiai karalystei? Kultūra, pažinimo, technikos ir pramonės pažanga, žemės turtų naudojimas, mūsų pačių kūno ugdymas — ar visa tai turi kokio nors ryšio bei santykio su galutine Dievo karalystės tikrove ir, jei taip, tai kokio?" [108] Congaro pažiūra, dvi viena kitai priešingos teorijos mėgina išspręsti šį klausimą, būtent *pertrūkio teorija* ir *tęstybės teorija.* Pirmajai atstovauja protestantizmo teologija, pradedant pačiu Lutheriu ir baigiant mūsų laikais K. Barthu. Pasak šios teorijos, tarp kultūros ir Dievo karalystės kaip visų daiktų perkeitimo nesama jokio ryšio. Atvirkščiai, visa šio pasaulio veikla yra palenkta Dievo teismui ir pasmerkimui. Tik viena galima iš pasaulio reikalauti, kad šis leistų laisvai skelbti Evangeliją ir tuo būdu paruošti žmones, skirtus išganyti. „Tačiau pats laivas, kuriame patalpinti žmonės,— sako vaizdingai Congaras,— yra skirtas paskęsti; žmonės bus išgelbėti tik perkėlus juos į kitą laivą, paties Dievo sukurtą visais atžvilgiais" [109]. Kitaip tariant, eschatologine savo puse Dievo karalystė yra vieno tik Dievo veikalas, kuriame žmogaus kūryba nebeturi dalios. Pridurkime, kad tos pačios nuomonės yra buvę ir kai kurie rusų Bažnyčios religijos filosofai, sakysime, E. Trubeckojus, kuris savo veikale „Gyvenimo prasmė" teigia, esą „pasaulio sąranga kaip laikinė ir reliatyvi vertybė neprivalo pereiti į amžinybę"; ji pasilieka „anapus Dievo karalystės slenksčio" [110]. Tiesa, Trubeckojus priduria, kad tai dar nereiškia, jog pasaulį reiktų dėl to palikti velniui. Tačiau jam atrodo, kad perkeistoji būsena, kurioje Dievas yra viskas visame, yra nesuderinama su pasaulio savarankiškumu ir kad todėl šis turi būti sunaikintas norint, kad Dievas virstų atbaigtosios būsenos regimybe (plg. p. 272). Pats Congaras dar pastebi, kad ir kat. Bažnyčioje tokių pažiūrų esama buvę, ypač vienuolynuose [111].

Antroji teorija, prasiveržusi pastaraisiais laikais visų pirma katalikų teologijoje (Teilhard de Chardin, M. I. Montuclard, P. de Saint-Seine, B. de Solages, G. Thils ir kt.), savo aiškinimais yra gana šakota. Tačiau jai, kaip sako Congaras, yra būdinga „tam tikra tęstybė tarp pasaulinės veiklos ar net kosminio vyksmo ir eschatologinės karalystės" [112]. Žmogaus kūriniai ir gamtos padarai čia virsta šios karalystės pradais. *Kaip* jie jais virsta, atsakoma įvai-

riai: gamtos išsivystymas ir žmogiškoji kūryba esą arba vienas iš visuotinio vyksmo tarpsnių, kurių pastarasis, Dievui vadovaujant, atbaigs visą būtį (Teilhard de Chardin), arba vis augantis žemiškųjų vertybių sudvasinimas ir tuo būdu eschatologijos užuobėga (G. Thils), arba Kristaus kaip tarpininko veikimas Bažnyčioje, kurioje galop apsireikš ir bus įvykdytas bendras Viešpaties planas (M. I. Montuclard). Congaras vadina šią teoriją *optimistine*, kadangi ji nepastebi arba nepakankamai įvertina žmogiškosios veiklos dviveidiškumą (ambivalence), iš kurio kyla tiek gėris, tiek blogis, skeldamas visą išganymo istoriją į dvi viena su kita kovojančias puses (apie tai kalbėsime truputį vėliau). Šios optimistinės teorijos atoaidžių girdėti kartais ir lietuviškojoje teologijoje, teigiant, esą „ne tik iš religinio, bet ir iš filosofinio Dievo supratimo seka, kad Dievas yra ir istorijos Viešpats ir kad negali būti jokio dvigubo, bet tik vienas istorijos vyksmas; pagal Dievo apvaizdą sekuliarinis ir istorinis vyksmai taip susiderina, kad abu to paties tikslo siekia" [113]. Šios teorijos šviesoje darosi aišku, kodėl krikščionių (ir katalikų, ir protestantų) *vilties teologija* yra patyrusi tiek daug įtakos iš marksistinės *vilties filosofijos*, pirmoje eilėje iš E. Blocho [114], nes, esant *vienam* istorijos vyksmui, profaninė *istorija* susilieja su sakraline istorija; profaninė istorija netenka ano dvilypumo bei dviprasmiškumo ir leidžiasi būti interpretuojama kaip siekianti to paties tikslo kartu su sakraline išganymo istorija [115].

Nėra abejonės, kad abi šios teorijos kultūros ir eschatologijos santykių neišsprendžia. Pertrūkio teorija pasmerkia visą žmogiškąją kūrybą žlugti ir todėl sunaikina jos prasmę. Išmąsčius tokį nusistatymą ligi galo, belieka krikščioniui arba tapti atsiskyrėliu, arba, veikiant kultūriškai, nuolatos jausti, kad ši jo veikla Dievo karalystės nestato ir kad todėl jai atsidėjęs žmogus keliauja per pasaulį šunkeliais. Tada visų svoriu išnyra minėta V. Rozanovo formulė, esą kultūra Bažnyčioje yra tik pakanta, bet ne pašaukimas. Krikščionis kultūrininkas virsta tokiu atveju Bažnyčios apsunkinimu, bet ne jos parama: Bažnyčia nesiunčianti jo kurti, bet tik pakenčianti jo kūrybą ir jam atleidžianti jo klaidžiojimus. Tęstybės teorija, tiesa, teikia kultūrai didžios statomosios reikšmės ir tuo pačiu gilios prasmės. Tačiau jai tinka L. Bouyer žodžiai: „Amžinybė anaiptol nėra vaisius, kurio žiedas būtų laikas" [116]. Kitaip sakant, tęstybės teorija neįžvelgia, kad Dievo karalystė

yra ne kultūros pratęsimas ar jos atbaigimas — vis tiek kokiu būdu tai įvyktų,— bet *kultūros peržengimas* (transcensus), *einąs per mirtį*: per asmeninę mirtį kiekvieno kūrėjo atveju ir per istorinę mirtį visuotinio sudužimo atveju, kuris Apreiškimo yra taip stipriai paliudytas, kaip retai kuri kita tiesa (plg. *Mt 24, 29—30; Mk 13, 24—27; Lk 21, 25—28; 2 Pt 3, 11—12; Apr 18, 1—24*). Ir štai šis mirties išskyrimas arba bent jos nepaisymas bei neįėmimas į minėtą santykį kaip tik ir padaro tęstybės teoriją optimistinę nekrikščioniškąja prasme.

Y. M. J. Congaras atmeta abi šias teorijas, mėgindamas teikti savąją. Jis pastebi, kad „nereikia įsivaizduoti, jog mūsų pastatai ir mūsų mašinos, mūsų kultūros ir mūsų įstaigos kaip tokios būsiančios įimtos į Dievo karalystę" [117]. Materialine savo puse kultūriniai kūriniai iš tikro, tariant E. Trubeckojaus žodžiais, pasilieka „anapus Dievo karalystės slenksčio". Tačiau Congaras norėtų kultūros vaidmenį eschatologijai regėti jos „santykyje su žmogumi" (t. p.), būtent ta prasme, kad kultūra išvysto žmoguje tikrąjį žmogiškumą, jį sužmogindama, o per jį sudvasindama ir patį kosmą. Kultūra telkiasi, tiesa, aplink žmogų, vadinasi, yra antropocentrinė, tačiau tik tam, kad padarytų žmogų teocentrinį, vadinasi, atvirą Dievui. Tai mintis, vėliau išreikšta ir II Vatikano susirinkimo. Kalbėdamas apie kultūros pažangą, Susirinkimas pastebi, esą „žmogaus asmeniui būdinga, kad tik kultūra, tai yra savo prigimties turtų bei vertybių išvystymu, jis pasiekia tikrą ir pilną žmoniškumą" (I, 229). Iš sykio šie žodžiai mus kiek nustebina, nes argi ne iš santykio su Dievu, vadinasi, iš religijos, kyla tikras ir pilnas žmoniškumas? Atsimenant tačiau, kad kultūra, kaip anksčiau esame sakę (plg. II, 2c), yra prigimtojo būties šventumo skleidimas pasaulyje, bus aišku, kad šis skleidimas kultūros pastangomis išeina aikštėn ir pačiame žmoguje. Tai ir yra tai, ką Susirinkimas vadina tikru ir pilnu žmoniškumu: jis yra įdiegtas žmogui pačiu kūrybiniu Viešpaties veiksmu, bet jis yra išvystomas ligi savos regimybės kultūrinėmis priemonėmis. Nuosekliai tad ir Congaras, nors ir rašęs dar prieš II Vatikano susirinkimą, atsiremia į aną pirmykštę Dievo kūrybą pastebėdamas, kad „kiekvienas pasaulio veikalas yra būtinas, jog pradinė kūrinija, o ypač žmogus, kuriam ji skirta, išskleistų visa, ką ji savyje slepia ir kas joje yra skirta būti palenkta Kristui kaip naujam jos Valdovui" (p. 142).

Ši tačiau Congaro teorija nors ir atitinka tai, apie ką jau esame kalbėję, liečia betgi tik kultūrą kaip *istorinę* atramą Dievo karalystei, bet ne kultūrą ryšium su *eschatologine* šios karalystės puse. Suvesdamas kultūros vaidmenį į žmogaus sužmoginimą, Congaras tuo pačiu netenka ryšio su eschatologija, nes žmogaus galas (eschaton) yra individualinė mirtis. Tuo tarpu kalbėdami apie eschatologiją, paprastai turime galvoje pasaulio galą kaip Dievo karalystės atėjimą, Kristui pasirodant „didele galybe ir garbe" *(Mk 13, 26)*. Kokios tad reikšmės turi kultūra šiuo atžvilgiu? Koks yra jos ryšys su *pasaulio* atbaigtimi? Congaro teorijoje šis klausimas lieka neatsakytas. Pamėginkime tad dabar mes patys tokio atsakymo paieškoti.

Savo atsakymą norėtume išreikšti tokiu sakiniu: *kultūros kūrėjo siekinys peržengia (transcendit) jo kūrinį ir kalp tik šiuo siekiniu įjungia jo veiklą į eschatologiją visų daiktų atbaigimo prasme;* kitaip sakant, *kultūra įeina Dievo karalystėn ne realiais savo kūriniais, bet idealiais savo siekiniais. Kalp tai suprasti, paaiškinsime ne atitrauktybėmis,* bet vienos kultūrinės srities sklaida; srities, kurioje idealinis kultūrininko siekinys niekados nesutampa ir niekados nesutaps su realiniu jo kūriniu. Tokia kultūros sritis yra *medicina* [118].

Kas yra medicina teorijos bei praktikos prasme? Paviršium žiūrint, ji atrodo esanti ne kas kita, kaip ligos nustatymas ir jos gydymas: diagnozė ir terapija. Ir tai visiška tiesa. Medicina kaip žmogiškosios kūrybos vaisius arba *kūrinys* šiomis dviem pusėmis ir išsisemia. Tačiau tuo ji anaiptol neišsisemia kaip žmogiškosios kūrybos *siekinys*. Medicina nustato ligą ir numato priemonių jai gydyti. Tačiau kas gi yra liga? K. Jaspersas prasmingai yra pastebėjęs, kad „už kiekvieno skausmo tyko mirtis" [119], nes „skausmas yra buvimo apréžimas"; tai „dalinis sunaikinimas" (t. p.). Mediciniškai tačiau žiūrint, skausmas yra ne kas kita, kaip ligos simptomas. Nuosekliai tad reikia pratęsti Jasperso mintį ir teigti, kad už kiekvienos ligos tyko mirtis, kad kiekviena liga aprėžia mūsų buvimą ir iš dalies jį sunaikina. Liga yra žmogiškojo buvimo riba: ją peržengęs žmogus atsiduria mirties prieglobstyje.

Bet štai medicina kaip tik ir stengiasi, kad ligonis šios ribos neperžengtų, kad jis būtų atitrauktas nuo mirties bedugnės, ant kurios kranto sirgdamas stovi. Giliausia savo esme medicina yra ne kas kita, kaip *kova su*

mirtimi. Realine savo puse kaip kultūrinis kūrinys medicina yra ligos diagnozė ir jos terapija. Idealine betgi savo puse kaip žmogiškasis siekinys medicina yra mirties pergalė. Labai dažnai ši pergalė jai iš tikro ir pasiseka. Ji gali pagrįstai didžiuotis, kad jau labai stipriai apvaržiusi mirties siautėjimą tarp vaikų ir jaunuolių, kad beveik visiškai pašalinusi iš kultūringų kraštų epidemijas (raupus, marą, cholerą ir kt.) ir kad tuo būdu prailginusi žmogaus amžių bent trečdaliu. Jeigu gyvenimas yra laikomas didžiausia prigimtąja vertybe, tai šiai vertybei išlaikyti medicina yra pašaukta pačia savo esme. Visos jos pastangos yra nukreiptos į tai, kad būtų nugalėta ana „paskučiausioji neprietelė" *(1 Kor 15, 26)* — mirtis. Žinomas vokiečių chirurgas H. Killianas yra gražiai pasakęs, kad „santykis tarp paciento ir gydytojo visados yra savotiška draugystė kovoje su skausmu ir mirtimi" [120]; *žmogus neprivalo mirti* — štai kas juodu sieja vieną su kitu.

Šitoje vietoje medicina kaip tik ir susitinka su *religija* — ne kaip kūrinys, bet kaip siekinys. Tiesa, Krikščionybė šiandien nesiima gydyti konkrečių ligų švęstu vandeniu, žegnonėmis, palytėjimu relikvijomis ar kitais kuriais religinės srities daiktais. O vis dėlto labai būdinga, kad visais laikais ir visose religijose liga yra buvusi ir tebėra kažkoks *sakralinis dalykas;* pirminių religijų magas yra buvęs ir kunigas, ir gydytojas kartu. Krikščionybėje šis ligos sakrališkumas reiškiasi dviem dalykais: Kristaus atsikreipimu į sergančiuosius ir Ligonių sakramento buvimu. Naujojo Testamento egzegezė yra per maža domėjusis tuo, kad ligonis žmogus stovi Jėzaus veiklos vidurkyje: „Jėzus vaikščiojo po visą Galilėją, mokydamas jų sinagogose, skelbdamas karalystės Evangeliją ir gydydamas visokią ligą ir visokią negalią tautoje. Gandas apie jį pasklido visoje Sirijoje, ir jie nešė pas jį sergančius, visokių ligų ir kentėjimų suimtus, velnių apsėstus, mėnesienos liga sergančius ir stabo ištiktus, o jis juos gydė" *(Mt 4, 23—24).* Šalia Dievo karalystės skelbimo, ligonių gydymas buvo ryškiausias Jėzaus veiksmas. Dar daugiau: net būtų galima teigti, kad *ligonių gydymas buvo Dievo karalystės priartėjimo išdava,* nes kai Jono pasiuntiniai Jėzų klausė, ar jis esąs Mesijas, ar jie turį kito laukti (plg. *Lk 7, 20*), tai jis atsakė: „Nuėję papasakokite Jonui, ką esate girdėję ir matę: aklieji regi, raišieji vaikščioja, raupsuotieji pagydomi, kurtiniai girdi, numirėliai keliasi, beturčiams skelbiama Evangelija" *(Lk 7, 22).* Tai

reiškia: ligos ir mirties pergalė turėjo būti įrodymas, kad Jėzus yra Mesijas ir kad ši pergalė yra Dievo karalystės buvimo ženklas.

Gydomąjį savo veikimą Kristus perteikė Bažnyčiai ne tik ta prasme, kad apaštalai ne sykį sergančiuosius gelbėjo iš jų negalių (plg. *Apd 3, 1—8; 5, 15—16; 9, 33—35; 9, 40; 14, 7—9; 28, 8—9*), bet ypač tuo, kad įsteigė *Ligonių sakramentą*. Šis sakramentas labai dažnai esti krikščionių suvokiamas bei pergyvenamas visiškai klaidingai, laikant jį mirties sakramentu ir priimant jį tik tada, kai jau nebėra vilties pagyti. Iš tikro tačiau jis yra *ligos sakramentas* ir todėl vilties pasveikti sakramentas. Štai kaip apie jį rašo šv. Jokūbas savo laiške pirmiesiems krikščionims: „Jei kas tarp jūsų serga, tepavadina Bažnyčios kunigus, ir jie tegu meldžiasi patepdami jį aliejumi Viešpaties vardu. Tikėjimo malda išgelbės ligonį, ir Viešpats jį pakels; o jei yra nuodėmėse, bus jam atleistos" *(Jok 5, 14—15)*. Šie žodžiai aiškiai rodo, kad Ligonių sakramentas yra sveikatai, o ne mirčiai. Štai kodėl Bažnyčia neteikia jo nei kareiviams, siunčiamiems į frontą, nei nusikaltėliams, vedamiems į egzekucijos vietą. Šie žmonės eina, tiesa, mirti, tačiau jie nėra ligoniai. Jų padėtis yra paties žmogaus sukurta, tačiau ji nėra proverža tos prigimtosios tragikos, kuriai pergalėti artinasi prie ligonio lovos tiek kunigas, tiek gydytojas. Krikščionybė Ligonių sakramentu stengiasi palaikyti žmogiškąją gyvybę, kaip tai stengiasi ir gydytojas prigimtosiomis priemonėmis. Prie sergančiojo susitinka medicina ir religija — ne savo gydymo būdu, bet savo *siekiniu:* nugalėti mirtį, atstatant jos ardomą gyvybę. Medicinos ir religijos šia prasme siekinys yra vienas ir tas pats.

Deja, ir kunigas, ir gydytojas rungtynes su mirtimi pralaimi: žmogus miršta, nepaisant net nė didžiausios medicininės pažangos; jis miršta, nepaisant net nė karščiausios tikėjimo maldos. Mirtis pasilieka nenugalėta nei mokslo, nei religijos priemonėmis. Išskyrus vieną kitą sovietinį svaičiotoją [121], niekas rimtai negalvoja, esą mokslas pasieksiąs tokio aukščio, jog galėsiąs pašalinti mirtį iš pasaulio. Tas pat yra ir su religija. Nors Krikščionybė ir skelbia, kad Dievas mirties nesukūrė ir nesidžiaugia gyvųjų žlugimu (plg. *Išm 1, 13*), tačiau ji jungia mirtį su nuodėme: „Per vieną žmogų nuodėmė įėjo į pasaulį ir per nuodėmę mirtis, ir taip mirtis perėjo į visus žmones, kadangi visi jame nusidėjo" *(Rom 5, 12)*. Mirties visuo-

tinumas yra vienas iš pagrindinių Krikščionybės teiginių. Todėl iš tikro yra nuostabu, kad Krikščionybė šio visuotinumo akivaizdoje vis dėlto kalba apie mirties nugalėjimą, nuolatos mums primindama Apreiškimo žodžius, kad „paskučiausioji neprietelė bus sunaikinta mirtis" *(1 Kor 16, 26)* ir kad atbaigtoje būsenoje „mirties daugiau nebebus" *(Apr 21, 4)*. Tai reiškia, kad tiek medicinos kova su mirtimi mokslo priemonėmis, tiek religijos kova su ta pačia mirtimi sakramentinėmis priemonėmis bus galų gale *laimėta*. Tai irgi vienas iš pagrindinių Krikščionybės teiginių. Todėl tiek gydytojas, pridengdamas drobule mirusiojo veidą, tiek kunigas, baigdamas maldas prie mirštančiojo, nestovi prieš visišką sudužimą bei neviltį. Kažkoks lūkestis bei pažadas šviečia jiems abiem: „Mirtie, kur tavo pergalė? Mirtie, kur tavo akstinas?" *(1 Kor 15, 55)*.

Kuo tačiau Krikščionybė remia mirties nugalėjimo lūkestį, teikdama medicinai pasitikėjimo, kad ir jos pastangos nėra tuščios? Anaiptol ne tuo, kad žmonija žemėje kada nors pasieks tokio kultūros aukščio, jog suras priemonių mirties išvengti. Krikščionybė yra nepaprastai apdairi religija, nepasiduodanti jokioms utopijoms, nors jos kalbėtų ir mokslo vardu. Krikščionybės skelbiama mirties pergalė remiasi ne žmogaus nemirimu, bet jo *prisikėlimu*. Mirimas yra visuotinis dėsnis tiek biologiškai, tiek religiškai: niekas iš jo ištrūkti negali. Net ir Jėzaus ar apaštalų prikeltieji asmenys, kaip Lozorius, Jajiro duktė Tabita, turėjo vėl mirti. Tačiau Krikščionybei yra laiduota, jog mirusis žmogus prisikels, kadangi jos steigėjas Jėzus Kristus mirė ir — *prisikėlė*. Kristus nugalėjo mirtį ne tuo, kad biologiškai nemirė, bet tuo, kad, būdamas miręs, prisikėlė kaip „užmigusiųjų pirmonė" *(1 Kor 15, 20)*, vadinasi, kaip realus pažadas, kad tai įvyks ir su visais žmonėmis: „Visi bus atgaivinti" *(1 Kor 15, 22)*. Mirties nugalėjimą Krikščionybė remia ne žmogaus buvimo prailginimu ligi begalybės, bet ligos sunaikinto buvimo atstatymu Viešpaties galybe. Tai galutinis ir nebežlungamas atstatymas, nes *prisikelti yra daugiau negu nemirti*. Prisikelti reiškia pereiti į baigties būseną. Štai kodėl Krikščionybė nenusimena būtinos ir visuotinės mirties akivaizdoje, ir štai kodėl ji nelaiko neprasmingomis mokslo pastangų išlaikyti žmogaus gyvybę kiek galima ilgiau. Štai kodėl galop ir ji pati meldžiasi prie ligonio lovos ir tepa jį šv. aliejumi, nors ir žino, kad visa tai jo nuo mirties neapsaugos. Taip ji elgiasi todėl, kad žino, jog prisikė-

lime įvyksta *siekinys* kiekvieno darbo, kuriuo yra palaikomas buvimas kaip aukščiausia vertybė.

Prisikėlimo šviesoje įgyja naują prasmę ir medicinos pastangos. Paviršium žiūrint, šios pastangos atrodo labai kasdieninės, labai techninės ir dažnai net komercinės. Tačiau taip yra tik medicinos kaip žmogiškojo *kūrinio* atžvilgiu. Medicinos kaip *siekinio* atžvilgiu visa tai atrodo kitaip. Juk jeigu mirtis, nepaisant visų žemiškųjų nepasisekimų, vis dėlto yra nugalima prisikėlimu, tai prisikėlimas ir darosi tasai švyturys, kuris nušviečia giliausią medicinos prasmę. Medicina juk siekia pergalėti mirtį, ir štai prisikėlime ji kaip tik ir regi savo siekinį įvykusį. Argi tai nėra ženklas, kad prisikėlimas kaip eschatologinis dalykas įima į save visas medicininės pastangas? Visa, kas žmogaus buvimą palaiko, kas skausmą mažina ar šalina, kas ligą tramdo ar sustabdo,— visa tai yra ne kas kita, kaip nurodymas į tai, kad šios pastangos žemėje nesibaigia, bet tampa vaisingos anuo prisikėlimo triumfu, kurį mums skelbia religija. *Medicina kaip siekinys virsta prisikėlimo prasmenimi.* Ir šiuo prasmenimi ji įsijungia į Dievo karalystę eschatologine prasme. Medicinos pastangos tampa dalyvavimu gyvenime, kurį vadiname palaimintuoju. Kiekvienas ligonio apraminimas, kiekvienas jo kančios apmalšinimas bei sustabdymas, kiekvienas jo baimės pašalinimas yra proverža anos būklės, apie kurią šv. Jonas sako, kad joje „nei dejavimo, nei šauksmo, nei skausmo nebebus" *(Apr 21, 4).*

Be abejo, šios baigties būsenos medicina *nesukuria.* Ji kaip žmogiškoji *išdava* pasilieka šiapus palaimintojo gyvenimo slenksčio: Naujoji Jeruzalė bus gydytojų bei ligonių taip lygiai nereikalinga, kaip ir kunigų bei šventyklų (plg. *Apr 21, 22*). Tačiau savo veikla žemėje medicina darosi anos būsimosios būklės šauklė: ji *nurodo* į ją. Ji *skelbia* savais darbais ir savais — tegu ir žlungančiais — laimėjimais. Kaip siekinys medicina gyvena eschatologinį gyvenimą. Kiekvienu savo receptu, kiekviena injekcija gydytojas sakyte sako, kad žmogaus buvimas yra tokia didžiulė vertybė, jog jis bus atstatytas, nepaisant laikinio jo sudužimo. Jis tai sako pačiu medicininiu patarnavimu, sako *visiškai objektyviai,* nors savo vidumi į visa tai ir netikėtų. Nes objektyvi mūsų darbų, o tuo pačiu ir visos kultūros prasmė nepriklauso nuo asmeninių mūsų pažiūrų. Mūsų darbai turi savą prasmę. Jeigu tad prisikėlimas yra tiesa — esant jam išmone, visas gyveni-

mas virstų viena didžiule neprasme (plg. *1 Kor 15, 32*),— tai gydytojas iš tikro yra eschatologinės būsenos šauklys: čia glūdi jo profesijos giliausia prasmė, jo darbų giliausia vertė ir kartu tasai dėkingumas, kurį gydytojui jaučia kiekvienas sergąs ar sirgęs žmogus. Ligonis kažkaip savaime nuvokia, kad gydytojas yra daugiau negu tik jo organų tvarkytojas. Šie organai suduš kiekvienu atveju. Tačiau medicininė pagalba ligoje nurodo į aną didžią valandą, kai žemiškoji gyvybė, pasėta silpnybėje, kelsis „galybėje ir garbėje" *(1 Kor 15, 43)*. Ir už šitą savaimingą, dažno gydytojo nė nenujaučiamą nurodymą ligonis lieka jam dėkingas slapčiausiose savo širdies gelmėse.

Ši medicininės kultūros sklaida meta šviesos ir visoms kitoms žmogiškosios kūrybos sritims. Jos visos, kaip anksčiau sakyta, skleidžia vidinį kūrinijos šventumą tiesos, gėrio ir grožio pavidalais. Tačiau jos visos atsidaužia į netiesą, į piktą valią, į bjaurumą, kaip kad medicina atsidaužia į mirtį, ir neįstengia savo siekinių įvykdyti. Savo išdavomis arba kūriniais visos kultūrinės sritys yra bejėgės blogio akivaizdoje ir todėl turi tik lygstamos vertės. Tačiau *savo siekiniais jos peržengia savo kūrinius,* nes šie siekiniai yra tiesa, gėris ir grožis kaip tokie, arba visoje savo pilnatvėje. Jie glūdi pasaulio būtyje kaip Viešpaties kūrinyje. Kultūros uždavinys yra kelti juos aikštėn ir vykdyti savuose veikaluose regima lytimi. Nuosekliai tad ir pačios kultūrinės išdavos yra tiesos, gėrio ir grožio nešėjos. Čia slypi jų vertingumas ir jų parama Dievo karalystei istorijoje. Čia slypi ir paties kultūrinio darbo vidinis sakrališkumas. Iš kitos tačiau pusės, kultūrinės išdavos niekad nėra tokios, jog jos apreikštų Dievą kaip Tiesą, Gėrį ir Grožį. Jos nėra Dievas viskas visame. Užtat kiekvienas kultūrinis kūrinys savo įvykdymu yra nepasisekimas. Šv. Augustinas, apmąstydamas pasaulio kūrimą, pastebi, kad daiktai todėl yra gražūs, kad Dievas yra grožis: „qui pulcher es, pulchra sunt enim"; kad daiktai todėl yra geri, kad Dievas yra gėris: „qui bonus es, bona sunt enim"; dar daugiau: kad daiktai todėl yra, kad Dievas yra: „qui es, sunt enim" (Conf. XI, 4). Šio ontologinio kūrinijos santykio su Kūrėju nuodėmė, kaip minėjome, nėra palietusi. Todėl žmogiškoji veikla ir įstengia sukurti tiesos, gėrio ir grožio vertybių.

Bet čia pat Augustinas teisingai priduria, kad daiktai anaiptol nėra dieviškosios tiesos, dieviškojo gėrio, dieviškojo buvimo *regimybė:* „nec ita pulchra sunt, nec ita

bona sunt, nec ita sunt, sicut Tu, conditor eorum" (t. p.). Palyginti su Dievu, daiktai atrodo nei gražūs, nei geri, nei esą: „nec pulchra sunt, nec bona sunt, nec sunt" (t. p.). Tai reiškia, kad pasaulio kūrinijoje — vis tiek ar ji bus gamta, ar kultūra — dieviškasis jos pagrindas prasiveržia tik labai lygstamai. Šis pagrindas yra padėtas pačiu kūrimu, todėl jis yra visados *dabartinis*, ir juo remiasi visa žmogiškoji kūryba. Tačiau jo proveržis visa pilnatve bei regimybe glūdi dar ateityje ir yra *eschatologinio* pobūdžio. Kultūrinėmis pastangomis ne tik pažįstame dalimis, bet ir vykdome gėrį dalimis, ir kuriame grožį dalimis. Visi kultūriniai kūriniai čia yra lyg senoviniai švininiai veidrodžiai, kuriuose dieviškasis paveikslas atrodo šėmas ir neaiškus. Bet kaip tik todėl šie kūriniai peržengia save ir nurodo į tai, kur glūdi tikrasis jų siekimas. *Eschatologija slypi kiekvieno kultūrinio kūrinio prigimtyje.* Kaip veikalas jis yra dabartinis ir todėl žlungamas. Tačiau kaip siekinys jis yra būsimasis ir todėl eschatologinis, vadinasi, dalyvaująs Dievo karalystėje. Būdamas eschatologinis, kultūrinis kūrinys siekiamuoju savo pobūdžiu nurodo kryptį bei plotmę, kurioje jo laukia įvykdymas.

Šia tad prasme galima ir reikia kalbėti apie kultūros reikšmę Dievo karalystei. Ji glūdi ne tik istorinėje šios karalystės išraiškoje, kurią jai teikia žmogiškoji kūryba, bet ir eschatologiniame jos pobūdyje, į kurį kultūra nurodo ir kurį ji savais kūriniais skelbia. Tai žymiai daugiau negu tik subjektyvus žmogaus sužmoginimas. Tai regimas ženklas ateičiai *objektyviame pasaulyje.* Tačiau tai ženklas nebe gulstine, bet statmenine linkme. Kultūra savo siekiniais skelbia ne tai, kad ji *istorijoje* kada nors prieis absoliutinę tiesą, absoliutinį gėrį ir absoliutinį grožį — tai būtų tokia pat išmonė, kaip ir sovietinės medicinos svajonės pašalinti mirtį,— bet tai, kad *kultūros siekiniai bus įvykdyti galia Tojo, kuris pats savyje yra Tiesa, Gėris ir Grožis.* A. Schopenhaueris vienoje vietoje yra pastebėjęs, kad menininkas tarsi pastato savo kūrinį gamtos akivaizdoje ir taria: „Argi ne to tu norėjai?" Tai reiškia: menininkas įvykdo tai, ko gamta siekė, bet nepasiekė. Ar taip iš tikro yra meno ir gamtos atžvilgiu, paliksime šį klausimą atvirą. Tačiau Schopenhauerio mintis gražiai tinka kultūros ir religijos atžvilgiu. Kultūra, būdama esmėje kūrinijos šventumo kėlimas regimon plotmėn, atsidaužia į blogį ir savo tikslo nepasiekia. Tačiau tai pasiekia Dievo karalystė kaip Naujoji

Jeruzalė. Čia Dievas Atbaigėjas tarsi atsistoja prieš žmogų kultūrininką ir taria: „Argi ne to tu norėjai?" Iš tikro atbaigtoji būsena yra atbaigta kaip tik todėl, kad jos peržengti nebegalima. Virtus Dievui regimybe, toliau eiti nėra kur. Tačiau kaip tik į šią regimybę ir nurodo visi mūsų darbai. Kaip tik jais visais mes trokštame pasiekti tai, kad būtų *regima* tiesa, gėris ir grožis. Perkeistoji būsena todėl ir apsireiškia *mums* kaip mūsų troškimo įvykdymas.

Tuo būdu Naujoji Jeruzalė susideda ne tik iš Viešpaties galios, bet ir iš žmogaus siekimo. Toji garbė ir šlovė, kurią „žemės karaliai atneš" į šį šventąjį miestą (plg. *Apr 21, 24*), galima pagrįstai aiškinti kultūrinių siekinių prasme. Ne mašinos ir ne pastatai pasiliks Dievo karalystėje — čia Congaras yra visiškai teisus,— bet šiomis mašinomis bei šiais pastatais reikštas žmogaus *siekinys* apvaldyti žemę bei ją sau palenkti. Ne Platono, Aristotelio, Tomo Akviniečio, Hegelio ar Heideggerio knygos gulės ties Avinėlio sostu, bet žmogaus siekinys savo mąstymu apimti tiesą ir net *būti* tiesa. Ne Rafaelio, Leonardo da Vinci, van Gogho, Picasso paveikslai puoš Naujosios Jeruzalės sienas, bet žmogaus siekinys savo dvasia tiek persunkti medžiagą, jog ji spindėtų iš savęs. Tas pat yra su visais kitais kultūros veikalais. Visi jie yra žmogaus absoliutinių siekimų reliatyvi objektyvacija. Šia objektyvacija jie pasilieka šalia Dievo karalystės *kaip baigties* būsenos. Bet visi jie įeina į šią karalystę anuo absoliutiniu siekimu, kuris baigtyje kaip tik ir yra įvykdomas. Baigties būsena nėra Viešpaties kūryba iš nebūties, kaip kad pradžioje. Ji yra istorijos ir kultūros perkeitimas, vadinasi, jau *esamos* būties sudievinimas, tampant Dievui regimybe. Nuosekliai tad *eschatologija yra taip pat dievažmogiškasis dalykas*, kuriame turi dalios ir Dievas, ir žmogus: Dievas savo galybe, o žmogus savo siekiniu.

c. Kultūros dviveidiškumas ir jos teismas

Kalbėdami apie tęstybės teoriją, kuri Dievo karalystę laiko daugiau ar mažiau kultūrinės pažangos vaisiumi, pastebėjome, esą ši teorija nekreipianti pakankamo dėmesio į kultūros *dviveidiškumą* (ambivalence) ir todėl savaime — nors gal ir ne visados sąmoningai — šliejasi, K. Rahnerio žodžiais tariant, prie anos „absoliutinės ere-

zijos" regėti išganymą „kokioje nors pasaulyje randamojoje būklėje" (p. 9); erezijos todėl, kadangi „Krikščionybė nepažįsta tokios istorijos, kuri pačia savo dinamika išsivystytų į Dievo karalystę" [122]. Kitaip sakant, ana teorija laiko kultūrą vienalinkme ir vienareikšme. Tikrovėje gi kultūra kaip tik *nėra* vienareikšmė ir vienalinkmė. Užtat mums dabar ir tenka kiek stabtelėti prie šio kultūros dviveidiškumo. Ankstesniuose skyreliuose stipriai pabrėžėme vidinį kultūros sakrališkumą ir jos reikšmę Dievo karalystei tiek istoriniu, tiek eschatologiniu atžvilgiu. Šiame skyrelyje norėtume parodyti, kad kultūra tiek kaip religijos atrama, tiek kaip eschatologinis ženklas gali virsti ir iš tikro virsta savo pačios priešingybe ir, užuot Dievo karalystę rėmusi, pradeda griauti jos apraiškas istorijoje ir neigti ją kaip baigties būseną, siūlydama savą imanentinį išganymą. N. Berdiajevo žodžiais kalbant, „žmogus gali kurti ne tik Dievo, bet ir velnio vardu" [123]. Krikščioniui, be abejo, yra savaime aišku, kad pasaulis, būdamas Viešpaties kūrinys, nėra ir negali būti blogas pačia savo būtimi (manicheizmo pažiūra). Bet jam taip pat yra aišku, kad pasaulis, būdamas puolęs ir gyvenąs nuodėmėje, atidengia ne sykį demoniškų bruožų, virsdamas niekšybės vykdymo erdve. Šalia šventumo kultūros istorijos keliu žygiuoja ir nuodėmingumas: kultūros kūriniai spinduliuoja ne tik tiesą, gėrį bei grožį, bet ir melą, blogį bei bjaurumą — ir tai kaip *sąmoningą žmogaus* kūrėjo pastangą pridengti ar net ardyti kūriniškąjį būties šventumą. Visa tai todėl ir prašosi keleto paaiškinimų, kad kultūros vaidmuo būtų nušviestas ir iš kitos pusės.

Jeigu pagrindinis ir apsprendžiamasis žmogiškosios kūrybos pradas, kaip sakėme, yra kultūrinis nusiteikimas, tai savaime peršasi išvada, kad kultūros kaip istorijos turinio dviveidiškumas kyla iš paties žmogaus dviveidiškumo. *Kultūra tik todėl atsikreipia prieš Dievo karalystę, kad žmogus savo vidumi atsikreipia prieš Dievą.* Nešiodamas nuodėmę psichofizinėje savo sąrangoje arba būdamas „parduotas nuodėmės valdžiai" *(Rom 7, 14)*, žmogus esti plėšiamas į dvi puses: ontologinėse savo gelmėse jis nešioja Viešpaties paveikslą ir todėl nekenčia blogio (plg. *7, 15*), kosmologiniame tačiau savo paviršiuje jis yra valdomas nuodėmės ir todėl nuolatos daro pikta (plg. *15, 19*). Tai jis daro ne kaip Viešpaties kūrinys, esąs nepertraukiamame santykyje su Kūrėju —„tai darau nebe aš" *(15, 17)*,— bet tai daro jame gyvenanti nuodėmė (plg.

15, 20) arba ana apardyta bei sujaukta prigimtis, kuri nėra tas pat, kas ir giliausias žmogaus Aš. Šisai gėrisi „Dievo įstatymu" *(15, 22)* arba anuo Viešpaties paveikslu savyje, sykiu tačiau jis regi „savo sąnariuose kitą įstatymą" *(15, 23)*, padarantį jį „belaisvį nuodėmės įstatymo" (t. p.). Dievo įstatymas jį traukia į būties kūriniškąjį šventumą ir prašosi būti išreiškiamas veikla. Nuodėmės įstatymas lenkia jį į pikta ir taip pat reikalauja būti išreiškiamas darbais. Žmogus virsta šių dviejų įstatymų kova visu savos egzistencijos plotu, kaip tai F. Dostojevskis vaizdingai yra išreiškęs sakydamas, kad „Dievas grumiasi su velniu, o kovos laukas yra žmonių širdis" [124].

Tačiau kaip tik todėl žmogus niekad nėra apspręstas ar apsisprendęs: *svyravimas bei blaškymasis yra žemiškoji jo būsena.* Tai, ką Dostojevskio Dmitrijus Karamazovas yra pasakęs apie save, tinka kiekvienam žmogui: „Slampinėju ir nežinau: patekau aš į smarvę ir gėdą ar į šviesą ir džiaugsmą?.. Bet štai, net ir būdamas šiame dvoke, staiga pradedu giedoti himną. Gerai, tebūsiu ir prakeiktas, tebūsiu žemas ir niekšingas, bet aš bučiuoju siūlę drabužio, kuriuo dėvi mano Dievas; teeinu aš ir po velnių, o vis dėlto esu tavo sūnus, Viešpatie; aš myliu tave ir jaučiu džiaugsmą, be kurio pasaulis nebeišsilaikytų ir nebebūtų" [125]. Šiuose žodžiuose girdėti senas Bažnyčios teiginys: „Apie vidų Bažnyčia nesprendžia — de internis Ecclesia non iudicat". Tai reiškia: Bažnyčia nežino ir negali žinoti, kada žmogus savos egzistencijos kovoje stovi Dievo pusėje, o kada velnio. Šis apsisprendimas, dažnai neaiškus ir pačiam žmogui, yra atviras tik vienam Dievui. Mūsų dienų teologija atnaujina šią seną Bažnyčios pažiūrą ir todėl teigia, kad „išganymo istorijos kova niekad nebus taip vedama, jog žmogiškieji kovotojai abiejų pusių frontuose tolygiai tapatintųsi čia su absoliučiu gėriu, čia su absoliučiu blogiu" [126]. Bažnyčia visados tikisi, kad žmogaus būtyje glūdįs Viešpaties paveikslas bus tai, už ką žmogus apsispręs — gal tik paskutinę savo gyvenimo akimirką, kuri betgi ir nulems amžinąjį jo likimą. Štai kodėl Bažnyčia *asmeniškai* nepasmerkia net ir didžiausio nusidėjėlio, net ir to, kuris regimai su Bažnyčia niekad nesusitaiko — net nė mirties valandą, nes jį nežino jo vidaus nusistatymo ir todėl negali apie jį spręsti. Bažnyčia tik atsisako *viešai* patarnauti po mirties tam, kuris taip pat *viešai* gyveno „dvoke ir gėdoje", kalbant Dostojevskio žodžiais. Čia glūdi pagrindas tos dabartinėje teologijoje

pastebimos pastangos sueiti pokalbio net ir su ateistais, nes „retai pasitaiko tokių, kurie visiškai atsisakytų šauktis Absoliuto"; jie „laiko save ateistais nežinodami, kad jie ieško Absoliuto, kuris yra ne kas kita, kaip Dievas" [127]. Sielovadiniu atžvilgiu ši pastanga gali būti gana vaisinga, nes sielovadoje — skirtingai nuo tikėjimo tiesų skelbimo bei mokymo — galioja Kristaus žodžiai palikti rauges augti kartu su kviečiais „iki pjūties" *(Mt 13, 30)*, nes, per uoliai raunant rauges, galima labai greitai išrauti „su jomis ir kviečių" *(13, 29)*, kas Bažnyčios istorijoje ne sykį ir yra pasitaikę. Dialektinis žmogaus svyravimas savyje ir sielovadą padaro dialektinę.

Žmogaus vidaus dialektika sudialektina ir išganymo istoriją bei joje dalyvaujančią kultūrą. Kaip žmogus yra kova subjektyviai, taip ir išganymo istorija virsta kova objektyviai; kaip žmogus yra sumišęs savyje, taip sąmyšis vyrauja ir išganymo istorijos vyksme. *Kova* ir *sąmyšis* yra du bruožai, kurie išeina aikštėn žmogaus darbuose ir kaip tik todėl padaro kultūrą dviveidę.

S. Bulgakovas prasmingai pastebi, kad „kova yra istorijos schema, pagal kurią Kristus atleidžia savo viešpatavimą" [128]. Tai nėra, kaip tas pats Bulgakovas priduria [129], kova ontologinėje srityje tarp kūrinio ir Kūrėjo, nes šioje srityje vyrauja absoliutinė Viešpaties galybė, ir kūrinio apsisprendimas būti ar nebūti nėra jo valios dalykas: Dievas žmogų kuria ir jį buvime išlaiko be jo žinios bei noro. Kova vyksta tik kosmologinėje plotmėje, arba išganymo kaip kūrinijos tapsmo istorijoje, vedančioje pasaulį jo atbaigos linkui. Šioje tad plotmėje kūrinio apsisprendimas kaip tik ir įgyja sprendžiamąją reikšmę, nes čia liečiamas jau nebe pats *buvimas* ontologine prasme, bet šio buvimo *atbaigimas* Dievo malone. Būdamas laisvas, žmogus gali šią malonę atmesti, paneigdamas kūrinijos žygiavimą Dievo linkui ir teikdamas jai savą kryptį. Tai jis gali visų pirma subjektyviai, kildindamas savyje antidievišką nusiteikimą; bet tai jis gali ir objektyviai, perkeldamas šį antidievišką nusiteikimą į savo kūrinius, padarydamas jį savo veikalų lytimi ir tuo būdu kurdamas antidievišką ir antikristinę kultūrą. Tai ir yra ana objektyvi galybė, kurią pats Kristus yra išreiškęs „pasaulio kunigaikščio" vaizdu (plg. *Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11*). Ši galybė atsistoja prieš Bažnyčią kaip Kristų istorijoje; ji virsta savotiška antibažnyčia, telkiasi savo šalininkų (plg. *Apr 13, 12—14*) ir persekioja Kristaus ša-

lininkus (plg. *Apr 13, 15—17*). Šiuo atžvilgiu K. Rahneris teisingai sako, kad „pagal krikščioniškąją eschatologiją išganymo istorijos sprendimai įgyja vis aštresnių formų ir vis ryškesnių pavidalų; kad šie sprendimai, įvykę egzistencijos gelmėse, susikuria pasaulio istorijoje savą kūną ir savą išraišką" [130]. Kitaip sakant, *antidieviška ir antikristinė galybė istorijos eigoje vis aiškiau virsta kultūrine objektyvacija.* Tai bendras krikščioniškosios eschatologijos įsitikinimas, atremtas į šv. Jono regėjimų vaizdus, kurie tokios objektyvacijos kūrimąsi atskleidžia ir net pabrėžia: visi šiuose regėjimuose minimi žemės nusiaubimai kaip tik ir liečia „pasaulio kunigaikščio" susikurtą antikristinę kultūrą įvairiausiais jos pavidalais. Tai ypač ryšku didžiosios Babelės sunaikinimo vaizde (plg. *Apr 18, 11—24*), kurį nagrinėsime kiek vėliau, mėgindami susekti tokios Dievo rūstybę žadinančios kultūros bruožus.

Čia yra pagrindas, kodėl, pasak K. Rahnerio, „išganymo istorija interpretuoja pasaulio istoriją antagonistiškai", o „krikščionybė žiūri į profaninę istoriją skeptiškai" [131]. Tiesa, ji siunčia savo mokinius į šią istoriją, kaip ir Kristus juos siuntė, nes Dievo karalystė kuriasi ne tik sieloje, bet ir pasaulyje. Tačiau Bažnyčia, kaip ir Kristus, čia pat įspėja savo siunčiamuosius: „Jūs nesate iš pasaulio...„ todėl pasaulis jūsų nekenčia" *(Jn 15, 19). Krikščioniškoji eschatologija niekad netapatina išganymo istorijos su profanine istorija.* Priešingai, ji skelbia, kad tai *du* istorijos vyksmai, tiesa, susikabinę vienas su kitu tarsi krumpliaračiai, tačiau turį visiškai kitus tikslus ir tuo būdu ir kitą eigos būdą. J. Mouroux žodžiais tariant, „mes čia turime reikalo su dviem specifiniais laikais, kurie vienas nuo kito taip skiriasi, kaip du vienas į kitą nesuvedami egzistencijos tikslai... Šie laikai nesutampa vienas su kitu, nes nėra tie patys jų keliai, <...> nesiderina jų ritmai ir skiriasi jų vidaus turiniai pagal jų tikslų prigimtį... Galop šie laikai yra visados du didžiuliai priešai, ir jų įjungimas į vienas kitą (ihr Ineinander) yra nepaprastai pavojingas" [132]. J. Mouroux Bažnyčios laiką vadina „sakramentiniu laiku" [133], nes kiekviename sakramentiniame veiksme Išganytojas yra *dabartinis:* sakramentas ne tik ženklina, bet ir *įvykdo,* vadinasi, jis yra ne tik būsimasis, bet jau ir dabartinis. Todėl ir Bažnyčios laikas nėra nei praeitis, nei ateitis, bet *didžioji* Dabartis, apimanti tiek praeitį, tiek ateitį. Šios didžiosios Dabar-

ties nešėjas yra pats Kristus, kuris yra tas pats vakar, šiandien ir rytoj, vadinasi, visados dabartinis: dabartinė yra jo amžinoji Auka Dangiškajam Tėvui ir dabartinis jis yra Bažnyčioje savo mokymu, vadovavimu bei pašventimu. Tuo būdu *Bažnyčios laikas yra nuolatinis laiko peržengimas amžinybe*, nes amžinybė ir yra gryna dabartis. Tuo tarpu pasaulio laikas yra akimirkų tęstybė arba begalybė toje pačioje plotmėje, kurioje nėra ir negali būti jokio peržengimo. Graikams ir indams laikas yra nuolatinis kartojimasis, vadinasi, nuolatinė *praeitis:* čia neatsiranda nieko naujo, ko dar nebūtų buvę. Marksizmui su savo dialektiniu materializmu laikas yra nuolatinis pralenkimas to, kas yra, vadinasi, gryna *ateitis:* čia nelieka nieko seno, kas būtų pastovu. Šiomis schemomis — kartojimusi ir pralenkimu — pasaulio laikas ir išsisemia. Kokiu tad būdu būtų galima šią pasaulinio laiko schemą tapatinti su bažnytinio laiko schema?

Be abejo, Bažnyčia yra pasiųsta eiti į pasaulinį laiką ir jame skelbti didžiąją Kristaus Dabartį, ne sykį sociologiškai priartėdama prie šio laiko schemos, kartais ją net prisiimdama, kad būtų atitinkamų tautų suprasta [134]. Tačiau visa tai yra, kaip J. Mouroux teisingai pastebi, tik „Evangelijos skelbimo įvadas (Vor-Evangelisation)" [135]. Kaip dorovės srityje — tai formulavo jau šv. Tomas Akvinietis (plg. STh I, 2ae, q. 96, a. 2) — dažnai pakenčiama ne viena nevykusi elgesio lytis, nes žmogus negali iš sykio (subito) tapti tobulas, taip ir istorijos bei kultūros srityje ne sykį esti pakenčiamos tokios laiko sampratos, kurios stovi šalia krikščioniškosios sampratos. Tačiau Bažnyčios tikslas yra anas nekrikščioniškas laiko sampratas kaip tik *perkeisti* [136] — tiek graikiškai indiškąją nuolatinio kartojimosi, tiek marksistinę nuolatinio pralenkimo schemą. Kitaip sakant, Bažnyčios tikslas yra atitraukti žmogų tiek nuo grynos praeities, tiek nuo grynos ateities ir sutelkti jį apie didžiąją Dabartį, kuria yra prisikėlusis, Tėvo dešinėje sėdįs ir Bažnyčioje gyvenąs Kristus. Be abejo, tai žmogui įskiepyti yra gana sunku, ir tuo ar kitu metu vyraujantis nebažnytinis laiko pergyvenimas ne sykį pažadina net ir labai aštrių sankirčių su bažnytiniu pergyvenimu. Tai regime senovėje, kai graikiškąjį laiko kartojimąsi, kuriame viešpatavo tik praeitis, reikėjo pakeisti linijiniu laiko vyksmu dieviškojo Teismo linkui parodant, kad istorija nėra nesibaigiąs bėgimas ratu, bet eismas, turįs pradžią bei pabaigą: čia Krikščionybei reikėjo at-

skleisti *ateities* idėją. Tai regime ir šiandien, kai vis labiau stiprėjanti marksistinė laiko samprata, atremta į gryną ateitį, visiškai nusisuka nuo praeities, laikydama šią tik priešistore, ir griauna dabartį, laikydama ją nevertybe: čia Krikščionybei reikia atskleisti *praeities* idėją ir *dabarties* vertę. Jei marksistinė laiko samprata perkeliama *Bažnyčion,* tai visas jos gyvenimas virsta nuolatiniu kaitaliojimu to, kas buvo; nuolatiniu nusisukimu nuo to, kas yra, bėgant į eschatologiją, tarsi Kristaus karalystė būtų dar tik lūkestis, o ne jau slėpiningai *esanti* mumyse, kaip moko II Vatikano susirinkimas (plg. I, 18). Tokiu atveju Bažnyčia virsta įvairių įvairiausių bandymų lauku, pradedant paties Jėzaus vaizdu ir baigiant jo pašvęstųjų asmenų išvaizda. Mūsų dienų sąmyšis Bažnyčioje giliausia savo prigimtimi yra ne kas kita, kaip marksistinės laiko sampratos proveržis religiniame gyvenime. Ir kol šis proveržis nebus pašvęstas bei perkeistas, atitiesiant gryną marksizmo ateitį didžiosios Kristaus Dabarties labui, tol sąmyšis truks, kaip jis truko ir pirmaisiais amžiais, kovojant Bažnyčiai su graikiškuoju Eonu.

Kokiais tad bruožais pasižymi antidieviškas kultūros veidas? Kaip atrodo ana antroji kultūros pusė, esanti „pasaulio kunigaikščio" objektyvacija? Savo viduje žmogus sukyla „prieš Viešpatį ir jo Kristų" *(Ps 2, 2)* tuo, kad atsigrįžta į nuodėmės įstatymą (plg. *1 Kor 15, 22*) ir apsisprendžia juo sekti savame buvime. Kol toks apsisprendimas esti tik vidinis, tol jokios kultūros jis nekildina ir tol apie jo nevertę gali spręsti tik vienas Dievas. Tačiau paprastai kiekvienas apsisprendimas greitai virsta veiksmu, o veiksmas — veikalu. Nešamas nuodėmės įstatymo, antidieviškas apsisprendimas savaime prasiveržia tiek veiksme, tiek veikale, padarydamas ir juos antidieviškus. Šiuo atveju jie pralaužia žmogaus vidų ir virsta istorine bei socialine regimybe. Todėl mums dabar ir reikia kiek pasklaidyti šią regimybę bent bendriausiais jos bruožais. Mums reikia pasiaiškinti, kame slypi kultūros kaip „pasaulio kunigaikščio" objektyvacijos antidieviškumas. Tai padaryti nėra taip lengva, kaip iš sykio atrodo, nes, keliant šį klausimą, tuoj pat išnyra dvi sunkenybės. Pirma, antidieviškumas yra grynas neiginys, o neiginį galima objektyvuoti ne kūryba, bet tik griovyba, kuri po savęs nieko nepalieka. Antra, antidieviškumas yra nukreiptas prieš Dievą. Betgi Dievo kaip tokio mes niekur nesutinkame. Antidieviškas nusistatymas veržiasi į tuštumą, nie-

ko nepasiekdamas. Todėl atrodo, kad antidieviškos kultūros kurti iš viso neįmanoma; kad tai tik ardanti, bet nieko nestatanti pastanga.

Ir vis dėlto šios sunkenybės yra apgaulios. Antidieviškas nusistatymas yra būdingas ne tik tuo, kad jis nusigręžta nuo Dievo, bet ir tuo, kad jis *atsigręžta į žmogų*, teikdamas jo buvimui kitokią kryptį ir kitokią prasmę negu toji, kuri kyla iš žmogaus santykio su Dievu. Šiandien yra teisingai suvokta, kad ateizmas yra ne tiek Dievo neigimas, kiek žmogaus teigimas. Kokio betgi žmogaus? Be abejo, ne tokio, kurio būtyje slypi Dievo paveikslas, bet tokio, kokį yra apmetęs pats žmogus. Ateizmas *yra žmogaus atsigręžimas į save kaip savo paties apmatą*. Garsioji J. P. Sartre'o tezė, esą žmogaus buvimas yra pirmesnis negu jo esmė, yra pati ryškiausia ateizmo išvada. Kol žmogus jaučiasi esąs Viešpaties kūrinys, tol tiek jo buvimas, tiek jo esmė yra Dievo *dovana:* abu šiuos pradus jis yra gavęs iš aukšto. Tačiau jei Dievo nėra, tuomet tik buvimas žmogui yra atėjęs iš šalies, būtent iš gamtos. Ką žmogus iš šio buvimo pasidarys, tai jau yra jo reikalas. *Kad* žmogus yra, tai nepriklauso nuo jo paties. Kas žmogus yra, tai glūdi jau jo rankose. Šis tad ryžtas apmesti savo paties paveikslą ir paskui vykdyti jį savo darbuose kaip tik ir virsta didžiu kūrybiniu aktinu. Ateistinis žmogus jaučiasi, Fr. Nietzsche's žodžiais kalbant, tarsi stovėtų krante atviros jūros, į kurią jis galįs išplaukti visais laivais. Tai milžiniška paskata išmėginti savo jėgas tada, kai nėra nieko aukštesnio. Šia prasme antidieviška kultūra yra ne tik galima, bet ir istoriškai tikra.

Savaime suprantama, kad žmogaus noras apmesti savo paties paveikslą nebūtinai ir ne kiekvienu atveju turi priešintis Dievo paveikslui jo būtyje. Jeigu Dievas yra, tai joks ateizmas nepadarys, kad žmogaus būtis ontologinėse savo gelmėse Viešpaties paveikslo nenešiotų. Šis paveikslas pasilieka net ir didžiausio neigimo metu. Todėl yra visiškai įmanoma, kad jo įtakoje ir paties žmogaus apmestas paveikslas gali turėti panašumo į aną ontologinį Dievo paveikslą. Be abejo, daugelis šio panašumo bruožų — sąžinės laisvė, artimo meilė, žmonių lygybė, dorovė, taika,— skelbiamų ateizmo, Dievo nebuvimo atveju netenka ontologinio pagrindo. Visi šie dalykai čia yra daugiau ar mažiau tik sociologinės vertybės, būtinos todėl, kad žmonių gyvenimas žemėje nevirstų kova visų

su visais. Nepaisant tačiau šio ontologinio trūkumo, patys bruožai nenustoja savo panašumo, ir jais pažymėta kultūra nevirsta antidieviška pačia savimi. Todėl iš anksto negalima teigti, esą *visa* kultūra, kilusi iš paties žmogaus apmato, jau tuo pačiu neigia bei griauna Viešpaties paveikslą žmoguje. Griovyba prasideda tik tada, kai ši kultūra įgyja tam tikro pobūdžio, kuris ne tik subjektyviai yra antidieviškas, vadinasi, nukreiptas prieš patį Dievą, bet ir objektyviai niekina bei teršia dieviškąjį paveikslą žmoguje, jį pažemindamas ir net paversdamas išjuoka. Tokiu atveju žmogaus teigimas virsta jo paties neigimu; ateizmo antidieviškumas pereina į antižmogiškumą. Tai ir yra tikrasis „pasaulio kunigaikščio" kultūros vaizdas, arba ana antroji žmogiškosios kūrybos pusė. Kuo ši pusė yra būdinga?

Kaip grindžiamąjį kultūros vaidmenį ryšium su religija Šventraštis ryškina statomos šventyklos pavyzdžiu (plg. II, 3a), taip tas pats Šventraštis atskleidžia antižmogiškosios kultūros pobūdį sunaikinto Babelės miesto vaizdu (plg. *Apr 18, 1—24*). Šis vaizdas yra vienas iš labiausiai sukrečiančiųjų visuose šv. Jono regėjimuose. „Didysis miestas", kuris tarsi karalienė „buvo apvilktas plona drobe, purpuru ir škarlatu, papuoštas auksu, brangiais akmenėliais ir perlais", žuvo „viena valanda" *(18, 16—17)*. Žemės karaliai, paleistuvavę su šiuo miestu, jūrininkai bei prekybininkai, prekiavę su juo, žiūrėjo iš tolo į jo „gaisro dūmus" *(18, 9)*, verkė, dejavo ir „bėrė dulkes ant savo galvų" sakydami: „Koks miestas buvo panašus į šitą didįjį miestą!" *(18, 18)*. Viešpaties teismas jam atėjo taip netikėtai, tarsi sunkus girnų akmuo būtų buvęs sviestas į jūrą ir neberastas (plg. *18, 21*). Miestas, pilnas „aukso ir sidabro, brangių akmenėlių, perlų, plonos drobės, purpuro, šilko, škarlato ir visokių skaniai kvepiančių medžių, visokių indų iš dramblio kaulo, visokių indų iš brangaus akmens, skaistvario, geležies ir marmuro, cinamono, kvepalų, tepalo, miltų, kviečių, galvijų, avių, arklių ir vežimų" *(18, 12—13)*, staiga virto šiurpulingais griuvėsiais. Savotišku liūdesiu Šventraštis aprašo aną tuštumą bei tylą, atsiradusią Babelei žuvus: „Arfininkų, giesmininkų ir vamzdininkų balso ir trimito nebebus daugiau tavyje girdėti; joks dailininkas, koks būtų jo menas, nebebus tavyje daugiau rastas; girnų ūžimo daugiau tavyje nebesigirdės; žiburio šviesos nebebus daugiau tavyje; jaunikio ir sužadėtinės balso nebebus tavyje girdima" *(18,*

22—23). Joks menas, joks ūkinis veikimas, joks naujo šeimos židinio grindimas, joks žmogaus džiaugsmo pareiškimas, jokia šviesa, išsklaidanti naktį, nebebus šiame mieste galimi. Užuot buvęs klestinčios kultūros vietovė, jis pasidarė dabar „visokių darkių dvasių kalėjimas, visokių suteptų ir nekenčiamų paukščių narvas" *(18, 2)*. Didžioji Babelė buvo išvilkta „iš viso savo žavumo" [137].

Be abejo, šis vaizdingas ir sykiu šiurpą keliąs aprašymas yra *prasmuo*. Jis nėra kurio nors tikrovinio miesto žlugties istorija. Galimas daiktas, kad šv. Jonas, kaip pastebi V. Bagdanavičius, „šiuo simboliu visų pirma suprato Romą" [138]. Tačiau jis jį taip apibendrino, jog savo prasme jis pralaužia bet kokio konkretaus miesto ar kurio kito sutelktinio vieneto rėmus ir virsta tam tikra žmogaus *gyvenimo lytimi*, kuri regimai išeina aikštėn tam tikros kultūros pavidalu. Todėl nevaisinga būtų ieškoti istorinio didžiosios Babelės atitikmens. *Babelė yra visur, kur žmogaus kultūra įgyja babelinio pobūdžio*, nes kaip tik šis pobūdis ir yra Dievo pasmerkiamas bei sunaikinamas. Mūsų dėmesį patraukia tai, kad Šventraštis, aprašydamas Babelės žlugimą, kalba tik apie objektyvius veikalus: žmonių žuvimo šv. Jonas nemini. Tai nereiškia, kad jų tokios katastrofos metu nebūtų žuvę. Tai tik reiškia, kad Šventraštis čia pabrėžia *objektyvių kūrinių* antidieviškumą ir todėl jų pasmerkimą. Šv. Jonas kalba, kad „viena valanda žuvo tokie dideli turtai" *(18, 17)*, kad žuvo „visa, kas prašmatnu ir šaunu (omnia pinguia et praeclara)" *(18, 14)*. Babelinis kultūros putlumas yra toks akivaizdus, jog jo dingimas pirmiausia ir krinta į akį. Būdingas yra ir *miesto* parinkimas šiai babelinei kultūrai pavaizduoti. Juk miestas yra savotiškas kultūrinis pavidalas, apimąs visas žmogiškosios kūrybos sritis, telkiąs jas vienybėn ir teikiąs joms savotiško atspalvio. Mieste išeina aikštėn ne tiek atskiro žmogaus vidinis nusiteikimas, kiek visuomenės gyvenimo būdo objektyvacija. Vadindamas tad Babelę *miestu*, šv. Jonas ir nori pasakyti, kad *Babelė yra kultūrinis pavidalas visuomenine prasme*. Tai „socialinis bei politinis organizmas", kaip ją įžvalgiai vadina ir V. Bagdanavičius [139]. Bet štai, kai tik šis organizmas virsta babeliniu, jis yra Viešpaties smerkiamas ir naikinamas. Kas tad yra tasai *babelinis pobūdis*, dėl kurio kultūra virsta Dievo rūstybės objektu? Kodėl žlugo didžioji Babelė?

Kalbėdamas apie priežastis, kurios pažadino Viešpaties rūstybę Babelės atžvilgiu, Šventraštis sako: „tavo pirk-

liai buvo žemės kunigaikščiai"; „tavo žavėjimais buvo suvedžiotos visos tautos"; šiame mieste „rasta kraujo pranašų bei šventųjų ir visų, kurie nužudyti žemėje" *(18, 24).* Babelė buvo pranašesnė už visa kita: ji buvo „didelis miestas, turįs viešpatavimą ant žemės karalių" *(17, 18).* Tačiau *kuo* ji viešpatavo? Kuo ji valdė žmones? Šventraščio minimos žlugimo priežastys kaip tik tai ir atskleidžia: *babelinis pasaulio valdymo būdas yra prekyba, melas ir žudymas.*

Prekyba stovi pirmoje vietoje. Bet tai mus kaip tik ir nustebina. Argi prekyba nėra būtinas žmogaus gyvenimo dalykas? Argi ji nėra žinoma nuo pat seniausių istorijos laikų? Ar pirkti bei parduoti iš tikro būtų nedora? Tačiau mūsų nuostaba nyksta, atidžiau pažvelgus į Šventraščio žodžius, kuriais kreipiamas mūsų dėmesys į tai, *kuo* Babelė prekiavo ir *kaip* ji prekiavo. Šv. Jonas, išskaičiuodamas prekes, kurių sunaikintas miestas nebepirks, mini ne tik įvairius daiktus — gaminiai iš aukso, dramblio kaulo, geležies, marmuro, javai, miltai, galvijai,— ne tik vergus, kas anuo metu dar buvo suprantama, bet ir *žmonių sielas (Apr 18, 13).* Babelinėje kultūroje ir žmogaus siela yra prekė; siela ne dvasinės substancijos, bet dvasinių įsitikinimų, dvasinių norų ir dvasinių polėkių prasme. Visa tai Babelėje perkama ir parduodama. Kadangi normaliu atveju gali būti perkamas bei parduodamas tik daiktas, todėl žmogaus vidaus pavertimas preke yra sykiu ir jo *sudaiktinimas.* V. Bagdanavičius teisingai šiuo atžvilgiu pastebi, kad „prekybininkui yra įdomus žmogus, kiek jis turi prekių ir kiek jis nori prekių. Žmogus, neturįs žemiškųjų turtų ir jų negeidžiąs, žiūrint prekybos filosofijos akimis, liaujasi buvęs mainų subjektas ir yra degraduojamas į prekių kategoriją. Jis pats tampa perkamu ir parduodamu daiktu" [140]; perkamu ir parduodamu ne tiek senovinio vergo prasme, kiek *naujovinio konsumento,* kuris pirklių kultūrai ir yra tik šiuo atžvilgiu vertingas. Pirklinėje kultūroje prekyba yra daugiau negu mainai. Tai žmogaus vidaus užgožėjimas svetimomis įtaigomis. Pirkti čia reiškia ne tik įsigyti reikalingą daiktą, bet sykiu ir parduoti patį save, paklūstant per šį daiktą bylojančiai pirklių valiai. Šia prasme Šventraštis ir kalba apie prekybą kaip valdymą. Pirklys tampa žemės kunigaikščiu tuo, kad laimi kito nusilenkimą, šį pirkdamas. „Dvarininkus iškarsime, miestiečius priversime dirbti, o inteligentus *nupirksime*",— kal-

bėjo 19 šimtmečio pabaigos rusų revoliucininkai. Šią jų programą komunizmas įvykdė visu plotu: komunistinių kraštų inteligentai iš tikro yra perkami, sudarant jiems geresnes gyvenimo sąlygas, sykiu tačiau reikalaujant, kad jie savo dvasios vaisiais — filosofija, literatūra, menu, mokslu — tarnautų komunistinei santvarkai. Ir tik retos išimtys atsispiria, neparduodamos už lęšienės dubenį pirmgimio teisių, o verčiau pasirinkdamos kalėjimą, ištrėmimą ar socialinį ujimą. Šitokio dvasios pirkimo esama betgi ir kapitalistinėje kultūroje, tik gal kiek labiau pridengtu būdu. Pirklinė kultūra, vis tiek kur ji reikštųsi, yra dvasios valdymas prekybiniu būdu ir tuo pačiu jos išdavimas bei pažeminimas. Štai kodėl ji ir yra Viešpaties pasmerkiama bei sunaikinama.

Didžiosios Babelės sunaikinimas tučtuojau primena mums pirklių išvarymą iš Jeruzalės šventyklos: „Jėzus įėjo į Dievo šventovę ir išvarinėjo visus parduodančius ir perkančius šventovėje; jis išvartė pinigų mainininkų stalus ir karvelių pardavėjų suolus" sakydamas: „parašyta: mano namai vadinsis maldos namais, o jūs padarėte iš jų galvažudžių olą" *(Mt 21, 12—13)*. Vidinis ryšys tarp pirklių išvarymo iš šventyklos ir Babelės sugriovimo yra nepaneigiamas. Dar daugiau: *didžiosios Babelės sunaikinimas yra ne kas kita, kaip pirklių išvarymas iš žmonijos istorijos*, vadinasi, visiškas ir galutinis žmonių santykių apvalymas nuo jų suprekinimo. Tai, ką Kristus pradėjo Jeruzalėje, jis užbaigs kaip Teisėjas paskutine savo ištarme. Argi didžioji Babelė nebuvo galvažudžių ola? Ar ji nebuvo sutepta „pranašų ir šventųjų" *(Apr 18, 24)* krauju? Argi ne jos kerėjimais (veneficiis), vadinasi, melais, buvo „suvedžiotos visos tautos" *(18, 23)*? Babelė kaip kultūrinis pavidalas yra ne tik pirkliška, bet ir galvažudiška, ir melaginga. Kas perka ar parduoda žmogaus sielą, tas visų pirma meluoja ir šiuo melu klaidina savo artimą. Kas nesiduoda perkamas ar parduodamas, tas babelinėje kultūroje esti sunaikinamas. Prekyba, melas ir žudymas visados eina ranka rankon [141]. Tačiau kaip Kristus nepakentė pirkliškos dvasios savo Tėvo šventykloje Jeruzalėje, taip lygiai jis jos nepakenčia nė savo karalystėje, kurią istorijos pabaigoje jis atiduos Tėvui kaip visuotinę šventyklą (plg. *1 Kor 15, 24*). Pirklinė kultūra nesiderina su Kristaus karalyste iš esmės, todėl ir neturi joje dalios nei istoriniu (Jeruzalė), nei eschatologiniu (Babelė) atžvilgiu.

Šis tad paties Šventraščio pateiktas pavyzdys aiškiai rodo, kad antidieviška ir tuo pačiu antižmogiška kultūra kuriasi visur ten, kur žmogus vienaip ar kitaip yra paverčiamas *daiktu:* įrankiu idėjoms skleisti, rinka pelnui kaupti, objektu smaguriauti ir t. t.; trumpai tariant, kur asmuo kaip tikslas savyje esti perkeliamas į priemonės plotmę. Kai šitoks asmens sudaiktinimas ir supriemoninimas objektyvuojasi kultūriniais veikalais, lenkdamas istoriją savotiška kryptimi, tuomet kultūra savaime atsigręžta prieš Dievo karalystę ir pasidaro jos priešininkė. Kova tarp tam tikro kultūros pavidalo ir Dievo karalystės vyksta esmėje ne už ar prieš Dievą — jo nei pažeisti, nei sunaikinti juk negalima,— bet *už ar prieš žmogų kaip absoliutinę vertybę.* Iš kultūros, kaip anksčiau sakėme, visados spindi žmogaus paveikslas. Ir štai, kai šis paveikslas esti taip apmetamas ir vykdomas, jog iš jo byloja žmogus-daiktas (vergas, baudžiauninkas, darbo jėga, prekių konsumentas, lėbautojas, pavaldinys, medžiaginių dėsnių santalka ir t. t., ir t. t.), tuomet jį atspindinti kultūra iš tikro virsta rauge Didžiojo Sėjėjo dirvoje (plg. *Mt 13, 37*), nes ją pasėja Kristaus priešas, kurį Kristus aiškiai vadina *velniu* (plg. *13, 39*). Štai kodėl šitokia kultūra visados įgyja demoniškų bruožų, ir štai kodėl eschatologijos atžvilgiu ji yra neigiamojo pobūdžio, kurį Šventraštis išreiškia *žvėries* prasmenimis (plg. *Apr 13, 1—18*). „Žvėris vaizduoja natūralų žmogaus veržimąsi, jo įvairius instinktus, jo saugumo bei plėšrumo jausmą,— gražiai šį prasmenį aprašo V. Bagdanavičius.— Šių krypčių akcentavimas žmonijos gyvenime visada yra gyvas ir stiprus. Vitalistinis veržlumas visada nori būti kertiniu žmogaus pasaulėžiūros akmeniu. Su nepaprastu sugebėjimu pasikeisti ir prisitaikyti jis stengiasi išsilaikyti žmogaus galvosenos viršūnėje. Kartais jis kelia aikštėn žmogaus išmintį, o kartais jo nesugebėjimą bet ką pažinti. Kartais jis yra su jokiais objektyviais dėsniais nesiskaitąs idealizmas, bet netrukus jis sugeba išvirsti į grubų natūralizmą. Kartais jis vadinasi socializmu, o kartais — liberaliniu individualizmu. Kartais jis puoselėja beribes pažangos idėjas, o kartais mirtį, neturinčią jokio prisikėlimo, laiko išeinamuoju savo filosofijos tašku. Mene, moksle, visuomeniniame gyvenime jis turi skirtingus vardus, kurie savo ruožtu yra taip pat nepastovūs" [142]. Žmogaus apmestas savo paties paveikslas yra istorijoje labai kintantis bei margas. Tačiau viso šio margumyno pagrinduose slypi

nuolatinis pavojus susidaiktinti ir tuo būdu išduoti dvasią anoms vitalistinėms jėgoms: „Žvėris visada yra gyvas" [143].

Šis antidieviškos ir antižmogiškos kultūros margumynas kreipia mūsų dėmesį į kitą kultūros dviveidiškumo bruožą, būtent į *sąmyšį* tarp gėrio ir blogio toje pačioje kultūroje. V. Bagdanavičius teisingai pastebi, kad „vitalistinis principas, paimtas nepriklausomai nuo šėtono įtakos, turi savyje daug gėrio ir žavumo. Jis yra apraiška tų jėgų, kurias Dievas yra sukūręs pasaulyje. Nėra išvidinio būtinumo, kad vitalistinės jėgos būtų pikto tarnyboje" (t. p.). Iš kitos betgi pusės, šios jėgos yra *atviros piktui* ir todėl labai dažnai esti nukreipiamos prieš Avinėlį kaip dieviškumo prasmenį. „Vitalistinės jėgos neturi savo idėjinės išbaigos", vadinasi, „prasmės savyje", todėl „jos nuolat svyruoja tarp Avinėlio ir žvėries ideologijos" [144]. Tai pastaba, visiškai sutarianti su naujosios teologijos įžvalga, kad pasaulio istorija „visados lieka praeinanti, neišbaigta, dviprasmė ir dialektinė" (p. 9) ir kad kaip tik dėl to jos įvykiai „negali būti interpretuojami išganymo ar pražūties prasme" [145]. Tai reiškia: pasaulio istorija Dievo karalystę sykiu ir stato, ir griauna: tie patys kultūros kūriniai apreiškia žmogų ir kaip Viešpaties paveikslą, ir kaip apokaliptinio žvėries sekėją. Todėl *konkrečiai* ir negalima tikrai nustatyti, ar tas bei kitas istorinis vyksmas eina išganymo, ar pražūties linkui; ar jis reiškia Dievo palaimą, ar pasmerkimą; ar jis yra Viešpaties atskleidimas, ar jo pridengimas ir net išstūmimas. Net ir Izraelio istorija bei kultūra, kurias pats Dievas pasirinko kaip išganymo ženklą ir per kurias jis kalbėjo žmonijai, virto galop apakimu (plg. *Rom 11, 25*), nes nepažino Kristaus kaip savos egzistencijos tikslo. Tačiau ir vėl: šv. Paulius skelbia tą pačią dialektiką tiek stabmeldžiams, tiek izraelitams. Kitados stabmeldžiai netikėję į tikrąjį Dievą, tačiau Viešpats jų pasigailėjęs, ir dabar jie tikį į Kristų. Priešingai, izraelitai dabar netikį į jį, tačiau Dievas jų taip pat pasigailėsiąs, ir „taip bus išgelbėtas visas Izraelis" *(Rom 11, 26—31)*. Kol istorijos eiga nėra atbaigta, tol ir jos turinys arba kultūra niekados nėra vienprasmė. O kas laiko trukmėje manytų galįs kultūrą apspręsti vienaprasmiškai, tas eschatologiją įtrauktų į istoriją ir pasisavintų Kristaus Teisėjo vaidmenį, kurį Išganytojas kaip tik paneigė kviečių ir raugių palyginimu. Kai žmogaus Sūnaus priešas prisėjo dirvoje raugių, tai tarnai jam tarė: „Jei nori, mes eisime ir išrinksime jas".

Tačiau Kristus atsakė: „Ne, kad kartais, raudami rauges, neišrautumėte draug su jomis ir kviečių. Palikite vienus ir kitus augti iki pjūties" *(Mt 13, 28—29)*, o „pjūtis — pasaulio pabaiga" *(Mt 13, 39)*. Vadinasi, *ne istorija, bet tik eschatologija išsklaidys kultūros dviprasmiškumą* ir atskleis to ar kito kultūrinio pavidalo tikrąją vertę bei jo vaidmenį Dievo karalystėje. Užbėgti eschatologijai už akių reiškia pavojų sunaikinti gėrį to paties gėrio vardu.

Tasai dieviškasis veiksmas, kuriuo bus atskleista kultūrinių pavidalų prasmė bei vertė, yra Krikščionybės vadinamas *paskutiniuoju teismu*. Ir štai kultūros dviveidiškumo šviesoje aiškėja šio teismo pobūdis ir jo reikalingumas. Labai dažnai paskutinysis teismas yra suprantamas kaip viešas pakartojimas to, kas jau buvo įvykę asmeniniame teisme individualinės mirties akimirką. Dievas pasirodysiąs triumfiškai laikų pabaigoje visos žmonijos ir net viso kosmo akivaizdoje, kad patvirtintų tai, ką buvo padaręs su kiekvienu asmeniu aname slapčiausiame susitikime. Tačiau šitokia paskutiniojo teismo samprata neatskleidžia tikrosios jo prasmės. Viešas ir triumfiškas Viešpaties apsireiškimas gali turėti pagrindo tik tada, kai jis yra atremtas į *naują turinį*, o ne tik į paskelbimą to, kas yra jau įvykę su kiekviena siela. Jeigu paskutiniojo teismo objektas būtų tas pat, kas ir asmeninio teismo, tai jo viešumas būtų tik paprasta ceremonija, neturinti gilesnės prasmės ir todėl Dievui nederanti. Štai kodėl ankstesnis vokiečių dogmatikas H. Schellis mėgina duoti kitokį — mūsų pažiūra, visiškai pagrįstą — paskutiniojo teismo aiškinimą, skirdamas jį nuo asmeninio teismo. „Santykį tarp abiejų teismų, — sako jis, — galima palyginti su santykiu tarp nemirtingumo ir prisikėlimo, tarp dalinio ir pilnutinio įvykdymo pasaulyje to teistinio prado, kad dvasia ir gamta yra sukurtos viena kitai... Specialusis teismas yra dorinio dėsnio reikalavimas ir pagrįstas asmeniniu nemirtingumu... Pasaulio teismas reiškia apskritai istorinio išsivystymo atbaigimą, kad šį perkeistų visais jo reikšmingais momentais ir perkeltų amžinybėn... Specialusis teismas plaukia iš sielos dorinės prigimties. Bendrasis teismas ankštai siejasi su tuo, kas asmuo yra tikrovės, likimo ir apvaizdos atžvilgiu" [146].

Kitaip sakant, asmeninio ir paskutiniojo teismo *pagrindas* yra kitas. Asmeninis teismas atsiremia į dorinę žmogaus asmenybę ryšium su ja pačia. Paskutinysis arba visuotinis teismas atsiremia į žmogaus asmenybę ryšium

su istoriniu gyvenimu. Išeidamas iš šito skirtumo, H. Schellis randa skirtingus ir šių teismų *objektus*. Asmeniniame teisme objektas yra žmogaus „subjektyvus nusiteikimas, dorinė intencija, kuri čia iškeliama ir apsprendžiama"; visuotiniame teisme objektas yra „objektyvus kūrinys, darbo būdas su jo vaisiais, kuriuose atsiskleidžia jų vertė ar nevertė" (t. p.). Asmeninis teismas yra apsprendimas dorinės asmeninių *veiksmų* vertės, atsiremiant į žmogaus sąžinę kaip artimiausiąją dorovės normą. Visuotinis teismas yra apsprendimas veiksmo *išdavų* vertės, atsiremiant į amžinąjį Dievo įstatymą kaip tolimesniąją arba galutinę dorovės normą. Asmeninio teismo dalyvis yra žmogiškasis Aš, išvilktas iš visokių gamtinių bei kultūrinių lyčių ir pastatytas priešais savo paties sąžinę. Visuotinio teismo dalyviai yra nebe subjektyvūs asmenys, bet objektyvinės istorinės jėgos ir šių jėgų padarai. Tai teismas, sako H. Schellis, „žmonijos kaip tokios ir atskirų jos dalių, su kuriomis asmenys buvo susiję religiniais, tautiniais, socialiniais, ekonominiais, mokslinias, meniniais idealais bei kultūriniais siekimais ir kurios atskiriems individams daugiau ar mažiau sudarė jų gyvenimo turinį (p. 870)... Būdamas pranašauta laikų pabaiga, pasaulio teismas skelbia, kad yra vertingos ne tik atskiros sielos, bet ir tautos bei giminės kaip tokios, šeimos bei bendruomenės kaip tokios, žemiškojo gyvenimo jėgos: valstybė ir tauta, mokslas ir menas, kultūra ir pramonė kaip tokie. Ne atskirų asmenų suma pasirodys prieš pasaulio Teisėjo sostą, bet tautos ir valstybės, didžiosios galybės ir dinastijos, sistemos bei kryptys filosofijoje ir religijoje, visų sričių teorijose bei praktikose; pasirodys dievai ir kunigai, sektos ir partijos, mokyklos, ordinai, luomai, bendrijos visi kaip tokie, kiek jie yra ne atskiri asmenys, bet šeimos, draugijų, kovos, pašaukimo, valstybės ir Bažnyčios nešėjai. Žmonija pasaulio Teisėjo bus pašaukta ne suskaldyta į atskirus atomus, kaip tai yra specialiniame teisme, bet didesnėmis ar mažesnėmis grupėmis, kaip jos istorijoje veikė, kovojo ir kentėjo, mąstė ir stengėsi, atstovavo gėriui ar blogiui. Žmogus bus Teisėjo pašauktas kaip narys, kaip vaikas savo tautos ir savo krašto, savo laiko ir savos kultūros" (p. 871). *Subjektyvi* dvasia bus pastatyta dieviškosios tiesos švieson asmeninio teismo metu ir išmatuota jos sąžinės nusiteikimais bei sprendimais. Tuo tarpu *objektyvi* dvasia bus pastatyta dieviškosios tiesos

švieson pasaulio teismo metu ir išmatuota amžinaisiais dėsniais.

Trumpai tariant, *paskutinysis arba visuotinis teismas yra objektyvios bei objektyvuotos dvasios, vadinasi, kultūros, teismas.* Tai dieviškasis veiksmas, kuris užbaigia istorinį žmonijos išsiskleidimą tuo, kad iškelia aikštėn atskirų šio skleidimosi pavidalų vertę bei nevertę ir tuo pergali kultūros dviveidiškumą bei jos sąmyšį, trukusį visą istorinės eigos metą. Kaip asmeniniame teisme atsidaro slapčiausios sielos gelmės, taip paskutiniajame teisme atsiskleis visos tos kultūrinių santykių bei įtakų gijos, kurios neaprėpiamai buvo susipynusios ir kurių joks žmogus nepajėgė išpainioti bei apvaldyti. Visa tai išpainioja ir nušviečia pats Viešpats Dievas baigiamuoju savo veiksmu. Štai kodėl paskutinysis teismas ir yra reikalingas bei prasmingas. Krikščionybės supratimu, istorijoje nėra jokio aklo likimo, jokios gėrybės ar vertybės, jokio kūrinio, kuris stovėtų anapus dorinių dėsnių. Viskas čia vyksta Dievo akivaizdoje ligi pabaigos. Tačiau kaip asmeniniame gyvenime Dievas, saugodamas žmogaus laisvę, tiesioginiu būdu paprastai nesikiša į jo veiksmus, kol mirtis jį pastato dieviškosios tiesos švieson, taip ir istorijos gyvenime Dievas leidžia veikti šio gyvenimo jėgoms ligi pjūties, kad paskui jų išdavos būtų surištos „į pėdelius"— vienos sudeginti, o kitos sukrauti į jo kluoną *(Mt 13, 30).* O mastas ugniai ar kluonui yra amžinasis Viešpaties planas, kuriame kultūra dalyvauja arba šį planą vykdydama ir virsdama Dievo karalystės kviečiais, arba jį griaudama ir pereidama į atmestinas rauges. Tačiau tai išaiškins pats Dievas kaip aukščiausioji Norma ir amžinojo plano Autorius.

d. Kultūra ir askezė

Ligšioliniuose skyreliuose svarstėme *objektyvųjį* kultūros sakrališkumą, kuris reiškiasi tuo, kad žmogiškoji kūryba giliausia savo prigimtimi yra kūriniškojo būties šventumo skleidimas, įjungiantis ją į išganymo istoriją ir padarantis ją eschatologiniu ženklu arba nurodymu į pasaulio atbaigimą, kurio pati kultūra pasiekti negali. Jeigu tačiau kultūra yra sakralinė pati savyje, tai jau iš anksto galima nujausti, kad ji turi turėti ryšio ir su *subjektyviu* jos kūrėjo pašventimu. Kitaip sakant, būdama sakralinė savo esme, kultūra virsta krikščioniui šventumo keliu jos

vykdyme. Juk būti tobulam, kaip kad „dangiškasis Tėvas tobulas" *(Mt 5, 48)*, yra kiekvieno krikščionies pašaukimas: „Ta yra Dievo valia, kad būtumėte šventi" *(1 Tes 4, 3)*. Tai pačios Bažnyčios teiginys, pabrėžtas pop. Pijaus XI enciklikoje „Rerum omnium" (1923 m. sausio 26 d.), kurioje įsakymas būti tobulam yra išplečiamas į visus be išimties: „Omnino omnes, nullo excepto", perkeliant tuo būdu šventumą iš išskirties į kasdienos plotmę. Kaip tai betgi yra galima?

Gražią savo knygą apie šv. Pranciškų Salezietį V. Balčiūnas pradeda sakiniu: „Visuotinio krikščioniškajam tobulumui pašaukimo problema yra viena iš aktualiausių Bažnyčioje: ji lygiai domina visų kraštų ir visų laikų krikščionis <...> ypač mūsų dienomis" [147]. Bet čia pat jis priduria, kad „tai vienas iš sudėtingiausių, giliausių ir sunkiausių klausimų" (p. 5). Kodėl?

Pirmajame šios knygos skyriuje minėjome, kad, traukiantis asketams iš bažnytinės bendruomenės ir kuriant savą luomą, krikščioniškojo tobulumo siekimas vis labiau telkėsi vienuolynuose, taip kad vienuolinė būsena virto galop tobulumo būdu bei mastu. Tai patvirtina ir V. Balčiūnas pastebėdamas, kad vis labiau ryškėjanti bei didėjanti vienuolynų tarnyba Bažnyčioje „nejaučiamai įtaigojo galvoseną (mentalitė) paprastų krikščionių, kurie gyveno pasaulyje. Pamažu šie įsitikino, esą šventumas ne jiems. Net buvo neįmanoma įsivaizduoti, kaip galėtų tobulybės idealas būti įvykdytas tų, kurie savo luomu ar savomis šeimos pareigomis yra surišti su pasauliu" [148]. Tiesa, Bažnyčia, pasak V. Balčiūno, „niekad nepatvirtino tokios klaidingos galvosenos", tačiau ši vis dėlto „darė stiprią įtaką bažnytinių pamokslininkų bei rašytojų didžiumai", taip kad pasauliškiai net ir kitaip nusistačiusiųjų sielovadžių buvo mokomi „vesti tik padorų gyvenimą", šventumą paliekant dvasiškiams ir vienuoliams [149]. Šv. Pranciškus Salezietis pirmutinis sulaužė šią pažiūrą, atstatydamas pirmųjų krikščionių įsitikinimą, kad „būti šventam ir būti krikščioniui yra sinonimai" [150]. Jis pirmasis taip aiškiai ir įtikinamai skelbė, kad „yra klaida ir net erezija norėti maldingą gyvenimą (la vie dévote) išjungti iš kareivių kuopų, iš amatininkų dirbtuvių, iš kunigaikščių rūmų, iš vedusiųjų žmonių židinio" [151]. Visi pašaukimai ir luomai galį šio gyvenimo siekti ir jį pasiekti, nes nesą jokių iš anksto nubrėžtų sąlygų ar aplinkybių, kuriose reiktų būtinai gyventi, norint vykdyti

savos būsenos pareigas, arba kurios galėtų užtrenkti duris į tobulumą. Šv. Pranciškus yra sustatęs net tam tikrą silogizmą savam nusistatymui įrodyti: 1) Dievas šaukia kiekvieną krikščionį į tam tikrą luomą; 2) jis teikia kiekvienam malonės šio luomo pareigoms tobulai atlikti; 3) tobulas gi luomo pareigų atlikimas ir padaro žmogų šventą; 4) taigi šventumas yra visuotinis pašaukimas [152]. Todėl H. Bremond'as, aprašydamas prancūzų religinės nuotaikos išsivystymą, ir sako, kad nuo šv. Pranciškaus Saleziečio laikų „pasaulis ir vienuolynas (le cloître) atrodo sudarą jau vieną dalyką" [153]. Tai, kas anksčiau buvę įmanoma tik vienuolyne, dabar pasidarė įmanoma ir pasaulyje.

Galimas daiktas, kad Šv. Pranciškus Salezietis nė pats nenujautė, kokių didžių perspektyvų jis atveria minėtais savo teiginiais. Pabrėždamas, kad šventumas slypi ne bet kokiame, o *tobulame* [154] luomo pareigų atlikime, šventasis atkreipė mūsų dėmesį į tai, kad krikščioniškajam tobulumui nepakanka tik formalaus prado (gera intencija ar įvairių dorybių dorybėlių vykdymas), bet kad jam reikia ir *turinio*, kurį kaip tik teikia luomo pareigos. Kitaip sakant, svarbu yra ne tik tai, *kaip* daroma, bet ir tai, *kas* daroma. Be abejo, šv. Pranciškus Salezietis neišleidžia iš akių nė ano formalinio „kaip". Šiuo atžvilgiu jį teisingai interpretuoja V. Balčiūnas sakydamas, kad „akin krintą (éclantantes) darbai, ilgos maldos, griežti pasninkai bei marinimaisi nėra prieinami visiems mirtingiesiems. Bet jų krikščioniškasis tobulumas būtinai nė nereikalauja, nes jis yra meilė; jis yra daugiau vidinis negu viršinis dalykas. Intencijos grynumas, uoli meilė mažuose užsiėmimuose, mažų dorybių vykdymas, galimai tobulas savo luomo pareigų ėjimas, nusilenkimas dieviškajai valiai sunkenybėse ir džiaugsmuose — štai būdingiausi krikščioniškojo tobulumo bruožai pagal šv. Pranciškų Salezietį" [155]. Tačiau net ir šio subjektyvaus nusistatymo aprašyme tučtuojau įsiterpia „tobulas savo luomo pareigų ėjimas", kuris jau yra nebe formalinio, bet materialinio pobūdžio, nes luomo pareigos išreiškia objektyvų turinį. Šį tad turinį kiek galima tobuliau vykdyti ir reiškia eiti šventumo keliu. Krikščioniškojo tobulumo visuotinumas glūdi ne tiek subjektyviame nusistatyme, kiek luomo pareigų tobulame atlikime. Vienuolynai buvo anksčiau virtę šventumo draustine (rezervatu) ne todėl, kad pasauliškiai nebūtų galėję savo darbų pašvęsti kilnia intencija, bet todėl, kad *patys šie darbai* buvo laikomi nesideriną su

krikščioniškuoju tobulumu. Todėl net ir kilni intencija negalėjo padaryti jų šventumo keliu. Šventumui reikėję *kitų* darbų, būtent tokių, kurie kilę iš vienuolinės būsenos. Nūn šv. Pranciškus Salezietis moko, kad visų luomų visos pareigos turinčios būti atliekamos kuo tobuliausiai, kad joms Dievas teikiąs antgamtinės pagalbos, nes joms šaukiąs kiekvieną žmogų ir todėl nepaliekąs jo be paramos. Krikščioniškasis tobulumas nereikalaująs *ypatingų* darbų — ilgos maldos, griežti pasninkai, užsisklendimas vienutėje, apsikaustymas grandinėmis,— jis tik reikalaująs, kad kiekvienas luomo darbas būtų atliekamas *tobulai*.

Pritaikius šią bendrą šv. Pranciškaus Saleziečio šventumo sampratą pasauliškiui, atsiveria iš tikro netikėtos perspektyvos. Jau esame sakę, kad pasauliškio veikla pasaulyje yra *kultūrinė* veikla ir kad todėl jo luomo pareigos yra *kultūrinės* pareigos. Jeigu tačiau krikščioniškasis tobulumas glūdi tobulame savo luomo pareigų atlikime, tai reiškia, kad pasauliškiai šio tobulumo gali siekti bei pasiekti tik kultūrine kūryba. *Kultūra yra pasauliškio kelias į šventumą.* Pasauliškis krikščionis tampa tobulas tuo, kad jis ligi galo vykdo tai, kam jis yra pasaulyje skirtas: kareivis tuo, kad yra kareivis; amatininkas tuo, kad yra amatininkas; menininkas tuo, kad yra menininkas; mokslininkas tuo, kad yra mokslininkas; politikas tuo, kad yra politikas, ir t. t. Kadangi visi šie kultūriniai veiksmai, kaip sakyta, yra kūriniškojo būties šventumo skleidėjai, tai jie tuo pačiu yra ir tobuliną veiksmai: objektyviai jie tobulina pasaulį, subjektyviai jie tobulina jų autorių. Pasauliškio šventumas kyla ne iš kokio nors *priedo*, prijungto prie kultūrinės jo veiklos, bet iš pačios šios veiklos. Pasauliškiui, norint būti tobulam, nereikia griebtis kokių nors specifinių žygių šalia savo kultūrinių žygių; jam nereikia susivienuolinti ar susidvasiškinti, norint būti tikru krikščionimi. Nes jis turi savą būseną arba luomą, į kurį Dievas yra jį pašaukęs ir kurio pareigoms atlikti jis gauna taip lygiai pakankamai malonės, kaip vienuolis ar dvasiškis savoms pareigoms. Pasauliškiui nevalia kultūrinės savo veiklos laikyti profanine, stovinčia *šalia* jo krikščioniškumo, ir todėl ieškotis specifinių sakralinių veiksmų, kurie atsvertų kultūrinių jo veiksmų profaniškumą. Tai būtų didžiulė klaida, kadangi kultūra yra sakralinė pačia savo esme. Pasauliškiui reikia tik savos būsenos sakrališkumą įsisąmoninti ir jai

atsidėti visa širdimi ir visomis jėgomis. Žinodamas, kad kultūriniais savo veiksmais jis kelia aikštėn būties tiesą, gėrį ir grožį, kad, sužmogindamas pasaulį, jis esmėje jį sudievina ir palenkia Kristui kaip Galvai, kad, siekdamas perkeisti žemę, jis teikia istorijai eschatologinių ženklų,— visa tai žinodamas bei vykdydamas, pasauliškis savaime pasidaro, kalbant aukščiau cituoto I. Lagovskio žodžiais, „vyriausiuoju pasaulio kunigu", vadinasi, sakrališkumo skelbėju bei plėtėju. Ši pasauliškio sąmonė, persunkusi kultūrines jo pastangas, kaip tik ir veda jį į šventumą, nes savaime iš jo reikalauja, kad jis savas pareigas atliktų kuo tobuliausiai, nes tai pareigos, kurioms jis yra Bažnyčios pašvęstas ir pasiųstas. Tai pareigos išganymo istorijoje, kurioje jis kaip tik kultūrine savo veikla ir dalyvauja.

Tai betgi anaiptol nereiškia, kad šia veikla pasauliškis atsipalaiduotų nuo garbinimo arba kad kūryba pakeistų garbinimą, kaip tai šiandien ne sykį girdime: „Seniau garbinti reiškė teikti Dievui pirmenybę prieš daiktus, juos jam skiriant ir aukojant; dabar garbinti reiškia pašvęsti savo kūną ir sielą kūrybos vyksmui, kad pasaulis būtų užpildytas kietu darbu ir protiniu tyrinėjimu" (Teilhard de Chardin). *Kūryba niekados negali garbinimo atstoti,* nes šiuodu dalyku nėra tos pačios plotmės. Garbinimas kyla iš žmogaus santykio su Dievu. Būdamas kūrinys, žmogus būna Dievo akivaizdoje ne kitaip, kaip tik garbindamas. Rusų Bažnyčios vienuolio J. Šachovskio posakis, kad „pažįstame garbindami — slavia poznajom"[156], gali — ir net turi — būti perkeltas iš gnoseologinės srities į ontologinę teigiant: *būname garbindami.* Žodžiai „Šventas, Šventas, Šventas", tariami „be poilsio dieną ir naktį" *(Apr 4, 8),* yra šios būsenos pojustinė išraiška. Gavęs iš Viešpaties pačią būtį, žmogus stovi savo Kūrėjo akivaizdoje kaip ontologinis elgeta, kuriam *nusilenkimas* yra būtinė jo savybė. Todėl net ir didžiausias kūrybinis genijus negali šia savybe nusikratyti, nes ir jo būtis yra jam Dievo duota. Tiesa, žmogus kūrėjas, veikdamas pasaulyje, iškyla aukščiau už *savo* kūrinį. Prisipažindamas esąs elgeta Dievo atžvilgiu, žmogus kultūrininkas teisėtai didžiuojasi esąs *karalius* pasaulio atžvilgiu. Todėl jis ir yra, kaip psalmininkas pastebi, apvainikuotas „garbe ir šlove" *(Ps 8, 6). Žmogus spindi pasaulyje;* spindi todėl, kad yra jo valdovas; o jo valdovas jis yra todėl, kad yra kūrėjas. Žmogaus būsena pasaulyje yra *orumas* (dignitas).

Tačiau tai nereiškia, kad šis žmogaus kūrėjo karališkumas pasaulio akivaizdoje galėtų atstoti jo elgetiškumą Dievo akivaizdoje. Kas šitaip manytų, tas žmogų kūrėją sutapatintų su Dievu Kūrėju, pakartodamas A. Mickevičiaus „Vėlinių" Konrado klaidą, esą kūrybines savo jėgas jis gavęs iš to paties šaltinio, kaip ir Dievas: „Turi jų, netekt jų nebijai,— aš irgi nebijau" („Didžioji improvizacija"); tas nesuvoktų, ką reiškia būti sukurtam iš nebūties. Kūryba gali virsti garbinimu tik tuo atveju, kai ji yra nuolatinis klausimas: iš kur kūrėjas yra gavęs galios kurti ir ką jo kūryba reiškia? Atsakęs į šį klausimą, žmogus pastebi, kad jis yra kūrybinis todėl, jog savo būtyje atspindi Dievą Kūrėją. O tai pastebėjęs ir pergyvenęs, jis dar labiau nusilenkia prieš savo Pirmavaizdį.

Kitaip sakant, kūryba ne tik neišskiria garbinimo, bet ji žmogų tiesiog verste verčia garbinti. Išmąsčius ir konkrečiai išvysčius kūrybinius žmogaus darbus ligi galop, atsiduriame Dievo Kūrėjo akivaizdoje ir klumpame prieš jį ant kelių, kartodami minėto psalmininko žodžius: „Kas gi yra žmogus, kad juo rūpinies", kad „davei jam valdžios ant visų savo rankų darbų", kad „visa pavergei po jo kojomis" *(Ps 8, 5—7)*? Nuostaba savo veikalų akivaizdoje greitai virsta nuostaba Dievo darbų akivaizdoje: „Viešpatie, mūsų Viešpatie, koks nuostabus yra tavo vardas visoje žemėje" *(Ps 8, 10). Garbinimo akstinas glūdi kūrybiniame mūsų pajėgume:* kuriame todėl, kad esame sukurti, ir garbiname todėl, kad esame sukurti. Todėl kaip seniau, taip ir dabar garbinti reiškia teikti Dievui pirmenybę prieš daiktus, juos jam skiriant ir aukojant. Kūno ir sielos jėgų skyrimas kūrybai šio daiktų aukojimo ne tik neneigia, bet į jį veda ir jį atbaigia, nes visa mūsų kultūrinė veikla yra juk įnašas pasaulio išganymui, vadinasi, auka, įsijungianti į Kristaus auką, padarydama ją regimą bei prieinamą istorijoje.

Iš kur tad kyla anas asketų nepasitikėjimas kultūrininkais, kuriuo yra gyvenę ilgi amžiai ir kurį I. Lagovskis yra gražiai išreiškęs vienu sakiniu: „garsiai pripažįstama, tyliai prakeikiama" [157]? Tai reiškia: asketai kultūros viešai neneigia, nes jie savaime jaučia, kad ir jų veikimas rymo ant kultūrinių žmonijos laimėjimų. Tačiau jie nusigrįžta nuo jos savo viduje manydami, esą kultūrinės veiklos kelias nevedąs į krikščioniškąjį tobulumą. Kas yra tokios nuotaikos šaltinis?

Atsakymas į šį klausimą slypi klaidingoje kultūrinės veiklos *kaip nusilenkimo pasauliui* sampratoje. Kultūros nekurdami, o ja tik naudodamiesi, asketai mano, esą kultūrinė kūryba yra susitaikymas su pasauliu, nusileidimas jo reikalavimams ir sekimas jo užgaidomis. Kadangi tačiau visas pasaulis yra nuodėmės paliestas —„visas pasaulis guli piktenybėje" *(1 Jn 5, 19)*,— tai ir atrodo, kad nusileisti pasauliui, susitaikyti su juo, sekti juo reiškia ne ką kita, kaip susitaikyti su nuodėme ir nusileisti jos piktenybei. Štai kodėl V. Rozanovas, kaip minėjome, ir sako, kad Bažnyčia laikanti kultūrą tik kontrabandine preke ir tik atleidžianti šiems „kontrabandininkams"— Gogoliui, Puškinui,— kaip kad ji atleidusi Magdalietei ir kitiems nusidėjėliams; tačiau jokiu būdu ji nelaikanti kultūrinės kūrybos keliu tobulybėn ir nestatanti jos lygiomis su askeze: „Konfitūrai yra leidžiami, bet ne per daug skanūs, geriau sugedę, dar geriau, jei jų visai nėra. O jei jų jau esama ir jei jie skanūs, tai tada jie atleidžiami" [158].

Ši betgi prielaida, esą kultūrinė kūryba reiškia susitaikymą su pasauliu, yra visiškai klaidinga. Tai ypač stipriai pabrėžia N. Berdiajevas, atsakydamas Rozanovui. Berdiajevas remiasi Krikščionybės dėsniu „Nemylėkite pasaulio nė to, kas yra pasaulyje" *(1 Jn 2, 15)*, pripažindamas šiam dėsniui amžiną galiojimą: „Evangelijos įsakymas nemylėti „pasaulio" ir „pasaulį" nugalėti galioja amžinai" [159]. Tačiau kūryba šį dėsnį kaip tik ir patenkina. „Kūrybiniame veiksme,— sako N. Berdiajevas,— žmogus išeina iš „šio pasaulio" ir pereina į kitą pasaulį. Kūrybiniu veiksmu yra sukuriamas kitas pasaulis. Kūryba yra tad anaiptol ne prisitaikymas „šiam pasauliui" ir jo būtinybei; kūryba yra „šio pasaulio" ribų peržengimas ir jo būtinybės pergalėjimas... Kūrybinis veiksmas yra „pasaulio" atžvilgiu transcendentus; jame slypi išėjimas iš „šio pasaulio"" (t. p.). Šia prasme kūryba yra „ne mažiau dvasinė bei religinė kaip ir askezė" (p. 287): *jos abi pergali pasaulį*. „Kūryba yra „pasaulio" pergalė; tiesa, kitokia negu askezė, tačiau lygios vertės" (p. 288). Dar daugiau: N. Berdiajevas kitoje vietoje net teigia, kad „kūryba reikalauja savotiškos dvasinės askezės; kurti anaiptol nereiškia paleisti iš rankų aistrų vadžias; kurti reiškia savęs išsižadėjimą ir auką... Kurti reiškia apreikšti meilę Dievui, o ne pasauliui. Štai kodėl kūryba ir yra kelias „pasauliui" nugalėti" [160]. Kitaip sakant, „tarp kūrybos ir askezės nėra jokio prieštaravimo ar priešingybės; kūryba

neteigia to, ką askezė neigia" [161]. Priešingai, *kūryba reikalauja askezės kaip savo pagrindo* ir tuo būdu susijungia galop į vieną žmogiškąjį nusistatymą pasaulio atžvilgiu. Kūryba ir askezė teigia tą patį dvasinį pradą ir neigia tą patį chaotinį ardantį pradą. Abi jos siekia atstatyti Dievo paveikslą būtyje ir tuo būdu vesti pasaulį išganymo keliu. Pilnutinis išganymo kelias yra, pasak Berdiajevo, tasai, kuriame susijungia askezė ir kūryba: „Pasaulis turi būti pergalėtas asketiškai ir kūrybiškai. Vien asketiškai pasaulio pergalėti negalima" (p. 291); negalima todėl, kad askezė yra daugiau neigiamojo pobūdžio, nepaliekanti po savęs kokių nors pastovių veikalų. O pilnutinei pasaulio pergalei reikia ne tik neigti jo chaotiškumą, bet ir statyti jo kosmiškumą — ta prasme, kuria anksčiau kalbėjome apie kosmą kaip darną, kurią nuodėmė griauna. Askezė kovoja, tiesa, su šia griovyba, tačiau ji reikalinga kūrybos kaip teigiamo papildo, iš kurio išauga kitas pasaulis kaip papuošalas ir darna.

Reikalą jungti kūrybą su askeze Berdiajevas paryškina šiuo gana būdingu pavyzdžiu: „19 šimtm. pradžioje gyveno didis rusų genijus Puškinas ir didis rusų šventasis Serafinas iš Sarovo. Puškinas ir Serafinas gyveno visiškai skirtinguose pasauliuose; juodu vienas kito nepažino ir nesusilietė jokiame taške... Ir štai aš klausiu: ar būtų buvę geriau ir Rusijos, ir pasaulio likimui, ir dieviškosios Apvaizdos tikslams, jei Rusijoje 19 šimtm. pradžioje būtų gyvenę ne šventasis Serafinas ir genialusis Puškinas, bet du Serafinai, du šventieji?" [162] Berdiajevo atsakymą galima nujausti jau iš anksto: Rusija ir žmonija, pasak jo, būtų skurdesnė, jeigu jai atimtume Puškiną, o pridėtume antrą Serafiną. Vakariečiui žmogui šis atsakymas bus aiškesnis, parinkus pavyzdį iš jo istorijos, sakysime: ar ir Europai, ir pasauliui, ir kat. Bažnyčiai būtų buvę geriau, jei 12—14 šimtm. eigoje būtų gyvenę ne šventasis Pranciškus Asyžietis *ir* genialusis Dante Alighieri, o du šventieji Pranciškūs? Atrodo, kad ir vakarietis sutiks, jog atėmus Dantę, o jo vietoje pastačius antrą Pranciškų, mūsų dvasios lobis pasidarytų skurdesnis. Nes reikia sutikti su Berdiajevu, kad, jei Puškinas būtų ryžęsis tapti Serafinu, tai jis nebūtų buvęs poetas kūrėjas (plg. t. p.). Tas pat ir Vakaruose: jei Dante būtų mėginęs eiti Pranciškaus pėdomis, tai neturėtume šiandien nei „Naujojo gyvenimo", nei „Dieviškosios komedijos"— ne todėl, kad šventumas apskritai neigtų kūry-

bą, bet todėl, kad šventumas, išaugęs iš askezės (Serafino ir Pranciškaus tipo), yra visiškai kitos rūšies negu šventumas, galįs išaugti iš kūrybos. Štai kodėl pasauliui reikia Serafino ir Pranciškaus, kad pro juos būtų galima paregėti Viešpaties paveikslą subjektyviame gyvenime. Bet jam taip pat reikia Puškino ir Dante's, kad būtų galima paregėti tą patį Viešpaties paveikslą objektyviame gyvenime. Tik abi šias puses suderinus ir sujungus vienybėn, galima kalbėti apie Dievo karalystės statymą bei stiprėjimą. „Vienu Serafino šventumu be Puškino kūrybinio genialumo kūriniškasis pasaulio tikslas negali būti pasiektas" [163], kadangi tokiu atveju objektyvi gyvenimo pusė pasilieka nenušviesta kūriniškąja būties tiesa, jos gėriu bei grožiu.

Užtat Berdiajevas ir kalba apie kūrybą kaip apie lygiavertį kelią į krikščioniškąjį tobulumą, palyginant jį su askezės keliu. Abiejų šių kelių tikslas yra tas pat, būtent: pasaulio pergalė, palenkiant jį Kristaus viešpatavimui. Tačiau kiek askezės kelias yra jau išmintas nuo pat Krikščionybės pradžios, tiek kūrybos kelias yra pasilikęs užžėlęs ligi pat mūsų dienų. Todėl Berdiajevas jį ir nori savo svarstymais atverti. „Genialumas yra kitos rūšies šventumas",— sako jis (t. p.), tačiau jis nėra mažiau religinis negu askezė. Visų pirma todėl, kad kūrėjas taip pat yra Dievo pašauktas, kaip ir asketas. „Vis tiek ar aš esu stalius, ar filosofas, esu Dievo pašauktas kūrybinei veiklai" [164]. Paklusęs šiam pašaukimui ir atlikdamas jo pareigas kiek galėdamas tobuliau, žmogus žengia krikščioniškojo tobulumo keliu, kaip ir tasai, kuris gyvena vienuolyne. Kultūrinė veikla nereikalauja jokio ypatingo pašventimo, nes ji yra šventa pati savyje. Be abejo, „ji gali būti nuodėmės iškreipta", pripažįsta Berdiajevas (t. p.). Bet ar negali būti nuodėmės iškreipti, kaip anksčiau sakėme, ir malda, ir pasninkas, ir išmalda — šie specifiniai askezės veiksmai? Nuo nuodėmės pavojaus niekas nėra laisvas. Antra, kūryba reikalauja, Berdiajevo pažiūra, ne mažiau aukos negu askezė. Ji reikalauja visų tų savęs apvaldymo dorybių, kokių reikalauja ir asketinis gyvenimas. *Pasaulio pergalė kultūrine veikla yra neįmanoma be paties savęs pergalės,* nes pasaulis yra ne tik šalia mūsų, bet ir mumyse: mes patys esame pasaulis. Daugelis kūrėjų palūžta, prarasdami savo pašaukimą, kaip tik todėl, kad neįžvelgia pasaulio grėsmės juose pačiuo-

se. Subjektyvus palaidumas patraukia paskui save ir objektyvų nevaisingumą. Teisingai tad Berdiajevas ir nurodo, kad „krikščioniškoji kūryba bus darbas pasaulio vienuolių" [165], vadinasi, tokių pasauliškių, kurie aukos reikalą suvokia, nes tik tokiu atveju galima ir pasaulyje pasiekti tai, ko anksčiau buvo siekiama vienuolyne.

Dabartinė žmonija, pasak Berdiajevo, ir einanti šios „naujos asketinės drausmės" linkui, būtent „pasaulio vienuolių" linkui [166]. Tai šiandien būtina todėl, kad *vienuolinė* tobulumo linkmė pastaraisiais šimtmečiais per daug buvo nusigrįžusi nuo kultūros ir daugelį jos sričių palikusi nekrikščioniškoms ar net antikrikščioniškoms jėgoms. Naujųjų amžių kultūra todėl ir susiklostė ne tik šalia Bažnyčios, bet ir prieš Bažnyčią. Šios knygos autorius kitoje vietoje yra platėliau dėstęs, kad Kristaus išskyrimas iš bet kurios gyvenimo srities niekados nepalieka po savęs tuščios vietos: ją tučtuojau apvaldo antikristinė dvasia. Kitaip sakant, istorija bei kultūra po Kristaus niekados nėra tik prigimtoji, moderniškai kalbant, profaninė. Ji kuriasi arba pagal Kristų, arba prieš Kristų [167]. Tos pačios nuomonės yra ir N. Berdiajevas: „Bėgant iš pasaulio ir neigiant kūrybą pasaulyje, pasaulio likimas yra patikimas antikristui. Jei mes, krikščionys, nesukursime gyvenimo, atremto į žmonių bei tautų laisvę ir broliškumą, visa tai padarys antikristas melagingu būdu" [168]. Ligšiolinis asketiškai vienuolinis krikščioniškojo tobulumo kelias šį dėsnį iš dalies buvo pamiršęs, iš dalies per menkai jį vertinęs. Todėl naujoje kultūroje ir atsirado tiek daug antikristinio prado apraiškų. Užtat dabar kūrybos kelias ir yra pašauktas „atkovoti kiek galima daugiau gyvenimo sričių Kristaus veikimui" (t. p.). Pasak Berdiajevo, „nebegalima ilgiau pakęsti, kad kūrybinis sąjūdis liktų šalia Bažnyčios arba vyktų prieš Bažnyčią" (p. 391). Reikia jį padaryti krikščionies būsena, pirmoje eilėje to krikščionies, kuris gyvena pasaulyje, juo rūpindamasis ir jį puoselėdamas. Šis Berdiajevo reikalavimas visiškai sutinka su tuo, ką pastarieji popiežiai, kaip anksčiau sakėme, yra pareiškę, kviesdami pasauliškius apaštalauti pasaulyje (plg. I, 1c) ir pagelbėti dvasiškiams Bažnyčioje (plg. I, 2b).

Čia tad ir slypi ana savita pasauliškio būsena, apie kurią kalba II Vatikano susirinkimas sakydamas, kad „pasauliškių dvasiniam gyvenimui privalo suteikti *savitą po-*

būdį vedybos ir šeima, celibatas ar našlystė, liga, profesinė ir visuomeninė veikla" (II, 138). Tai reiškia: *dvasinio pasauliškių gyvenimo būdas turi kilti iš jų padėties pasaulyje.* Kadangi ši padėtis reiškiasi tokiais dalykais, kaip vedybos, šeima, našlystė, senbernystė ar senmergystė, profesija, todėl šie dalykai ir turi apspręsti krikščioniškąjį pasauliškio tobulėjimą. Savo padėties pareigų tobulas atlikimas turi padaryti tobulą ir jų atlikėją. Tai yra visai kas kita negu vienuolinės būsenos kelias. Atsisakydamas šeimos, turto, savos valios, vienuolis apsprendžia savo vidaus gyvenimą kitu pradu, būtent *atbaigto pasaulio viltimi;* pasaulio, kuriame niekas neves ir netekės, kuriame nebus turtingų ar neturtingų, kuriame išnyks žmogiškasis įsakinėjimas ar valdymas. Vienuolinė būsena yra palenkta ne dabarties, o ateities principui ir pačia savimi skelbia, kaip pastebi II Vatikano susirinkimas, „būsimąjį prisikėlimą ir dangaus karalystės garbę" (I, 78); ji yra „tarsi rodyklė" (t. p.) į tai, kas dar turi įvykti. Jeigu tad vienuolis daugiau ar mažiau nusigrįžta nuo kultūrinės kūrybos, tai tuo jis nesužaloja nei savos būsenos prasmės, nei savojo tobulybės kelio, nes ne iš šios pasaulinės dabarties jis semia savo jėgų bei nurodymų. Eschatologija yra tai, kas vienuolinę būseną pagrindžia ir palaiko.

Tuo tarpu pasauliškis yra atsirėmęs į kūriniškąjį būties šventumą; būties, kuri yra *čia pat* (hic et nunc) mūsojoje kasdienoje. Tiesa, ir pasauliškio veikalai savo siekiniais, kaip minėjome, nurodo į pasaulio atbaigą. Tačiau kad jie tai pajėgtų, jie turi būti visų pirma sukurti; jie turi būti jau patyrę savo ribas, nes tik tada jie gali virsti eschatologiniais ženklais. Pasauliškio pirmaeilis rūpestis užtat ir yra kurti objektyvių veikalų visose srityse, keliant aikštėn aną kūriniškąjį būties šventumą ir tuo tobulinant dabartinį pasaulį. Išganymas juk yra, kaip aukščiau sakėme, ne tik būsimoji atbaigta padėtis, bet ir dabartinis istorinis vyksmas. Todėl ir dalyvavimas išganyme reiškiasi ne tik nurodant į atbaigtą ateitį, bet ir kuriant tampančią dabartį. Išganymas, kaip skelbia II Vatikano susirinkimas, „taip pat apima ir visos laikinosios santvarkos atnaujinimą" (II, 139). Ir štai „pasauliškiams reikia imtis to žemiškosios santvarkos atnaujinimo *kaip savojo uždavinio*" (II, 142). Tačiau tai sykiu ir reiškia, kad vidinis pasauliškio gyvenimas yra apspręstas rūpesčio šią

santvarką atnaujinti. Pasauliškis gyvena dabarties principu ir šio principo šviesoje tvarko savą kelią krikščioniškojon tobulybėn. Nuosekliai jis yra ne suprastintas vienuolis, bet visiškai *kitas* krikščionies tipas, *savitas* tipas, turįs *savitą* askezę, *savitą* garbinimo būdą, *savitą* auką, visu svoriu rymančius ne ant to, kas dar turi ateiti, kaip vienuolio atveju, bet ant to, kas yra čia pat mūsų akyse. Užtat kiekvienas pasauliškio nusigrįžimas nuo savos padėties reikalų yra tuo pačiu savos būsenos nuprasminimas ir savo kelio išdavimas. Pasauliškis „privalo darbuotis pačioje tos žemiškosios santvarkos tikrovėje" (II, 142), nes kitaip jis prasilenks su savo pasiuntinybe ir tuo pačiu su savo pašaukimu krikščioniškojon tobulybėn.

Klaida betgi būtų reikalauti, kad jau iš anksto pasauliškiui būtų nurodoma, *kaip* jis šiuo savitu keliu turi eiti, kad būtų tobulas krikščionis; kitaip tariant, kad jam į rankas būtų duotas pasaulinės asketikos vadovėlis. Tai nesusipratimas, nes kiekvienas vadovėlis išauga iš praktikos. Ir vienuolinis kelias ilgus amžius jokių vadovėlių neturėjo. Šie atsirado tik tada, kai vienuolinė būsena buvo daugelio išmėginta ir paskui sąmonės apžvelgta bei į tam tikrus nurodymus suimta. Tas pat turi būti ir su kūrybos keliu. Ir šis kelias, reiškiąsis kultūrine veikla, visų pirma turi būti daugelio išmėgintas *kaip kelias krikščioniškojon tobulybėn.* Pasauliškiai, suvokę savos padėties vidinį arba kūriniškąjį šventumą, turi mėginti jį perkelti į savą vidų ir paversti jį dvasiniu pavidalu. *Kaip* jie tai padarys, palikime tai jų pačių savarankiškumui bei originalumui. Yra visiškai galima, kad ir kultūrinės veiklos kelias laiko eigoje kildins *įvairių* dvasinio gyvenimo lyčių, kaip kad jų yra kildinęs vienuolinės askezės kelias, sakysime, benediktinų, pranciškonų, jėzuitų ir kt. Tačiau visų pirma pasauliškiai turi savą kelią išmėginti. Jie turi juo ryžtingai bei sąmoningai vykti arba, kaip II Vatikano susirinkimas sako, „ryžtingai veikti" (II, 142). Jie turi visados turėti prieš akis tiesą, kad *kultūrinės veiklos kelias eina ne šalia krikščioniškojo gyvenimo kelio, bet kad jis yra pats krikščioniškasis kelias.* Pasauliškis neturi dviejų kelių arba dviejų gyvenimo plotmių, kaip vedusis neturi dviejų moterysčių — prigimtosios ir sakramentinės. Kaip prigimtoji moterystė, krikščionies sudaroma, savaime Krikšto jėga virsta sakramentine moteryste, taip ir kiekvienas kitas prigimtasis veiksmas —

mokslinis, meninis, visuomeninis, ūkinis, techninis,— krikščionies vykdomas, to paties Krikšto bei Sutvirtinimo jėga virsta *sakraliniu* veiksmu, vadinasi, tokiu, kuris yra šventas ir pats savyje ir pašventinąs jo veikėją. Kai šitokia sąmonė valdys kultūrinę pasauliškių veiklą, tuomet jų veikla savaime sukurs konkrečių krikščioniškojo tobulumo pavidalų pasaulyje; tuomet iškils aikštėn anie „pasaulio vienuoliai", kaip Berdiajevas vadina tuos krikščionis, kurie kultūrinį pasaulio nugalėjimą stato ant savęs paties nugalėjimo, jungdami kūrybą ir askezę į vieną neperskiriamą pasauliškio būseną.

Trečias skyrius

PASAULIŠKIO VEIKSENA

Antrasis Vatikano susirinkimas skelbia, kad „pasauliškiai *įvairiopai* apaštalauja ir Bažnyčioje, ir pasaulyje. Tiek vienur, tiek kitur jų laukia *įvairūs* apaštališkojo darbo laukai" (II, 144). Kaip bažnytinė pareiga jau pati savyje nėra tas pat, kas ir pasaulinė tarnyba, taip yra skirtingas ir jų abiejų vykdymo būdas. Todėl šiame skyriuje mums ir tenka pasklaidyti pasauliškiui būdingą *veikseną* tiek apskritai pasaulyje, tiek specialiai Bažnyčioje. Mums reikia pasiaiškinti, kaip turėtų atrodyti pasauliškio veikimas pasaulyje, kad jis būtų *krikščioniškas*, vadinasi, kad jam negalėtų būti taikomi Kristaus žodžiai: „Argi ir stabmeldžiai to nedaro?" *(Mt 5, 47)*. Sykiu betgi reikia pasvarstyti ir pasauliškio veikimą Bažnyčioje, kaip jis turėtų atrodyti, kad būtų *pasauliškas*, vadinasi, kad jam netiktų dažnai kartojamas posakis: „Argi ir kunigai to nedaro?" Kitaip tariant, mums reikia išgliaudyti tąjį pasauliškio veiklos pobūdį, kuris išlaiko pasauliškio krikščioniškumą pasaulyje ir jo pasauliškumą Bažnyčioje. Nes pasauliškis, būdamas savito luomo, neprivalo nei supasaulėti pasaulyje, nei subažnytėti Bažnyčioje. Jis turi išlaikyti *savitumą* abiejuose savo apaštalavimo baruose. Tačiau kokiu būdu?

1. VEIKSENA PASAULYJE

a. Ištikimybė pasauliui

Savo metu, skelbdamas Dievą mirus, Fr. Nietzsche rašė: „Aš saikdinu jus, mano broliai, likite ištikimi žemei ir netikėkite tiems, kurie jums kalba apie antžemiškas viltis" [1]. Mat tarp ištikimybės žemei ir ištikimybės Dievui

jis regėjo nesutaikomą priešingybę: ištikimybė Dievui neigusi ištikimybę žemei. Todėl tik Dievui mirus galima esą kalbėti, kad „piktžodžiauti žemei dabar yra baisiausia" (t. p.). Iš tikro Nietzsche būtų teisus, jei Dievas ir žemė gyventų vienas *šalia* kito kaip du nepriklausomi ir vienas su kitu rungtyniaują kaimynai. Tuomet juodviejų bičiuliams tektų rinktis arba vieną, ar kitą. Tačiau to kaip tik nėra. Dievo ir žemės santykis yra visiškai kitoks. Žemė — pasaulio apskritai prasme — anaiptol nėra Dievo varžovė. Žemė yra Dievo kūrinys. Todėl ir priešingybė tarp jos kaip kūrinio ir Dievo kaip kūrėjo yra gryna išmonė. Dar daugiau: *pasaulio kaip Viešpaties kūrinio šviesoje ištikimybė žemei reiškia sykiu ir ištikimybę Dievui.*

Juk kas gi yra Dievo kūrinys? A. Baltinis, reikšdamas vienoje vietoje abejonių, ar pasaulis galįs būti sukurtas iš nieko, kadangi „išreikštas žodžiais kūrimas iš nieko atrodo magiškas", pastebi: „Dievas yra vienintelis magikas, kurio žodžiai virsta daiktais" [2]. Nors čia Baltinis ir nori truputį pašiepti kūrimą iš nebūties, tačiau, gal nė pats nepastebėdamas, savais žodžiais jis išreiškia gilią tiesą, kurią savo metu jau visiškai sąmoningai yra formulavęs šv. Augustinas, būtent: *Dievas kuria tardamas* — „nec aliter quam dicendo facis", taip kad daiktu „tampa tai, ką sakai, kad taptų" (Conf. XI, 7). Kitaip tariant, *kūrinys yra įdaiktintas Dievo žodis.* Todėl šv. Augustinas ir tiesia tam tikrą lygiagretę tarp įsiasmeninusiojo Žodžio, arba Logos, ir įsidaiktinusiojo žodžio, arba kūrinio. Logos yra amžinai tariamas („sempiterne dicitur"), o per jį ir visa yra amžinai tariama („eo sempiterne dicuntur omnia"), kad kūriniai šiuo tarimu laikytųsi savoje būtyje (t. p.). Todėl kūrinys niekad neatsiduria *šalia* Dievo: jis Dievo žodžiu kyla ir šiuo žodžiu būna. Kadangi Dievo žodis niekados nenutyla, todėl jis ir laiko pasaulį buvime. Šiuo atžvilgiu šv. Augustinas teisingai skiria apreiškiamąjį Viešpaties žodį nuo kuriamojo žodžio: pirmasis — sakysime, „Štai mylimasis mano Sūnus" *(Lk 9, 35)* — suskamba ir praeina: „antrasis skiemuo po pirmojo, trečiasis po antrojo ir taip visi iš eilės iki pastarojo, o po šiojo — tyla" (Conf. XI, 6); tuo tarpu antrasis nepraeina niekados, nes jis suskamba ne garsais iš eilės, o *būtybe* iš sykio. Kūrimas nėra laike praeinančių Dievo žodžių tarimas: „id certe sine transitoria voce feceras" (t. p.). Kūrimas yra amžinas tarimas, todėl ir amžinas būtybės palaikymas jos būtyje. Krikščionybė yra įsitikinusi, kad

niekas, kas Dievo iš nebūties sukurta, į nebūtį negrįžta. *Būti nuolatos tariamam yra būtybės būsena.*

Kokios reikšmės šis Dievo kūrinio pobūdis turi krikščionies santykiui su žeme arba pasauliu? Jeigu kūrinys yra įsidaiktinęs Dievo žodis, tai, sklaidydami kūrinį, atskleidžiame jame ir Dievo žodį: mes paskaitome jame tai, ką Viešpats sako. *Pasaulio sklaida visados yra ir Dievo atskleidimas;* Dievo ne jo neprieinamoje šviesoje bei garbėje, bet jo kaip Kūrėjo, gyvenančio įdaiktintu savo žodžiu „netoli nuo kiekvieno mūsų" *(Apd 17, 27).* Dievas, žmogus ir pasaulis yra taip susiję vienas su kitu, jog vienokia ar kitokia vieno samprata patraukia paskui save ir abiejų kitų atitinkamas sampratas: tai „metafizinė trejybė", kaip ją vadina K. Loewithas, sekdamas Chr. Wolffu; trejybė, kurios narių apmąstymas yra galimas tik ryšium vienas su kitu [3]. „Kas kalba apie Dievą,— sako Loewithas,— tas pasako šį tą ir apie pasaulį bei žmogų, pav., kad abu yra ne *a se* (iš savęs.— *Mc.*), bet *entia creata* (sukurtosios būtybės.— *Mc.*); kas kalba apie *pasaulį,* pasako šį tą ir apie Dievą bei žmogų, pav., kad Dievo pasaulyje rasti negalima ir kad žmogus pasaulyje būna kitaip negu gyvulys; kas kalba apie *žmogų,* tuo pačiu pasako šį tą ir apie pasaulį bei Dievą, pav., kad žmogus yra pasaulio padaras, o ne Dievo paveikslas" [4]. Pratęsdami šią Loewitho mintį, galime teigti: kas kalba apie pasaulį kaip Dievo kūrinį, tuo pačiu pasako ne tik tai, kad pasaulis yra ne iš savęs, bet visų pirma ir svarbiausia tai, kad *pasaulis savo esmėje slepia Viešpaties žodį,* kad jis šį žodį atskleisdina ir kad todėl ištikimybė pasauliui kaip kūriniui yra ištikimybė ir jame slypinčiam Dievo žodžiui. Tuo būdu Nietzsche's įspėjimas netikėti tiems, kurie kalba apie antžemiškas viltis, vadinasi, apie Dievą, o likti ištikimiems tik žemei pasirodo esąs nesusipratimas, nes ištikimybė žemei savaime nurodo ir į ištikimybę Dievui, kadangi *tai yra viena ir ta pati ištikimybė Dievo žodžiui.* Jeigu tad krikščionis suvokia pasaulį kaip Viešpaties kūrinį ir šį jo kūriniškumą pergyvena pakankamai giliai, tai atsidėjimas pasauliui nesudaro jam pavojaus pamiršti Dievą.

Tai reikia ypač pabrėžti, kad atitiestume aną pasauliškių menkavertybės jausmą, esą jie, eidami pasaulines tarnybas, tarsi išduodą Viešpatį arba bent pastumią jį į šalį. Šis menkavertybės jausmas yra pasauliškiuose buvęs ilgus amžius todėl, kad pasaulis būdavo vaizduojamas

dažniausiai vis neigiama prasme, vadinasi, be turinio, būtent kaip būtybė ne iš savęs, pamirštant betgi pridurti, kad *būtybė ne iš savęs yra būtybė iš Dievo,* kas jai kaip tik ir teikia didžiai teigiamo ir nuostabiai gilaus turinio. *Pasaulis kaip būtybė iš Dievo* — štai toji gairė, kuri turėtų pakeisti pasauliškių nuotaiką. Juk atsidėti būtybei iš Dievo yra ne kas kita, kaip atsidėti tam, ką Viešpats šia savo būtybe sako: *tai tarnyba jo žodžiui.* Dievo žodžio tarnyba vyksta ne tik bažnyčioje, skaitant Šventraštį ir klausant jo aiškinimų hierarchijos lūpomis, bet *Dievo žodžio tarnyba yra ir pasaulinės pareigos ėjimas,* nes tai puoselėjimas to, ką Viešpats šia pasaulio dalele nori pasakyti.

Be abejo, pasaulis kaip būtybė iš Dievo yra nuodėmės aptemdintas bei apgadintas. Apie tai esame aukščiau kalbėję gana platokai (plg. II, 2a). Užtat žmogus kultūrine savo veikla kaip tik ir stengiasi jį nušviesti bei atitiesti, kad jame vėl suspindėtų anieji pirmykščiai kūrimo pradai — tiesa, gėris ir grožis — arba anasai pirmykštis Viešpaties žodis. Tai tarnyba, nereikalaujanti jokio atleidimo ar apvalymo, nes ji, kaip sakėme, yra šventa pati savyje ir pašventinanti jo autorių. J. Girnius teisingai pastebi, kad „religijai žmogaus gyvenime priklauso nelygstamai centrinė vieta"; jeigu tad „tektų rinktis, būtų privalu rinktis tai, kas nelygstama", vadinasi, Dievas, o ne pasaulis. Bet čia pat Girnius priduria: „tačiau iš tiesų tokio rinkimosi nėra, nes tai, kas nelygstama, nenuvertina to, kas lygstama. Priešingai, tai, kas nelygstama, tam tikra prasme teikia vertę tam, kas lygstama" [5]. Kaip tai įvyksta, Girnius paaiškina tolimesniais savo žodžiais: „Kaip Nebaigiamoji ir Nelygstamoji Būtis, Dievas yra nelygstamai aukščiau už visa. Visi kūriniai stovi žemiau už savo Kūrėją, bet visi jie yra *vertingi,* atspindėdami tą versmę, iš kurios kilo" (t. p.). Nuosekliai tad „niekinti pasaulį, medžiagą, kūną ir t. t. faktiškai lygu užmiršti, kad pasaulio... sukūrimo Dievas nesidalino su velniu" (t. p.). „*Viešpaties* yra žemė ir tai, ko ji pilna, pasaulis ir kas jame gyvena" *(Ps 23, 1).* Nėra jokio kito savininko, kaip tik Logos, per kurį ir kuriam visa sukurta (plg. *Kol 1, 16*). Velnias niekad nėra jokios pasaulio srities savininkas: jis yra tik užgrobikas. Kas tad puoselėja bei ugdo pasaulį, savaime puoselėja bei ugdo Žodžio nuosavybę, laisvindamas ją nuo demoniškų arba grobuoniškų „pasaulio kunigaikščio" bruožų.

Štai tasai požiūris, kuris turėtų nuolatos lydėti pasauliškį jo santykiuose su pasaulinėmis tarnybomis. Užuot pabrėžę, kad pasaulis yra *ne iš savęs*, ir tuo nieko apie jį nepasakę, turėtume kalbėti, kad *pasaulis yra iš Dievo* ir kad todėl jis yra vertingas, kadangi nušviestas savo Šaltinio šviesa. Šitoks pasaulio paaukštinimas būtų sykiu ir pasauliškio sąmonės paaukštinimas. Tada pasauliškis, eidamas pasaulines tarnybas, nesijaustų tarsi antraeilis krikščionis, kurį reikią Bažnyčioje pakęsti ir kuriam reikią jo veiklą atleisti. Tada jis žinotų, kad jis yra anasai tarnas, kuriam Didysis Šeimininkas, „iškeliaudamas svetur", patikėjo „penkis talentus", ir kad jis todėl dabar turįs „jais verstis", pelnyti „kitus penkis" *(Mt 25, 11—16)* ir tuo būdu įeiti „į savo Viešpaties džiaugsmą" *(25, 21)*. Šis Kristaus palyginimas yra pats giliausias prasmuo kultūrinei mūsų veiklai žemėje. Istorija tarp Kristaus iškeliavimo „svetur"— jo įžengimo į dangų — ir jo grįžimo atgal „savo didenybėje" *(Mt 25, 31)* yra *mūsų atžvilgiu* ne kas kita, kaip jo mums patikėtos nuosavybės didinimas pasaulinėmis tarnybomis. Ištikimybė pasauliui yra ne kas kita, kaip ištikimybė mums patikėtiems talentams, kuriuos reikia ne užkasti žemėje, bet pavesti „pinigų maininkams", kad grįžęs Savininkas atsiimtų juos „su palūkanomis" *(Mt 25, 25—27)*. Kristus siunčia savo šalininkus į pasaulį ne tik krikštyti bei mokyti visų tautų, bet ir verstis visais talentais, net jeigu šie būtų ir patys mažiausi. Kas šios antrosios pusės nepastebi ar jos nevertina, tas susiaurina patį Evangelijos turinį.

Ištikimybė pasauliui turi betgi dar vieną atžvilgį, ne mažiau reikšmingą pasauliškio veiksenai negu jo tarnyba įdaiktintam Dievo žodžiui, būtent: *atsigrįžimas į patį daiktą*. Y. M. J. Congaras kaltina vidurinius amžius, esą šie nusavinę (confiscation) daiktus arba, marksistiškai kalbant, juos susvetiminę (alienation) [6]. Jie pamiršę, „kad daiktai būna *kaip tokie* su sava prigimtimi ir savais reikalavimais" (p. 40). Taip atsitikę todėl, kad tuo metu gyvenimą valdžiusi dvasiškio sąmonė, kuriai „daiktai nėra tikrai įdomūs kaip tokie" (p. 39): jie šiai sąmonei yra įdomūs tik „ryšium su Dievu, kiek jie padeda jį pažinti ir jam tarnauti" (t. p.). Remdamasis šv. Tomu Akviniečiu (plg. S. c. gent. II, 4), Congaras šitaip aptaria mokslininko ir tikinčiojo santykį su daiktais: „Mokslininkas ieško daiktų esmės, tikintysis — jų reikšmės" (t. p.). Kitaip sakant, mokslininkas stengiasi ištirti, kas daiktai *yra;* tikintysis

stengiasi įžvelgti, ką daiktai *sako*. Kadangi vidurinių amžių žmogaus sąmonė buvo valdoma visų pirma tikėjimo, todėl jo žvilgis į daiktus ir buvęs daugiau žvilgis į jų reikšmę, o mažiau į jų esmę. Daiktai virtę antpasaulinės plotmės simboliais, alegorijomis, vaizdais, nurodymais. Visas pasaulis pasidaręs vienas didžiulis prasmuo. Kad jis ir *būtis*, tai vidurinių amžių žmogui mažiau terūpėję. Tai ir buvęs, pasak Congaro, „vidinės antrinių priežasčių (arba daiktų.— *Mc.*) tiesos nusavinimas" pirmosios Priežasties, arba Dievo, naudai (p. 42). Viduriniai amžiai stipriai pergyvenę pasaulį kaip įsidaiktinusį Dievo žodį, bet per maža kreipę dėmesio į daiktą kaip tokį.

Naujieji laikai buvę atoveika šiam daiktų nusavinimui. Renesansas žvelgęs į pasaulį kaip į būtį, o ne kaip į prasmenį. Be abejo, šio vyksmo metu buvę daug klysta, daug neigta ir kovota. Esmėje tačiau tai buvęs *pasauliškio sąmonės atbudimas;* sąmonės, kuriai, pasak Congaro, „absoliutas nesusiurbia reliatyvaus daikto, jį išgarindamas (volatiliser); antrinių priežasčių ryšys su pirmine Priežastimi nepašalina šiųjų tikrovės nė vidinės tiesos viso to, ką sukuria žmonių istorija pasaulyje" (p. 43). Ši sąmonė anaiptol „neneigia tikėjimo į Dievą; ji tik reikalauja tikėti taip pat ir daiktus; ji nori gerbti jų prigimtį, jų dėsnius, jų reikalavimus" (t. p.). Nuosekliai tad Congaras ir apibrėžia pasauliškį kaip „žmogų, kuriam daiktai *būna* ir kuriam jų tiesa nėra praryta santykio su aukštesniuoju pradu" (p. 45). Tai yra Evangelijos pilnatvės sąmonė, kurioje Kristaus siuntimas krikštyti bei mokyti darniai susijungia su to paties Kristaus siuntimu verstis jo dovanotais talentais. Viduriniai amžiai neįvykdė šios darnos, nes jie atpirkimo tvarką (ordo redemptionis seu gratiae) tiek pabrėžė, jog kūrimo tvarka (ordo creationis) pasidarė beveik nebereali. „Pirmojo kūrimo tiesa čia buvo per daug greitai paskandinta antrojo kūrimo, arba malonės, gelmėse",— teisingai apibūdina Y. J. M. Congaras šių dviejų tvarkų santykį anuo metu [7].

Pasauliškio sąmonės uždavinys užtat ir buvo atstatyti aną nusavintą arba susvetimintą pasaulio daiktų tiesą. Pasauliškio veikla daiktų prasmens anaiptol neneigia. Priešingai, ji juo vaduojasi kaip gaire: apie tai jau esame kalbėję, svarstydami kūrinišką̨ji pasaulio šventumą (plg. II, 2a) ir kultūrą kaip ano kūriniškojo šventumo skleidimą (plg. II, 2c). Tačiau ši veikla reikalauja daiktų tikrovės kaip medžiagos. Kitaip sakant, pasauliškio sąmonė

savaime žiūri į daiktus kaip esančius savyje ir sau, kad galėtų juos apipavidalinti bei keisti. Juk jeigu pasaulis tik reikštų, o ne būtų, tai kultūrinė veikla tokiame kiaurai simboliniame pasaulyje būtų iš viso neįmanoma. Štai kodėl ir reikia skirti ontologinę pasaulio plotmę, kilusią bei nešamą Viešpaties žodžiu ir todėl nurodančią į savo Kūrėją, ir kosmologinę plotmę, susidariusią bei tvarkomą pagal būtinybės bei laisvės jėgas. Ontologinėje plotmėje pasaulis iš tikro yra *prasmuo*, nes jis yra Dievo kūrinys, o kiekvienas kūrinys kalba apie kūrėją. Kosmologinėje tačiau plotmėje pasaulis yra *daiktas*, ne Dievo kūrinys, nes čia jis yra kilęs, veikiant jo paties dėsniams bei reikalavimams [8]. Teigti tad, esą „pasaulis yra Dievo kūrinys ne tik ontologinėje, bet ir kosmologinėje plotmėje" [9], reiškia sujaukti šias esmiškai skirtingas plotmes ir paversti pasaulį ištisa Dievo veikimo sritimi, kurioje nebelieka vietos nei gamtinei būtinybei, nei žmogiškajai laisvei bei žmogaus atsakingumui. Pasaulis, kaip sakyta, yra įsidaiktinęs Dievo žodis. Kiek jis yra *„žodis"*, tiek jis kalba ir nurodo (ontologinė plotmė); kiek jis yra *„įsidaiktinęs"*, tiek jis yra nebylus ir savarankiškas (kosmologinė plotmė). Už šį pasaulio kaip daikto arba regimybės savarankiškumą ir yra grūmęsi naujieji laikai su viduriniais amžiais ir juos nugalėję, atverdami kelią moksliniam pasaulio tyrinėjimui, nes kol pasaulis yra pergyvenamas kaip prasmuo, tol mokslas yra negalimas. Kol jautis yra garbinamas šventykloje (senovės Egiptas) arba kol karvė yra neliečiama, nes sakralinė (dabarties Indija), tol biologija yra neįmanoma: kas gi drįs tyrinėti dievybės prasmenį ar net išraišką, kokiu atžvilgiu jis tai darys ir ko jis ten ieškos? *Joks reikšmuo nėra mokslo objektas* kaip tik todėl, kad jis būna ne savarankiškai, o visados yra susijęs su tuo, ką reiškia. Jeigu tad pasaulis ir ontologine, ir kosmologine savo plotme yra Dievo kūrinys, tai tada jis perdėm yra ir Dievo reikšmuo. O būdamas ištisas Dievo reikšmuo, jis nesileidžia tyrinėjamas, o tik interpretuojamas, kaip ir kiekvienas kitas reikšmuo. Kūriniškumo išplėtimas visoms pasaulio plotmėms yra jo nudaiktinimas ir jo savarankiškumo paneigimas.

Prieš šitokį pasaulio nudaiktinimą kaip tik ir yra pasisakęs II Vatikano susirinkimas, kalbėdamas apie pasaulio palenkimą Kristui. Sekdami šio Susirinkimo mintimi, mes anksčiau ir pabrėžėme, kad kultūrinė pasauliškio veikla giliausia savo prasme yra *sakralinė*, nes ji plečia

kūrinijoje Viešpaties paveikslą ir tuo pačiu vykdo amžinąjį Dievo planą. Susirinkimas gražiai sako, kad „pats Dievas siekia visą pasaulį naujai atkurti Kristuje — pradėti atkūrimą šioje žemėje ir atbaigti paskutiniąją dieną" (II, 139). Šio atkūrimo pradžią žemėje mes ir aiškinome kultūrinės kūrybos prasme. Tačiau Susirinkimas moko, kad pasaulio atkūrimas Kristuje, vadinasi, jo kaip įsidaiktinusio žodžio nušvietimas bei atstatymas, anaiptol nenaikina pasaulio savarankiškumo. Priešingai, „žemiškoji santvarka yra taip atnaujintina, jog būtų pilnai išlaikytas savitas jos pobūdis" (II, 142). Ir kitoje vietoje: „Šis visko įėmimas į Kristų ne tik nepanaikina žemiškosios santvarkos savarankiškumo, savų tikslų, dėsnių, metodų ir svarbos žmonių gerovei, bet priešingai, juos dar atbaigia bei sukilnina ir drauge padaro tinkamus pilnutiniam žmogaus pašaukimui žemėje" (II, 141). Nes kitaip *kas* gi būtų įimta į Kristų ir *kieno* Galva jis būtų? Kristaus viešpatavimas pasaulyje reikalauja šio pasaulio tikroviškumo, nes Kristus yra ne prasmenų ar ženklų Viešpats, ir ne jie sudaro jo karalystės turinį. Atpirkimo bei atnaujinimo vyksmas gali būti realus tik tuo atveju, jei pasaulis yra savarankiška realybė, turinti savą tiesą, savą gėrį, savą grožį, kurie yra atitiesiami, išvaduojami iš nuodėmės užteršimo ir palenkiami Kristui kaip kūrinijos Pirmgimiui. Pasaulio pergyvenimas tiek kaip grynos priemonės išganymui, tiek kaip gryno ženklo į anapus nutikrovina ir patį išganymą, nes priemonė ar ženklas yra praeinantis dalykas. Jeigu pasaulis yra tik priemonė ar tik ženklas išganymui, tai kas tada yra išganymo *objektas?* Individuali žmogaus siela? Bet ar tokiu atveju nesusiauriname Krikščionybės, kuri pašvenčia ir gamtą, ir visuomenę? Štai kodėl II Vatikano susirinkimas ir skelbia, kad žemiškoji — mes pasakytume: kosmologinė — plotmė su visu savo turiniu „yra ne vien priemonė galutiniajam žmogaus tikslui siekti" (II, 141). *Jos turiniai turi savą vertę* (plg. t. p.), kurios nepanaikina nė žemiškosios santvarkos palenkimas Kristui. Priešingai, šis palenkimas pasaulio savarankiškumą dar labiau sutvirtina, jį pakilnindamas bei atbaigdamas.

Tai ir yra pasauliškio ištikimybė *daiktams;* ištikimybė, kuri pasauliškio veiksenai pasaulyje kaip tik ir yra būdinga [10]. Pasauliškis tiki daiktus kaip savarankiškai būnančius, tuo pačiu tiki pasaulį kaip tikrovę ir šiuo tikroviškumu bei savarankiškumu grindžia savo veiklą. Ištiki-

mybė pasauliui kaip Dievo kūriniui *konkrečiai* reiškiasi ištikimybe pasauliui kaip savarankiškai būčiai.

Trečiasis ištikimybės pasauliui atžvilgis yra *profesinis daiktų apvaldymas*. Krikščionis ne tik turi būti, kaip Y. M. J. Congaras sako, „sukurtiems daiktams lojalus" ir „pagerbti visiškai jų tiesą" [11], bet jis turi šiuos daiktus ir apvaldyti savos srities technika, žiniomis, įgudimu. Nes nei subjektyvi intencija visa daryti Dievo garbei, nei objektyvus daiktų vedimas vidinės jų tiesos keliu nieko nepadės, jei pasauliškiui truks profesinio pasiruošimo. Ką tai reiškia, gražiai mums parodo žinomo prancūzų mąstytojo ir filosofijos istoriko E. Gilsono žodžiai: „Sakoma, kad tikėjimas sukūrė vidurinių amžių katedras. Be abejo! Tačiau tikėjimas būtų nieko nesukūręs, jei nebūtų buvę architektų. Jei Notre-Dame (katedra Paryžiuje.— *Mc.*) fasadas yra sielos polėkis Dievop, tai tas jam anaiptol nekliudo būti ir geometrijos veikalu: reikia apvaldyti geometriją, kad sukurtum fasadą kaip meilės aktą... *Maldingumas niekad neatstoja technikos*, nes technika yra tai, be ko net ir gyviausias maldingumas darosi bejėgis panaudoti gamtą Dievui". Ir truputį aukščiau: „Jei norima imtis mokslo Dievo garbei, reikia visų pirma jo imtis jam pačiam, nes tai vienintelis būdas mokslui pasisavinti. Tas pat ir su menu. Visų pirma reikia jo turėti, kad galėtum jį palenkti Dievo tarnybai [12]. Niekas pasauliškio neverčia griebtis tos ar kitos pasaulinės tarnybos. Sykį betgi tą ar kitą tarnybą pasirinkęs, jis turi stengtis apvaldyti ją techniškai kiek galima tobuliau. Tai reikalinga ne tik profesiniam, bet ir *krikščioniškajam* uždaviniui. Juk jeigu pasauliškio tarnyba pasaulyje, kaip sakėme, yra sakralinė, tai ji tuo pačiu įpareigoja jį tiesti šiam sakrališkumui stiprų techninį pagrindą, nes kitaip būties sakrališkumas nepajėgs išeiti aikštėn, ir pasauliškio pasiuntinybė bus neįvykdyta. Čia, kaip ir visur kitur, galioja dėsnis, kad malonė reikalauja prigimties. Mūsų atveju *tikėjimas reikalauja technikos.*

Iš to plaukia didžios svarbos išvada: *vidinė būties tiesa yra vykdoma viršiniu daiktų apvaldymu.* Todėl II Vatikano susirinkimas ir įtaigoja pasauliškius aukštai vertinti „savo darbo mokėjimą" (II, 138) ir apaštalaujant nepamiršti, „kaip svarbi yra bendroji kultūra (tiksliau: bendrasis išsilavinimas.— *Mc.*) ir praktinis bei techninis pasirengimas" (II, 164), nes be viso šio prigimtojo pagrindo yra „neįmanomas nė tikras krikščioniškasis gyvenimas"

(III, 138). Blogas gydytojas, blogas architektas ar inžinierius, blogas rašytojas ar dailininkas, blogas tarnautojas ar visuomenininkas yra ir *blogas pasauliškis* bažnytinio luomo prasme. Subjektyvus pamaldumas ar kokia nors bažnytinė pareiga niekados neatstoja blogo profesinio darbo. Atvirkščiai, būti pamaldžiam krikščioniui ir sykiu blogam profesininkui yra prieštaravimas objektyviai ir net veidmainiavimas subjektyviai. Ch. Péguy skaudžiai plaka tuos, kurie profesinį apsileidimą tariasi galį pridengti religiniu uolumu: „Nepakanka pažeminti laikinųjų dalykų, kad pasikeltum į amžinųjų kategoriją. Nepakanka pažeminti gamtos, kad pasikeltum į malonės kategoriją. Nepakanka pažeminti pasaulio, kad pakiltum prie Dievo... Neturėdami jėgos būti gamtoje (tokie žmonės.— *Mc.*), mano esą malonėje. Neturėdami drąsos laikinybei, jie mano esą įsibrovę amžinybėn. Neturėdami drąsos būti pasaulyje, jie mano esą Dievuje... Nemylėdami nieko, jie mano mylį Dievą" [13]. Trumpai tariant, šių pasauliškių veiksena yra nekompetentingumą pridengti maldingumu ir tikėti tuo jau įvykdžius savą pasiuntinybę žemėje pamirštant, kad menkavertis veikalas — vis tiek ar mokslinio, ar meninio, ar visuomeninio pobūdžio — Krikščionybės ne tik neapreiškia, bet ją apiblausia ir net išduoda.

Nepakeičiamas ryšys tarp būties vidinės tiesos ir profesinio daiktų apvaldymo įpareigoja pasauliškį stovėti pačiose pirmosiose kultūrinės kūrybos gretose. Kaip jau sakėme, religija savų išraiškos lyčių neturi. Nusileisdamas į mūsojo buvimo plotmę, Dievas prisiima *mūsų* pavidalus, kurie esmėje yra ne kas kita, kaip mūsų pačių kultūriniai veikalai: *Dievas įsikūnija ne tik žmogiškojoje prigimtyje, bet ir žmogiškojoje kultūroje.* Todėl mums ir reikia sukurti atramą, kad Dievas galėtų nužengti mūsų plotmėn ir gyventi tarp mūsų. Krikščionybė, būdama tobuliausia religija, savaime reikalauja ir tobuliausios kultūros. Kitaip jos tobulumas pasilieka neregimas. Sakysime, mes didžiuojamės dėsniu: kas myli Dievą, turi mylėti ir savo brolį (plg. *1 Jn 4, 21*), nes šis dėsnis kyla iš pačios Krikščionybės esmės. Pergyvendama Dievą kaip mūsų Tėvą ir būdama nebe baimės, o meilės religija, Krikščionybė visus savo narius laiko broliais ir dangiškojo Tėvo vaikais. Bet jeigu mes patys nesukursime istorijoje tokių tarpžmogiškojo santykiavimo formų, kuriose ši brolio meilė virs gyvenimu, tai nuostabus mūsų religijos dėsnis taip ir liks neįvykdytas. Pats tad pagrindinis Kristaus Naujie-

nos bruožas, kad Dievas yra mūsų Tėvas ir kad mes, būdami jo vaikai, esame vienas kitam broliai, reikalauja nepaprastai aukštos visuomeninės kultūros, kuriai sukurti pasauliškiai kaip tik ir yra Bažnyčios siunčiami pasaulin. Tas pat yra ir su mūsų dogmomis, ir su mūsų kultu, ir su mūsų religine organizacija. Visi šie dalykai yra pilni gilaus turinio, bet visi jie prašosi apvelkami atitinkamomis kultūrinėmis lytimis, kad anasai turinys galėtų suspindėti vidiniu savo grožiu. Religija turi eiti ranka rankon su kultūra. Kultūriškai atsilikusi religija pasidaro nebegyvenimiška. Kurti aukštą kultūrą yra tad ne garbės, bet esmės dalykas, nes kultūrinis religijos atsilikimas padaro neįmanomą arba sunkiai įmanomą jos skleidimąsi pasaulyje ir tuo būdu pažeidžia pagrindinę jos pasiuntinybę eiti į visas tautas ir skelbti Evangeliją kiekvienam sutvėrimui. Pasauliškis užtat ir turi kurti kultūrą kuo uoliausiai, kad tuo būdu savomis rankomis įvykdytų dieviškojo turinio susijungimą su žmogiškąja forma, paversdamas savo tikėjimą *dievažmogiškąja* tikrove.

b. Įsipareigojimas pasauliui

Ištikimybė pasauliui, perėjusi į kasdieną, savaime virsta įsipareigojimu pasauliui arba, kaip šiandien įprasta sakyti, *užsiangažavimu*. Nes ištikimybė yra reikli ir todėl veikli. Pasauliškis negali būti tik žiūrovas; jis turi veikti, nes to reikalauja pati jo būsena: atsidėti Dievo karalystei, atsidedant pasauliui. Atsidėti pasauliui tačiau nereiškia, kaip Y. M. J. Congaras pastebi, „tik pirštų galiukais liesti nešvarius pasaulio padarus, kad nesusiteptum rankų" [14]; tai imtis kūrybinės veiklos visu rimtumu bei rūpestingumu. Nors šiandien toks didžiai madinis krikščionių skirstymas į „užsiangažavusiuosius" ir „neužsiangažavusiuosius" yra savo *būdu* ne sykį skaudus bei užgaulus, *esmėje* betgi jis yra teisingas, nes išreiškia tą patį, ką ir Viešpats taria žmogui, esančiam pasaulyje: „O kad tu būtum šaltas ar šiltas! Bet kadangi tu esi drungnas ir nei šaltas, nei šiltas, aš pradėsiu tave vemti iš savo burnos" *(Apr 3, 15—16)*. Viešpats geriau pakenčia šaltį, vadinasi, jam priešinimąsi, negu drungnumą, vadinasi, juo nesidomėjimą. Pasiuntęs tad pasauliškį į žemės plotus juos palenktų jam kaip Galvai, Dievas ir reikalauja įsipareigoti *veiksmu*. Jis reikalauja imti pasaulį, vaizdingai kalbant, visa sauja, o ne liesti jį tik pirštų galais. Tai rei-

kalavimas, kyląs ne tik iš profesinės būtinybės, bet ir iš pačios Krikščionybės kaip Dievo karalystės statymo žemėje. Štai kodėl dabar ir norėtume bent keliais brūkšniais pavaizduoti šio įsipareigojimo pagrindą bei šaltinį, turinį bei formą ir galop pagundas, kurios jo laukia, kaip ir kiekvieno kito žmogiškojo veiksmo. Nes angažavimasis, virtęs mada, per maža esti kritiškas pats sau ir todėl yra tykomas pavojaus išsigimti į išdidų sektantizmą, niekinantį ne tik neužsiangažavusiuosius, bet ir *kitaip* užsiangažavusiuosius, ir tuo pačiu nusidėti Krikščionybės visuotinumui bei daugingumui.

Kas yra pasauliškio įsipareigojimo pagrindas bei šaltinis? Iš ko jis kyla ir kuo jis remiasi? Būdama bažnytinis luomas, vadinasi, Bažnyčios pašvęsta ir pasiųsta, pasauliškio būsena yra, kaip sakyta, sakralinė ne tik pati savimi, bet ir savo veiksmais. Ji yra ištikima pasauliui kaip įsidaiktinusiam Dievo žodžiui. Ji gerbia daiktų savarankiškumą kaip jų būtiškumo išraišką, gautą dieviškojo kūrimo metu. Ji ir profesinį savo pasiruošimą pergyvena kaip pagrindą tikėjimui objektyvuoti. Įsipareigojimas pasauliui taip pat įsijungia į šį bendrą pasauliškio būsenos sakrališkumą, atsiremdamas į sakramentinį jos pobūdį, kuris žmogų padaro *pasauliškiu*. O sakramentas, kuris tai įvykdo, yra, kaip jau sakyta, *Sutvirtinimas*.

Sutvirtinimas krikščioniškojoje kasdienoje yra kažkodėl virtęs sakramentu pastumdėliu: mes nežinome, ką jis reiškia, kada reikia jį priimti ir ką juo veikti. Palygintas su Krikšto, Eucharistijos, Kunigystės, Moterystės ir net Ligonių sakramentais, Sutvirtinimas yra likęs šešėlyje: tai paprotys, kuriam paaugliai nusilenkia nenoromis ir paskubomis, nedarydami iš to jokių išvadų. Iš tikro betgi Sutvirtinimas yra vienas iš tų trijų sakramentų (Krikštas, Sutvirtinimas, Kunigystė), kurie vieninteliai įspaudžia juos priimančiojo žmogaus būtin neišdildomą ir jokia kalte neprarandamą ženklą. Tai sakramentas, turįs ontologinės galios ir todėl teikiąs ontologinės kokybės, ko kiti sakramentai neturi ir neteikia. O taip yra todėl, kad Sutvirtinimas yra ne kas kita, kaip Šv. Dvasios atėjimas į asmeninę žmogaus būtį. Kristaus pažadas siųsti „kitą Ramintoją, kad pasiliktų su jumis per amžius, tiesos Dvasią" *(Jn 14, 16)*, įvyko Bažnyčioje *kaip bendruomenėje* pirmųjų Sekminių dieną (plg. *Apd 2, 1—4)*. Tas pats Išganytojo pažadas įvyksta *asmeninėje būtyje* Sutvirtinimo akimirką. Sutvirtinimo sakramentas yra asmeninės Sekminės. Jo pri-

ėmimo metu nužengia Šv. Dvasia, kad pasiliktų žmoguje „per amžius" ir padarytų jį *liudytoju*. Šv. Dvasios atsiuntimas yra Kristaus liudijimas, kad žmogus savo istorijoje nėra paliekamas vienas — nei kaip bendruomenė, nei kaip asmuo: „Aš nepaliksiu jūsų našlaičiais",— kalbėjo Kristus savo kančios išvakarėse *(Jn 14, 18)*. Pirmųjų Sekminių dieną Kristus tai paliudijo Bažnyčiai kaip bendruomenei. Sutvirtinimo sakramentu jis tai paliudija krikščioniui kaip asmeniui. Šv. Dvasia liudija Kristų, esantį su mumis: „Ji liudys mane" *(Jn 15, 26)*. Savo ruožtu krikščionis, priėmęs Sutvirtinimo sakramentą, virsta Kristaus liudytoju pasaulio akyse. II Vatikano susirinkimas aiškiai skelbia, kad „pagrindinis pasauliškių, vyrų ir moterų, uždavinys yra gyvenimu ir žodžiu liudyti Kristų savo šeimoje, visuomenėje, darbe" (II, 243). O ši galia liudyti kaip tik ir kyla iš Sutvirtinimo: „Sutvirtinimu gavę Šventosios Dvasios jėgą, patiesi Viešpaties jie yra skiriami... visoje žemėje liudyti Kristų" (II, 135).

Liudijimas ir įsipareigojimas arba angažavimasis yra tačiau tik dvi pusės to paties dalyko: *liudijimas yra įsipareigojimo veikli lytis, o įsipareigojimas yra liudijimo vidinis nusiteikimas*. Kas įsipareigoja, tas eina ir liudija. Kaip Kristus buvo pasauliui įsipareigojęs aukščiausiu būdu — paaukoti savo gyvybę jam išgelbėti, taip ir krikščionis įsipareigoja ir liudija visu savo gyvenimu, būdamas irgi pasiryžęs atiduoti net ir savo gyvybę. *Pasauliškio įsipareigojimas yra Kristaus įsipareigojimo pratęsimas istorijoje*. Sutvirtinimo sakramentas pakelia šį Kristaus įsipareigojimo pratęsimą į sakramentinį rangą ir perteikia jį pasauliškiui Sutvirtinimo sakramentu: tikintieji „Sutvirtinimo sakramentu... yra apdovanojami ypatinga Šventosios Dvasios jėga", kad „kaip tikri Kristaus liudytojai" skleistų ir gintų „tikėjimą žodžiu ir darbu" (I, 29),— moko II Vatikano susirinkimas, pakartodamas pop. Pijaus XII mintį, išreikštą žodžiais: „Sutvirtinimo patepimu tikintiesiems yra suteikiama nauja pajėga, kad jie drąsiai saugotų ir gintų Motiną Bažnyčią ir iš jos gautą tikėjimą" [15]. Visi šie mokomosios Bažnyčios posakiai nurodo į Sutvirtinimą kaip tikrąjį veiklos sakramentą; *kūrybinės* veiklos, nes ir Šv. Dvasia, kuri šiuo sakramentu suteikiama, yra mūsų visų pirma suvokiama bei pergyvenama kaip Spiritus Creator, vadinasi, kaip kuriančioji Dvasia.

Sutvirtinimas todėl ir yra laikomas *subrendimo sakramentu:* juo yra atbaigiamas krikščioniškasis augimas. Kaip

Bažnyčia bendruomenine prasme buvo atbaigta Šv. Dvasios atėjimu ir todėl išvesta iš užsisklendimo palėpės kambaryje (plg. *Apd 1, 13*) į pasaulio viešumą (plg. *Apd 2, 6—12*), taip tos pačios Dvasios atėjimu yra atbaigiamas ir asmeninis krikščionies įjungimas į Kristų, irgi išvesdamas jį į bendruomeninę plotmę. Y. M. J. Congaras vadina Sutvirtinimą krikščionies perėjimu „iš gyvenimo savyje bei sau į gyvenimą bendruomenėje" [16]. Šis gi perėjimas reiškiasi *įsipareigojimu*. Įsipareigojimas tad visados yra subrendimo išraiška. „Angažavimasis yra vyresniojo amžiaus ir priemonė, ir ženklas, ir vaisius; tai juo išeina aikštėn asmenybės branda" [17]. Mūsų dienomis taip stipriai pabrėžiamas ir net reikalaujamas angažavimasis pasauliui kaip tik ir yra tokios subrendusios arba bent atbudusios krikščioniškosios sąmonės bei asmenybės ženklas. Reikia tik sveikinti, kad krikščionys pasaulio atžvilgiu vis labiau pasirodo kaip suaugę žmonės, imąsi jo uždavinių, jiems atsidedą ir jaučiąsi už juos atsakingi, o ne tik laukią bei stebį kaip vaikai, kol kas nors kitas — už juos „vyresnis"— juos atliks. Dabarties krikščionis vis labiau pergali šį vaikišką nusiteikimą ir todėl yra, kaip Y. M. J. Congaras gražiai pastebi, „visiškai gimęs pasauliui" (t. p.). Jį reikia dabar tik įsąmoninti, kad įsipareigojimas pasauliui anaiptol nėra profaninis dalykas, bet giliai sakralinis, nes kilęs iš Sutvirtinimo sakramento ir tuo būdu pašvenčiąs visą pasauliškio angažavimosi plotą.

Ką liečia įsipareigojimas pasauliui, arba, kitaip tariant, koks yra šio įsipareigojimo *turinys*? Į tai atsako pats Sutvirtinimo sakramento pobūdis. Juk jeigu Sutvirtinimas, kaip sakyta, yra galia liudyti, galia skleisti tikėjimą ir ginti Bažnyčią, tai savaime aišku, kad jis veda krikščionį į santykius *su kitu*. Gali šiaip „kitas" būti asmeninis mūsų artimas bei kaimynas, gali jis būti ir toji bendruomeninė aplinka, kurioje mes būname, kiekvienu atveju Sutvirtinimo sakramento esame išvedami iš ankšto savojo Aš ir perkeliami į sritį *šalia* mūsų. Tai visuomeninė sritis, tegu šią „visuomenę" kartais ir sudarytų tik du asmenys. Kiek Krikštas įjungia mūsąjį Aš tarsi vynmedžio šakelę į Kristų kaip patį vynmedį —„aš vynmedis, jūs vynmedžio šakelės" *(Jn 15, 5)*,— tiek Sutvirtinimas nurodo į *kitas* vynmedžio šakeles, kurios laikosi tame pačiame kamiene ar yra dar reikalingos įjungti į šį kamieną. *Sutvirtinimo sakramentas praskleidžia išganymo akiratį visuomeniniam matmeniui.*

Todėl II Vatikano susirinkimas, palygindamas Krikštą su Sutvirtinimu, ir sako, kad „tikintieji yra įjungiami į Bažnyčią krikštu" ir kaip „atgimę Dievo vaikais, jie privalo išpažinti prieš žmones iš Dievo per Bažnyčią gautą tikėjimą" (I, 28—29). Tačiau išpažinimas yra vis dėlto daugiau ar mažiau asmeninis veiksmas: jis yra manojo apsisprendimo išraiška. Išpažindamas aš skelbiu, kas esu *aš pats*, būtent krikščionis. Tuo tarpu Sutvirtinimas eina žymiai toliau. „Sutvirtinimo sakramentu", skelbia II Vatikano susirinkimas, krikščionys yra „dar griežčiau įpareigojami... skleisti ir ginti tikėjimą" (II, 29). Skleisti bei ginti yra daugiau negu tik išpažinti. Skleisti bei ginti reiškia eiti į „kito" plotmę ir mėginti šią plotmę taip pat įjungti į Kristų. Tai apaštalavimas plačiausia, sykiu tačiau ir tikriausia šio žodžio prasme; apaštalavimas, kuris vyksta nebe mano asmens būties rėmuose, bet apima jau ir šalia manęs esantį žmogų. Trumpai tariant, *Sutvirtinimas yra mūsų pasiuntimas į bendruomeninę būtį*. Tai nurodymas, kad Krikščionybė nėra išganymo vienišių religija, kuri susitelktų tik apie asmeninę sielą, nes šitoks susitelkimas prasilenktų su ana paties Kristaus atskleista dialektika: kas gelbsti savo gyvybę, tas ją praranda, o kas ją praranda, tas ją išgelbsti (plg. *Lk 9, 24*). „Krikščionybės Dievas,— kaip sako Y. M. J. Congaras,— yra dangaus ir žemės Viešpats, kurio paveikslas atsispindi ne tik tame, kuris meldžiasi vienatvėje, bet ir visoje gyvojo žmogaus santykiuosenoje (comportement) su kitais" [18]. Būdama visuotinė, Krikščionybė apima ne tik visus objektus bei visas sritis, bet ir visus krikščioniškojo buvimo atžvilgius — asmeninį ir bendruomeninį. Sutvirtinimo sakramentas kaip tik ir ryškina šį *bendruomeninį* krikščioniškojo mūsų buvimo atžvilgį. Jeigu tačiau įsipareigojimas kyla iš Sutvirtinimo, tai nuosekliai jis šį bendruomeninį krikščioniškosios būties atžvilgį visų pirma ir liečia. *Įsipareigoti pasauliui reiškia esmėje įsipareigoti jam kaip bendruomenei.* Tai įsipareigoti išganymo subendruomeninimui pasaulio plotuose. Tai susocialinti Evangeliją objektyvinėse žmogiškosios veiklos srityse.

Visuomeninį matmenį išganyme šiandien ypač pabrėžia vad. *politinė teologija* [19]. Ši teologijos linkmė nori būti „kritine vienašališko dabartinės teologijos suprivatinimo pataisa" [20]. Tai nėra nauja teologijos šaka, bet naujas *pradas*, turįs perskverbti visas jos šakas arba, kaip J. B. Metzas sako, „visą teologinę sąmonę" (p. 107), at-

kreipdamas jos dėmesį į tai, kad „Jėzaus paskelbtas išganymas pastoviai siejasi su pasauliu ne gamtiškai kosmologine, bet visuomeniškai politine prasme" (p. 105). Pagrindinis šios teologijos uždavinys yra „išvystyti visuomeniškai kritinę tikėjimo jėgą" (p. 104). Tai esą reikalinga todėl, kad bet kuri kita ligšiolinės teologijos linkmė — tiek spekuliatyvinė viduramžiais, tiek egzistencialinė ar transcendentalinė pastaraisiais dešimtmečiais — „visuomeninį krikščioniškosios Naujienos matmenį svarstė tik kaip nesavą, antrinį dalyką, trumpai tariant, kad ji šios Naujienos branduolį suprivatino ir tikėjimo vykdymą suvedė į atskiro asmens apsisprendimą be ryšio su pasauliu (weltlos)" (p. 100); šios teologijos „išugdytai religinei sąmonei visuomeniškai politinė tikrovė buvo tik menkniekis (verschwindendes Dasein)", todėl ir visos kategorijos, kuriomis sklaidoma krikščioniškoji Naujiena, buvo „visų pirma intymumo, privatumo, nepolitiškumo kategorijos" (t. p.).

Iš tikro gi Kristaus paskelbtas ir Bažnyčios vykdomas „išganymas, į kurį krypsta krikščioniškoji viltis, anaiptol nėra visų pirma atskiro asmens išganymas... Šis išganymas pirmykšte savo prasme, o ne kaip priedas, slypi konkretaus visuomeninio žmogaus buvimo matmenyje; jis siekia visuotinės taikos ir galutinės teisybės (p. 87—88)... Išganymas, į kurį krypsta krikščioniškasis tikėjimas viltyje, nėra privatinis išganymas. Šio išganymo skelbimas stūmė Jėzų į mirtiną sankirtį su viešąja nuomone. Jo kryžius stovi ne individualiai asmeninės plotmės privatybėje (in privatisimo); jis stovi irgi ne religinės plotmės šventybėje (in sanctissimo); jis stovi anapus saugios privatybės ir uždaros šventybės: jis stovi „lauke", kaip tai išreiškia laiško žydams teologija... Išganymo paikybė ir pažadas yra vieši (p. 104). Biblijinės tradicijos eschatologiniai pažadai — laisvė, taika, teisybė, lygybė — nesileidžia suprivatinami. Jie verčia vis iš naujo imtis visuomeninio atsakingumo" (p. 105).

Visuomeniškai suprastas išganymas kildina ir visas kitas politinės teologijos sąvokas tiek pasaulio, tiek Bažnyčios atžvilgiu. Pasaulis šiai teologijai yra „ne kosmas, prieš kurį stovi egzistencija ir asmuo (egzistencializmo samprata.— *Mc.*), tačiau ir ne grynai egzistencinė bei asmeninė tikrovė (personalizmo samprata.— *Mc.*), bet visuomeninė tikrovė, esanti istoriniame vyksme" (p. 107). Bažnyčia būnanti „ne „šalia" ar „viršum" šios visuome-

ninės tikrovės, bet joje pačioje kaip visuomeniškai kritinė institucija" (t. p.) arba „kaip nešėja kritinio nusistatymo visuomenės atžvilgiu" (p. 112). Šio kritinio nusistatymo uždavinys yra vertinti istorijoje kylančias įvairias „politines sistemas eschatologine Dievo išlyga (vorbehalt)", kitaip sakant, skelbti jų visų reliatyvumą tiek turinio, tiek trūkos atžvilgiu. J. B. Metzas reikalauja, kad kritinis vertinimas nebūtų patikėtas tik privatinėms pastangoms, bet kad jis būtų Bažnyčioje *organizuotas*. Dar daugiau, kad pati Bažnyčia virstų kritine institucija ryšium su visuomene (plg. p. 112, 122—127); kad savo skelbiamą žodį ji paverstų į visuomenę nukreiptu žodžiu (plg. p. 116); kad ji turėtų drąsos kalbėti hipotetiškai ir vienašališkai (plg. p. 113); kad nebijotų kritikuoti ir būti kritikuojama (plg. p. 113—115), kad savo kritinį skelbimą ji atremtų į neteologinių veiksnių surinktą informacinę medžiagą (plg. p. 113). Trumpai tariant, Bažnyčia kaip visuomeniškai kritinė institucija turinti nuprivatinti Evangeliją ją susocialindama, nes „žinios apie Jėzų priklauso ne biografiniam privatinių sprendimų, bet viešos proklamacijos žanrui" (p. 101). Bažnyčia būnanti ne tam, kad save teigtų, bet kad „provokuotų išganymą" (p. 112; provocare — iššaukti, kurstyti.— *Mc.*).

Nepaisant daugybės priekaištų, darytų ir tebedaromų politinei teologijai [21], esą ji eschatologiją perkelianti istorijon ir Bažnyčią paverčianti viena visuomenine grupe šalia kitų, nuvertinanti asmenį ir jį net kolektyvinanti, reliatyvinanti mokomąją Bažnyčios galią, paversdama ją neįpareigojančiu žodžiu, nešanti nesantaikos bažnytinėn bendruomenėn, laisvos kritikos pradą paverčianti sustingusia institucija,— nepaisant visų šių iš dalies pagrįstų priekaištų, vis dėlto reikia pripažinti, kad visuomeninio matmens išganyme pabrėžimas yra didis politinės teologijos nuopelnas, nes šis matmuo iš tikro jeigu jau ir nebuvo taip labai pastumtas į šalį, kaip mano J. B. Metzas, tai vis dėlto nė nestovėjo lygiomis su asmeniniu pradu. Be abejo, savos sielos išganymas buvo ir bus *pagrindinis* krikščionies rūpestis, kadangi jos praradimo niekas atstoti negali: į tai politinė teologija kreipia per maža dėmesio. Tačiau šis savos sielos išganymas vyksta ne traukiantis nuo pasaulio, bet kaip tik einant į jį ir jam įsipareigojant: tai politinė teologija įžvelgia labai teisingai. Manasis Aš yra Viešpačiui pats svarbiausias, bet jis nėra svarbesnis už mano artimo Aš. Mes visi šiuo atžvilgiu

esame lygūs Dievo meilėje. Todėl visi sutardami ir turime vykdyti savo išganymą. Aš esu atsakingas ne tik už save, bet ir už mano brolį, kad teismo valandą Viešpats nepaklaustų mane, kaip paklausė Kainą: „Kur tavo brolis Abelis?" *(Pr 4, 9)*. Šia prasme išganymas kaip kelias atbaigties būsenon iš tikro yra visuomeninis, ir kiekvienas nusigrįžimas nuo šio kelio arba net jo neigimas yra Gerosios Naujienos siaurinimas ir net iškreipimas, nes Kristaus kryžius neabejotinai stovi „lauke", kaip sako J. B. Metzas, vadinasi, *viešumoje:* ant Golgotos kalno viršum Jeruzalės miesto. Įsipareigoti pasauliui todėl ir reiškia įsipareigoti šiai kryžiaus viešumai.

Įsipareigojimas pasauliui, pabrėžiant visuomeninį išganymo atžvilgį, slepia savyje betgi du pavoju, kurie šiandien gana aiškiai byloja užsiangažavusiųjų krikščionių veikloje, būtent: *tolio pagunda* ir *polinkis revoliucijon.*

Visuomeninis išganymo atžvilgis įpareigoja mus, kaip sakyta, atsikreipti į „kitą", ypatingai į tą, kuris kenčia badą, ligą, nelaisvę, išnaudojimą, persekiojimą, vienatvę ir kitus šios žemės negandus. Tai paties Kristaus pabrėžta (plg. *Mt 5, 34—46*) ir pirmųjų krikščionių stropiai vykdyta pareiga: „Visi tikintieji laikėsi drauge ir turėjo visa bendra. Lobį ir turtus jie parduodavo ir iš to dalino visiems, kaip kiekvienam buvo privalu" *(Apd 2, 44—45; 4, 32—35)*. Nors vėliau šis turto bendrumas ir nyko, vis dėlto dėmesys nuskriaustuoju liko Krikščionybėje gyvas visą laiką ir susiklostė jos istorijoje įvairiais pavidalais: pasninkavimas, kad būtų sutaupyta maisto badaujantiems; rinkliavos beturčiams šelpti ir belaisviams išpirkti; ordinai ligoniams slaugyti; prieglaudos seneliams, našlėms ir našlaičiams, paprotys neišduoti nusikaltėlio, pasislėpusio šventykloje, ir t. t. Bažnyčios istorija yra pilna tokių „dėmesio kitu" pavidalų, kitusių pagal laiką bei kraštą, tačiau buvusių visais laikais ir visuose kraštuose. Todėl tikrai yra prietaras kalbėti apie Bažnyčios nusigrįžimą bei nesidomėjimą nuskriaustaisiais, kaip tai šiandien dažnai prikaišiojama. Visuomeninis išganymo atžvilgis Bažnyčios niekad nebuvo pamirštas ar pastūmėtas į šalį. Bažnyčios tėvai, mokytojai ir šventieji visados rūsčiai bardavo tuos, kurie šio atžvilgio per maža paisydavo savo veikloje[22]. Sielos išganymas tarnaujant „kitam" visais laikais yra buvęs pagrindinis krikščioniškosios dorovės principas.

Tai, kas betgi šią senesniąją tarnybą „kitam" skiria,

sakysime, nuo šiandieninės politinės teologijos, yra *krikščionies žvilgis į artimąją savo aplinką,* kurioje tasai „kitas" kaip tik ir gyvena. Visi aukščiau minėti rūpesčio nuskriaustuoju žmogumi pavidalai buvo susidėstę ryšium su šia artimąja aplinka. Visi jie lietė žmones, esančius čia pat pašonėje. Užsiangažavusieji praėjusiųjų amžių krikščionys skelbė ne bendrojo žmoniškumo *teorijas,* bet griebėsi konkrečios *praktikos,* taikomos konkrečiam žmogui. Čia pat — tuose pačiuose namuose, tame pačiame kaime, tame pačiame mieste — esąs negando ištiktas žmogus buvo šios praktikos objektas. Artimui tarnaują krikščionys, be abejo, žinojo, kad esama šalių bei santvarkų, kuriose šie negandai yra ypač skaudūs. Tačiau šis žinojimas nenukreipė jų dėmesio nuo jų pačių aplinkos: jie nesileido suviliojami tolio pagundos. Be abejo, galima jiems prikišti, kad jų rūpestis artimąja aplinka paskatino Bažnyčią būti per daug atlaidžią net ir tokioms socialinėms santvarkoms, iš kurių ne vienas negandas kyla *tiesioginiu būdu.* Priekaištas gali būti visiškai teisingas. Iš kitos betgi pusės, šie krikščionys taip pat žinojo, kad kiekvienoje santvarkoje negandų buvo ir bus, kad todėl rūpestis pagerinti ar pakeisti politinę santvarką niekad negalės atstoti rūpesčio pagelbėti atskiram asmeniui.

Tuo tarpu politinė dabarties teologija, teisingai pabrėždama visuomeninį išganymo atžvilgį, tikisi galėsianti vykdyti savo uždavinį kaip tik *nuprivatinimu:* „Nuprivatinimas yra pirmaeilis teologiškai kritinis politinės teologijos uždavinys",— sako J. B. Metzas [23], nes, kaip jau minėta, ir pats krikščioniškasis išganymas esąs „neprivatinis išganymas" (p. 104; plg. p. 88). Bet čia kaip tik ir glūdi politinės teologijos ir sykiu bendruomeninės išganymo sampratos pavojus: *pastanga nuprivatinti išganymą teologinėje teorijoje patraukia paskui save nesidomėjimą privatiniu žmogaus negandu religinėje praktikoje.* Neigiamai vertinant ligšiolinės teologijos atsigrįžimą į atskirą žmogų, visas dėmesys susitelkia į vad. „viešuosius reikalus": politines sistemas, svetimo kapitalo vyravimą, turtingųjų ir neturtingųjų santykius, rasių bei klasių grumtynes ir įvairius kitus šios rūšies klausimus. Atskiras nuskriaustasis beveik pradingsta iš akių, ir privatinis jo negandas pasidaro nebereikšmingas „didžiųjų jėgų"— darbo ir kapitalo, juodųjų ir baltųjų, kolonistų ir čiabuvių, socializmo ir kapitalizmo — rungtynėse. Juk kas gi yra tasai vienišas, vos paeinąs, šalia manęs gyvenąs senelis, palyginus

jį su milijonais badaujančiųjų, iš savo krašto pabėgusiųjų, savo globėjus praradusiųjų žmonių Vietname, Indijoje, Afrikoje, Pietų Amerikoje? Visuomeniniai blogio akiračiai pridengia asmeninį blogį. Žvilgyje į tolimus kraštus pradingsta artima aplinka. Politinės teologijos krikščionis virsta toliaregiu: jis mato tai, kas yra už vandenynų, bet nebepastebi, kas yra čia pat. Štai kodėl šiandien — net ir vienuolynų — labai stipriai angažuojamasi už teisingumą bei meilę kontinentuose, tuo pačiu metu traukiantis iš pašonėje esančios ligoninės.

Viename iš savo laiškų karo metu (1916 kovo 15 d.) P. Teilhard'as de Chardinas rašo V. Fontoynont: „Aš norėčiau galėti aistringai mylėti Kristų visatos meilės akte". Betgi čia pat jis klausdamas priduria: „Ar tai nėra chimera bei piktžodžiavimas?" [24] Klausimas labai būdingas, nes, matyt, ir pats Teilhard'as jautė, kad Kristaus meilė visatos meilėje vargu ar gali būti tikrovinė, nes Šventraštis aiškiai pabrėžia, kad *Kristaus meilė reiškiasi artimo meile,* būtent meile „savo brolio, kurį (žmogus) mato" *(1 Jn 4, 20).* Antrojo savo atėjimo metu Kristus nežada klausti, ar mylėjome visatą, bet ar pavalgydinome išalkusįjį, pridengėme nuogąjį, aplankėme sergantįjį ir tuo būdu parodėme meilės *jam pačiam* (plg. *Mt* 25, 35—40). Dievo meilė vyksta tiktai žmogaus, ne visatos meilėje, nes visata yra daiktas. Bet štai *daikto meilė* kaip tik ir būdinga ne tik politinei teologijai, bet ir šiandieniniam įsipareigojimui pasauliui: *čia įsipareigojama visatai* — gal ne visados kosmologine Teilhard'o prasme, bet labai dažnai sociologine bevardės visuomenės ar būsimos santvarkos prasme. Tai mes ir vadiname *tolio pagunda,* kuri mūsų dienomis gresia ne vienam veikliam krikščioniui, kai šis savo veiklą pradeda pabrėžti visuomeninį išganymo atžvilgį.

Antrasis pavojus, tykąs įsipareigojimą pasauliui, yra *polinkis revoliucijon.* Jau anksčiau esame minėję, kad vienas iš būdų, kuriuo dvasiškiai šiandien žengia į pasaulį, yra angažavimasis revoliucijai — čia teoriškai ją pripažįstant, čia net praktiškai joje dalyvaujant. Šis betgi angažavimasis yra būdingas ne vien kai kuriems dvasiškiams, bet ir apskritai visam išganymo subendruomeninimui. Atsikreipęs į „kitą" ir norėdamas šiam „kitam" padėti visuomeniniu būdu, užsiangažavęs mūsų dienų krikščionis savaime užsiangažuoja ir revoliucijai. Mat vykdyti artimo meilę yra aukščiausias Krikščionybės įsakymas, kuriuo remiasi jos pateisinimas žemėje: įstatymas ir pranašai. Ne-

vykdyti artimo meilės reiškia paversti Krikščionybę vienu didžiuliu istoriniu melu (plg. *1 Jn 3, 17—8; 4, 20*). Tai pripažįsta visi ir tai regi kiekvienas, kuris imasi kiek uoliau veikti. Betgi pasaulyje esama tiek artimo neapykantos, tiek skriaudų bei neteisybių, tiek priespaudos bei žiaurumo, tiek „pasaulio lobio" *(1 Jn 3, 17)* ir sykiu tiek širdies kietumo, jog visiškai pagrįstai galime kalbėti, kad mes mylime savo artimą tik liežuviu, o ne „darbu ir tiesa" *(1 Jn 3, 18)*. Užsiangažavusieji krikščionys visa tai ypač ryškiai pastebi ir ypač skaudžiai pergyvena. Todėl jie savaime linksta gundymui *vykdyti meilę prievarta*, vadinasi, keisti šį gyvenimą iš pat pagrindų, kad artimo meilė liktų ne tik evangelinis įsakymas, bet virstų ir visuomeniniu įstatymu; kad jos vykdymas būtų nuprivatintas ir visuomeniškai mobilizuotas. Nūn kelias į šitokią nuprivatintą ir visuomeniškai organizuotą artimo meilę ir yra *revoliucija*. Juk kaipgi priversti žmones mylėti savo artimą, nesulaužius visų tų santykiavimo lyčių, kurios meilę laiko uždariusios atskiro asmens širdyje? Todėl šiandien ir pradedama skelbti, esą artimo meilės neprivalu suprasti „kaip savos rūšies karitatyvinės pagalbos kaimynui", bet reikią „ją aiškinti visuomeninio matmens šviesoje ir padaryti šį matmenį galiojantį"; meilė turinti būti suprasta „kaip nelygstama ryžtis teisybei, laisvei ir taikai" [25]. Šitaip gi ją supratus, jos ryšys su revoliucija atsiranda savaime. Nes teisybė, laisvė ir taika nesiduoda įvykdomos be niekur nieko. Visais laikais ir visuose kraštuose esama teisybės, laisvės ir taikos priešų. Dar daugiau: ne viena socialinė bei politinė santvarka neigia ir teisybę, ir laisvę, ir net taiką. Ryžtantis gi nelygstamai teisybę, laisvę ir taiką įgyvendinti ir tapatinant šią ryžtį su krikščioniškąja meile artimui, belieka griebtis prievartos. Nuosekliai tad politinė teologija ir supranta meilę kaip *revoliucinę jėgą:* „Jei ši meilė,— sako J. B. Metzas,— susiorganizuoja visuomeniškai kaip nelygstama valia kitų teisybei bei laisvei, tai ji pati tam tikromis aplinkybėmis gali įsakyti imtis revoliucinės prievartos" (p. 112). Mažiausiajam broliui pagelbėti revoliucija gali būti, pasak J. B. Metzo, vykdoma „meilės vardu" (t. p.).

Bet kaip tik šie žodžiai ir atskleidžia revoliuciją kaip gundymą: *revoliucija meilės vardu reiškia prievartą meilės vardu,* nes prievarta sudaro revoliucijos esmę. Kalbos apie revoliuciją filosofijoje, moksle, mene, technikoje, apskritai žmogaus sąmonėje yra tik analogija, nurodanti į

pagrindinius pasikeitimus šiose srityse. Tačiau kas šią analogiją perkelia į veiklą, siekiančią pakeisti politinę ar socialinę santvarką, neatsisakant nė ginklo, tas pakaitą sutapatina su revoliucija: kiekviena revoliucija yra pakaita, bet ne kiekviena pakaita yra revoliucija. Tiesiogine ir tikrąja prasme revoliucija yra pakaita, įvykdyta prievarta. Kristus buvo didžiulis gyvenimo keitėjas pačiuose jo pagrinduose: „Jūs girdėjote, kad buvo sakyta... Aš gi jums sakau" *(Mt 5, 21—22, 27—28, 33—34, 38—39, 43—44)*. Eilė tokių lygiagrečių Kalno pamoksle kaip tik ir parodo keičiamąjį Kristaus Naujienos pobūdį. Tačiau prievartą šioms pakaitoms vykdyti Kristus atmetė tiek dykumose, kai jam buvo siūloma imti „visas pasaulio karalystes" *(Mt 4, 8)*, tiek Getsemanės sode, kai Petras, išsitraukęs kalaviją, mėgino jį apginti nuo vyriausiojo kunigo tarnų (plg. *Mt 26, 50—53*). Nes prievartos naudojimas būtų sunaikinęs Kristaus atpirkimą *kaip meilės žygį*. Vidurinių amžių klaida kaip tik ir buvo ta, kad jie mėgino *tiesą* vykdyti prievarta. Mūsų amžiaus klaida yra ta, kad mes pradedame *meilę* vykdyti prievarta. Tačiau nei tiesa, nei meilė prievartos pakęsti negali. Priversta tiesa yra meilė, ir priversta meilė yra neapykanta. Prievarta paverčia tiesą bei meilę jų priešingybėmis ir todėl pati virsta *gundymu*, nes gundymo uždavinys ir yra pasiekti priešingų vaisių negu žadama. Suvokę tiesos ir laisvės vidinį santykį [26], mes vis dar neįstengiame suvokti meilės ir laisvės santykio; priešingai, atrodo, kad laisvės reikšmę meilei pradedame pamiršti ir net neigti. Tiesos inkviziciją pakeičiame meilės inkvizicija, tikėdamiesi tuo išskleisią Kristaus išganymą bendruomenėje. Tai iš tikro pats pavojingiausias krikščionies gundymas, jam įsipareigojant pasauliui.

c. Dvasių skyrimas

Kaip šie pavojai rodo, pasauliškio įsipareigojimas pasauliui savaime reikalauja tam tikro akylumo bei budrumo, kad nepatektų į šunkelius ir, užuot buvęs tarnyba Kristui, nevirstų tarnyba „pasaulio kunigaikščiui". Šį akylumą bei budrumą vadiname, krikščioniškai kalbant, *dvasių skyrimu*.

Šv. Jonas apaštalas, baigdamas pirmąjį savo laišką Efezo krikščionių bendruomenei, rašo: „Mylimiausieji, ne kiekvienai dvasiai tikėkite, bet ištirkite dvasias, ar jos

iš Dievo. Nes daug netikrų pranašų įėjo į pasaulį" *(1 Jn 4, 1)*. Šis įspėjimas esmėje yra ne kas kita, kaip priminimas paties Kristaus žodžių, kuriuos mums pateikia visos trys sinoptinės evangelijos: „Tuomet jei kas jums sakytų: Štai čia Kristus ar tenai,— netikėkite. Nes kils netikrų kristų ir netikrų pranašų" *(Mt 24, 23—24;* plg. *Mt 13, 5—6; Lk 21, 8)*. Skirtumas tik tas, kad Kristus savo įspėjimą jungia daugiau su eschatologija, tuo tarpu šv. Jonas jį išplečia kasdienai. Atsiminus betgi, kad krikščioniškoji eschatologija (plg. II, 1d) reiškia ne tik istorijos galą, bet ir vidinį istorijos pradą, bus aišku, kad tai, kas ypatinga įtampa iškils pabaigoje, jau yra bei veikia ir dabar: ne tik Kristus, bet ir jo priešybės visokiais pavidalais: „Niekšybės paslaptis jau veikia" *(2 Tes 2, 7)*. Todėl dvasių skyrimas darosi ne tik eschatologinis nurodymas, bet ir kasdieninė krikščionies pareiga. Krikščionis būna bei veikia pasaulyje, vedamas akylaus žvilgio bei budraus sprendimo.

Tai būtina todėl, kad buvimas pasaulyje reiškiasi, kaip minėta (plg. II, 3c), kultūrine kūryba; ši kūryba yra betgi dviveidė ir todėl dviprasmė. Ji gali būti vykdoma Dievo vardu, keldama aikštėn vidinį kūrinijos šventumą ir tuo lenkdama pasaulį Kristui; bet ji gali būti vykdoma ir velnio vardu, pridengdama kūrinijos šventumą profanine kauke, jį ardydama ir tuo būdu skleisdama „pasaulio kunigaikščio" galią. Mes juk esame apsupti kultūrinių veikalų, kurie daugeliu atvejų yra dviprasmiai; esame įtaigojami idėjų, kurių turinys ne iš karto yra perregimas bei įvertinamas; esame nešami sąjūdžių, kurių linkmė net ir jų pačių kūrėjams ne visados yra aiški. Todėl mums ir privalu būti didžiai akyliems, kad pajėgtume dvasiniu savo žvilgiu perskverbti visą šį dviprasmiškumą ir susivokti jo maišatyje. Dvasių skyrimas yra religinis reikalavimas ne tik Šventraščio įspėjimo, bet ir kultūros dviveidiškumo prasme. Esant kultūrai dviveidiškai, paties sveiko proto esame verčiami ne kiekvienai dvasiai tikėti.

Dvasių skyrimas šiandien yra vis dažniau vadinamas *pranašiškumu*. II Vatikano susirinkimas moko, kad „Kristus, didysis Pranašas, ir savo gyvenimo liudijimu, ir žodžio galia paskelbęs Tėvo karalystę, savo pranašavimo uždavinį vykdo toliau, iki tos karalystės garbė bus pilnai apreikšta. Tam panaudoja ne vien hierarchiją, kuri jo vardu ir galia moko, bet *ir pasauliškius*, kuriuos pasiskiria liudytojais ir apdovanoja tikėjimo nuovoka bei žodžio

malone" (I, 63). Tai reiškia: pasauliškis dalyvauja ne tik Kristaus kunigystėje bei jo valdžioje, bet ir jo pranašystėje, tapdamas šios Išganytojo pareigos tęsėju istorijoje. Rytų Bažnyčios teologas P. Jevdokimovas net teigia, kad „pranašavimas yra bendrosios kunigystės širdis" ir kad ši malonė „tikintiesiems yra ypatingai suteikta", nes be jos pasauliškio vadinimas kunigu bei karaliumi virstų grynа retorika [27]. Tačiau II Vatikano susirinkimas tiksliau neapibrėžė, kaip šis pranašiškasis pasauliškio pobūdis turėtų atrodyti kasdienoje. Net ir šv. Paulius, taip įsakmiai skelbęs pranašavimo dovanos reikšmę Bažnyčiai (plg. *1 Kor 14, 1—39*), nėra palikęs aiškesnės pranašo ar pranašavimo aptarties, taip kad šiandien, kaip pastebi V. Bagdanavičius, „kasdieninėje kalboje pranašo sąvoka yra išvirtusi į tikrą savo priešingybę" [28]. Štai kodėl dabar teologija ir mėgina užpildyti likusią spragą, atidžiau sklaidydama ypač Senojo Testamento pranašų vaidmenį ir tikėdamasi čia užčiuopsianti ir pačią pranašo esmę [29].

Mes esame įpratę manyti, kad pranašo esmė slypinti ateities nuspėjime. Iš tikro gi ateities spėjimas ar jos nuspėjimas yra tik „pati primityviausia pranašavimo lytis" [30]. Be abejo, pranašas yra žmogus, atsikreipęs į ateitį, tačiau ne ta prasme, kad ją nuspėtų, bet ta, kad *dabartį išmatuotų ateitimi kaip Viešpaties planu.* „Pranašystė yra ne būsimojo laiko numatymas ir ne dorinis pamokymas, t. y. amžinųjų dėsnių aiškinimas; pranašystė yra Dievo valios atskleidimas šiai dienai: hic et nunc" [31]. Kitaip tariant, ateitis yra pranašavimui ne grynas laiko matmuo, bet būsimasis Dievo planas, kurio vykdymo pranašas pasigenda dabartyje ir todėl reikalauja šiąją keisti ateities labui. Pranašo tad žvilgis visų pirma skvarbo dabartį. Jo uždavinys, pastebi V. Bagdanavičius, „yra pažinti laikus ir valandas. Jo veikla yra ne tiek skelbti, kas vyks ateityje, kiek veikti ta kryptimi, kad Dievo žodis būtų gyvas žmonių gyvenime ir kad juo remtųsi žmonių gyvenimo kasdieninės viltys" [32]. Tos pačios nuomonės yra ir R. Aubertas, pasak kurio pranašas ne nusako atskirus įvykius, „bet kreipia Dievo Tautos išsivystymą tokia linkme, kad būtų įvykdyti dieviškieji planai" [33]: jo pareiga yra „skelbti Dievo teismą žemiškiems dalykams ir aiškiai pareikšti, ko jie verti Dievo plano šviesoje" [34]. Dabartis tad pranašui yra visados išeities taškas. Tik giliai ją suvokęs ir įvertinęs, jis kalba apie ateitį, kuri turinti būti ne kas kita, kaip perkeista dabartis; perkeista pagal Dievo valią bei

jo planą, paskelbtą žmonėms ir jų rankomis vykdomą. Pranašas gyvena šiuo Viešpaties planu; jis yra jo šauklys žemėje; jis juo matuoja laiko pastangas bei sukurtus veikalus ir todėl šaukia, kad visa pasikeistų, „nes kirvis jau pridėtas prie medžių šaknies" *(Mt 3, 10)*. Tuo jis kelia nerimą, nes drumsčia įsisenėjusį saugumo jausmą. Jis atskleidžia papročių veidmainingumą, įstatymų nudvasėjimą, institucijų sustingimą, tiesos pridengimą raide, o ypač meilės stoką. Kristaus kalba Rašto žinovams ir fariziejams (plg. *Mt 23, 1—39*) gali būti būdingiausias tokio pranašiškojo skelbimo pavyzdys, kuriame dabarties vertinimas ir ateities grėsmė susipina į vieną nedalomą vienetą.

Dabarties ir ateities susijungimas pranašystėje kaip tik ir padaro, kad *tikrasis pranašystės objektas yra istorija antistorijos šviesoje*. Pranašas turi ypatingai aštrų bei skvarbų istorinį jausmą; jis yra tarsi seismografas, žymįs tačiau ne gamtos, bet istorijos virpulius bei pakaitas; žymįs tačiau ne kaip mokslininkas, bet kaip šauklys; žymįs ne tam, kad jie pasiliktų, bet kad būtų pakeisti. Pranašystė visados yra veiklos pradas: ji atstovauja religinei dinamikai ir yra šios dinamikos išraiška bei jos nešėja Bažnyčioje. Šia prasme ji yra savotiška kunigystės priešingybė. V. Bagdanavičius yra teisingai pastebėjęs, kad „pranašiškoji veikla yra linkusi prašalinti iš savo tarpo kunigiškąją veiklą" [35]. Mat kunigystė daugiau ar mažiau atstovauja statiniam pradui: šv. Pauliaus žodžiai Timotiejui: „depositum custodi — saugoki, kas pavesta" *(1 Tim 6, 20)* kaip tik ir išreiškia šią statiką, be kurios tačiau Bažnyčia taip lygiai būtų negalima, kaip ir be dinamikos. Ir vis dėlto esama prigimtos įtampos tarp statikos ir dinamikos. Todėl esama įtampos ir tarp kunigystės bei pranašystės kaip dviejų būtinų religinių tarnybų. Kur ši įtampa persisveria statikos naudai, ten religija sustingsta: tai yra įvykę judaizme. Izraelis, atmetęs Kristų, tuo pačiu sustojo išganymo istorijoje ir pasiliko seniena. Kur ši įtampa persisveria dinamikos naudai, ten religija virsta palaida: tai yra įvykę protestantizme. Lutheris, atmetęs sakramentinę kunigystę, neteko kartu ir ano „depositum" saugotojo, išduodamas jį visiems vėjams, kurių protestantizmo istorijoje tiek yra buvę. Religijos klestėjimą laiduoja tik pakankama darna tarp kunigystės ir pranašystės, vadinasi, tarp statinio ir dinaminio prado.

Katalikų Bažnyčioje santykis tarp kunigo ir pranašo

arba tarp statinio ir dinaminio prado yra gana savotiškas. Nors pranašavimas kaip Šv. Dvasios dovana pradinėje krikščionių bendruomenėje yra labai aiškus (plg. *1 Kor 12, 10*) ir net pageidaujamas (plg. *1 Kor 14, 3*), nors jo vaidmuo Dievo Bažnyčiai statyti, gerinant žmones, yra buvęs neabejotinas (plg. *1 Kor 14, 4*), nors pranašystės dovaną turinčių ir ją vykdančių — net netvarkingai — asmenų buvę nemaža (plg. *1 Kor 14, 29—32; 36—40*), vis dėlto Bažnyčia nė vieno iš jų nėra oficialiai *pranašu* pripažinusi bei paskelbusi. Ne vieną asmenį ji yra pakėlusi į Bažnyčios tėvų ir daktarų arba mokytojų rangą. Tačiau nė vienam ji nėra suteikusi pranašo vardo. *Katalikų Bažnyčioje pranašų asmenine forma nėra:* „visi pranašai ir įstatymas pranašavo iki Jono" *(Mt 11, 13)*. Su šv. Jonu Krikštytoju pranašų eilė baigėsi, nes ir jis pats jau buvo daugiau negu pranašas (plg. *Mt 11, 9; Lk 7, 26*). Ar tai reiškia, kad baigėsi pranašavimas kaip Dievo Tautos kreipimas Viešpaties plano linkui? Priešingai! Katalikų Bažnyčioje pranašavimas buvo perkeltas iš asmens į bendruomenę ir tuo būdu paverstas visuotiniu pradu. Ateities nuspėjimas, kurį dar gana ryškiai randame Senojo Testamento pranašuose, čia buvo pakeistas *dabarties taisymu:* „Kas pranašauja, kalba žmonėms, kad juos pagerintų, paragintų ir paguostų" *(1 Kor 14, 3)*. Todėl ir netikintysis, atsidūręs tarp pranašaujančiųjų, „bus visų įtikinamas ir visų teisiamas; jo širdies paslaptys išeis aikštėn; ir taip, parpuolęs ant veido, jis garbins Dievą" *(1 Kor 14, 24—25)*. Štai kodėl šv. Paulius ir sako: „Kas pranašauja, stato Dievo Bažnyčią" *(1 Kor 14, 4)*.

Nuosekliai tad pranašavimas virsta *visų reikalu*, o ne tik specialiai Dievo išrinktųjų: „Aš noriu, kad jūs visi kalbėtumėte kalbomis, bet dar labiau, kad pranašautumėte" *(1 Kor 14, 5)*. Todėl Paulius ir pataria stengtis gauti įvairių Šv. Dvasios dovanų, bet „ypač kad pranašautumėte" *(1 Kor 14, 1)*. O palygindamas kalbų dovanos įspūdį netikintiesiems su pranašavimo įspūdžiu, jis sako: jei „visi kalbėtų kalbomis", o „įeitų gi bemoksliai ar netikintieji, argi jie nepasakys, kad jūs esate išėję iš proto?" *(1 Kor 14, 23)*. Tuo tarpu „jei visi pranašauja", o įeina „koks netikintis ar bemokslis" *(1 Kor 14, 24)*, tai jis yra įtikinamas ir vedamas, kaip minėta, Dievop. Pranašavimo dovanos vykdymas turįs būti daromas „padoriai ir tvarkingai" *(1 Kor 14, 40)*: „pranašai tekalba du ar trys, o kiti tegul teisia... Nes jūs visi galite pranašauti vienas po

kito, kad visi pasimokytų ir visi būtų paraginti" *(1 Kor 14, 29—31)*. Tačiau pranašavimas anaiptol nestovi aukščiau už Evangeliją. „Jei kas tariasi esąs pranašas ar Dvasia apdovanotasis, tepažįsta, kad tai, ką aš jums rašau, yra Viešpaties įsakymai" *(1 Kor 14, 37)*. Visos šios šv. Pauliaus pastabos rodo, kad pranašavimas čia yra suprantamas ne kokio nors specialaus pašaukimo bei išrinkimo, bet *bendrosios dovanos* prasme. Tiesa, ši dovana yra teikiama Šv. Dvasios, tačiau ji nepadaro žmogaus bažnytinėje bendruomenėje *išskirtiniu:* jis privalo šią dovaną naudoti Bažnyčios gerovei, paklusti Evangelijai, mokyti bei teisti žmones tvarkingai, sutardamas su visomis kitomis dovanomis bei jų nešėjais (plg. *1 Kor 14, 26—28*). Niekur tad šv. Pauliaus laiškuose nė nerandame, kad pranašavimo dovaną turintieji būtų buvę dvasiškiai, juo labiau kad šios dovanos gaudavo ir moterys (plg. *1 Kor 11, 5;* plačiau apie tai kiek vėliau). Niekur pranašai neišeina aikštėn kaip ypatingi Bažnyčios tarnybininkai. Ne be pagrindo tad S. Bulgakovas pranašavimą ir apibūdina kaip „visų dovanų ypatingą apšlakstymą" (p. 334) arba kaip „bendrą krikščioniškojo žmogaus dvasingumą po Sekminių", vadinasi, po Šv. Dvasios atsiuntimo[36]. Štai kodėl pranašavimas ir ekstazė ar mistika Krikščionybėje nesiriša vienas su kitu. „Pranašų žodžiai,— sako F. Vawteris,— niekad nėra buvę tarti kaip ekstatikų pasisakymai"[37]. Ekstatiko Dievas visados yra nepažįstamasis: tai jo sielos gelmių Dievas, bylojąs simboliškai ir todėl tamsiai. Tuo tarpu pranašo Dievas visados yra Bažnyčios Dievas, vadinasi, pažįstamasis. Todėl pranašas ir kalbąs ne tiek iš neišreiškiamos savo sielos gelmės, kiek „iš istorinio patyrimo" (t. p.). Jo kalba esanti konkreti bei aktuali. A. Dulles pastebėjęs, kad II Vatikano susirinkimas pageidaująs pranašiškojo vaidmens Bažnyčioje, čia pat priduria, esą Bažnyčiai reikia ne ekstatikų, bet „žmonių, sugebančių pažinti Dievo ranką mūsų laikų istorijoje"[38].

Šitokių žmonių Katalikų Bažnyčioje yra buvę visais amžiais. Visados yra buvę asmenų, kurie vertinę savo laikus Viešpaties plano šviesoje — ne tik pasaulio, bet net ir pačios Bažnyčios atžvilgiu. Įvairūs asketiniai, socialiniai, karitatyviniai sąjūdžiai, dažna valdančiųjų — tiek dvasiškių, tiek pasauliškių — kritika, naujos idėjos filosofijoje ir teologijoje, liturginės pakaitos, religinių bei dorinių papročių įtvirtinimas kasdienoje — vis tai yra pranašiškojo Bažnyčios prado proveržos. Jų autoriai ar pra-

dininkai yra buvę labai įvairūs: ir dvasiškiai, ir vienuoliai, ir pasauliškiai — tiek vyrai, tiek moterys, taip kad pranašiškasis vaidmuo Bažnyčioje iš tikro niekad neapsirėžė tuo ar kitu luomu, bet plito visoje Dievo Tautoje kaip jos kūrybinė nuotaika arba, pasak Bulgakovo, „dvasinis Eros" [39]. Šv. Pauliaus įspėjimas tesalonikiečiams: „Negesykite dvasios, neniekinkite pranašysčių" *(1 Tes 5, 19—20)* yra buvęs Bažnyčioje gyvas visą jos istorijos metą. Dar daugiau: Miltiadas (2 šimtm.) net teigia, kad „pranašiškoji dovana, pasak apaštalų mokslo, turi Bažnyčioje pasilikti ligi antrojo Kristaus atėjimo" [40]. Be abejo, istorijos eigoje yra ne sykį buvę didesnės ar mažesnės įtampos tarp kunigystės ir pranašiškosios veiklos, vadinasi, tarp *būtinos statikos*, saugančios tikėjimo pagrindus ir todėl pasiliekančios prie to, kas išmokta bei pavesta (plg. *2 Tim 3, 14*), ir *reikalingos dinamikos*, besiveržiančios keisti esamą padėtį, tačiau neturinčios neklaidingumo ir todėl tykomos pavojaus rodyti „pamaldumo išvaizdą", bet neigti „jo galią" *(2 Tim 3, 5)*. Nenuostabu todėl, kad kunigiškasis Bažnyčios pradas dažnai nepasitikėdavo pranašiškuoju pradu, nes tikrų ir netikrų pranašų buvimas religinėje bendruomenėje yra amžina Bažnyčios grėsmė, žinota jau apaštalų (plg. *1 Tim 4, 1—16; 6, 3—10; 2 Tim 3, 1—17; 4, 1—4; 1 Jn 2, 18—19; 4, 1—6*) ir neišnykusi niekados. Nepaisant betgi šios įtampos, pranašiškasis pradas visados yra daręs įtakos bažnytiniam gyvenimui, nes, kaip teisingai pastebi A. Dulles, „kunigas yra reikalingas pranašo ir pranašas — kunigo. Bažnyčia, valdoma vienų tik pranašų, būtų nė kiek ne geresnė kaip ir Bažnyčia, valdoma vienų tik kunigų" [41]; pirmuoju atveju ji būtų palaida dinamika, antruoju — sustingusi statika.

Konkreti bei kasdieninė pranašavimo lytis yra *kritika*. Pranašiškoje veikloje ji yra labai aiški. Būdamas jautrus istoriniams įvykiams bei sąjūdžiams, palygindamas juos su Viešpaties planu ir tuo juos teisdamas, pranašas savaime kritikuoja esamą būklę tiek pasaulyje, tiek Bažnyčioje. Kritika yra ne atsitiktinė pranašavimo palydovė, bet konkreti jo išraiška: *pranašavimas esti vykdomas kritikuojant*. Tačiau čia pat reikia pridurti, kad pranašavimas ir kritika anaiptol nesutampa: jų negalima pakeisti vienas kitu. Kiekvienas pranašavimas yra ir kritika, bet ne kiekviena kritika yra ir pranašavimas. Tai reikia mūsų dienomis ypatingai pabrėžti, kadangi šiandien linkstama visus, kurie kritikuoja — ypač Bažnyčią — įrikiuoti į pra-

našų eiles. Šiandien atrandama net nauja pranašų rūšis, būtent pranašai ne Dievo, bet „žmogaus mieste", kalbant šv. Augustino žodžiais, vadinasi, grynai profaniniai pranašai, pranašai „šalia Bažnyčios" [42]. Esmingai religinė pranašo sąvoka čia sekuliarizuojama, ir profaninė kritika paverčiama pranašavimu. Kritika betgi yra pranašavimo lytis tik tada, kai *jos objektas yra istorija;* tuo ji įsijungia į bet kurią kritiką; bet jos mastas yra antistorija: tuo ji išsiskiria iš bet kurios kritikos. Ši antistorija gali būti vadinama labai įvairiai: Dievo planas (R. Aubert), Dievo žodis (V. Bagdanavičius), Dievo ranka (A. Dulles), Dievo valia (G. Fedorov), Dievo teisės (O. Semmelroth). Kiekvienu tačiau atveju tai yra žmogiškosios tikrovės vertinimas aukščiau minėto kūriniškojo būties šventumo šviesoje. Kur šios tikrovės dvasia, veikalai, įstaigos ar pati linkmė kūriniškąjį būties šventumą temdo, pridengia, iškreipia arba net sąmoningai neigia bei gadina, ten pranašas taria savo žodį, atskleisdamas juo kultūros dviveidiškumo neigiamąją ir net demoniškąją pusę. Tik tokiu atveju kritika yra religinė ir tik šia prasme ji sudaro pranašavimo lytį.

Kritika kaip pranašavimo lytis gali mums paaiškinti, kodėl pranašavimo pareiga ypatingu būdu gula ant *pasauliškio* pečių. Tiesa, ši pareiga, kaip sakėme, nėra sutelkta kuriame nors vienname luome, kaip kunigystė. Ji yra išplitusi visoje Bažnyčioje. Ir vis dėlto ji liečia pasauliškį pirmoje eilėje. Pasauliškių luomas yra Bažnyčios pasiųstas į pasaulį, vadinasi, į tokią plotmę, kurioje dvasių skyrimas yra ypatingai reikalingas ir kurioje todėl ir kritika turi būti ypatingai stropi. Be abejo, kritiką pasaulio atžvilgiu vykdo ir hierarchija. Tačiau hierarchijos kritika skiriasi nuo pasauliškių kritikos tuo, kad ji visados esti *bendro pobūdžio.* Hierarchija yra kompetentinga kritikos *masto* arba anos minėtos antistorijos atžvilgiu, nes ji yra vienintelė, kuri autentiškai skelbia Dievo žodį, sklaido Dievo valią ir saugo Dievo teises. Bet hierarchija yra nekompetentinga kritikos *objekto* atžvilgiu, kuris sudaro konkretų istorijos turinį: tai filosofija ir mokslai, menai ir technika, ūkis, visuomenė ir politika. Kad būtų galima visa tai kritikuoti *konkrečiai,* reikia visa tai *konkrečiai* ir pažinti. O tai kaip tik ir yra hierarchijai neįmanoma. Kitaip popiežius ir vyskupai turėtų būti specialistai visose kultūros srityse. Užtat hierarchija skelbia tik kritikos mastą, vadinasi, Dievo žodį,

Dievo valią, Dievo teises. Bet ji netaiko šio masto konkretiems objektams: atskirai filosofijai ar atskiram mokslui, atskiram meno veikalui ar krypčiai, atskirai ūkio ar politikos sistemai. Kaip hierarchija neturi ir negali turėti konkrečios politinės programos, taip lygiai ji neturi ir negali turėti nei konkrečios filosofijos, nei konkrečios estetikos, nei konkrečios mokslų teorijos, nes visos šios sritys reikalingos *savito* kompetentingumo, kuris jau peržengia hierarchinę plotmę. Jei kuris dvasiškis šio kompetentingumo čia ar ten ir įsigyja, tai šis kompetentingumas vis tiek lieka tik asmeninė jo savybė, nevirsdamas *hierarchine galia*. Čia glūdi pagrindas tų visų klaidų, kurių hierarchija istorijoje yra pridariusi, liesdama sava kritika konkrečius kultūrinės kūrybos objektus. Čia glūdi ir politinės teologijos silpnybė, kuri, teisingai reikalaudama, kad Bažnyčia būtų visuomeniškai kritinė institucija, šią kritiką telkia arba hierarchijos, arba teologų rankose, pamiršdama, kad ir teologija, kaip ir hierarchija, atskirose kultūros srityse yra nekompetentinga ir todėl čia nieko konkretaus pasakyti negali. Teologija, pavyzdžiui, gali skelbti bendrąjį mastą teisingam karui ar teisingai revoliucijai. Bet ji negali pasakyti, ar I pasaulinis karas buvo teisingas karas ir ar revoliucija Pietų Amerikoje būtų teisinga revoliucija. Prasmingai tad pastebi R. Spaemannas, kad „meno teologija, darbo teologija, seksualumo ar politikos teologija nieko neprideda tam, ką mes ir be teologijos galime pažinti" [43]. Tas pat yra ir su taip labai šiandien moderniomis revoliucijos ar ateities teologijomis. Peržengusios bendrų principų bei matų plotmę, jos virsta arba profaninėmis disciplinomis, arba atkrinta į religinę nepakantą ir įgyja inkvizitoriško pobūdžio. Raganų persekiojimo nuotaikos moderniojoje teologijoje esama daugiau, negu iš sykio atrodo.

Visai kitaip su pranašavimo kritikuojamuoju objektu santykiauja *pasauliškis:* jis yra juk tikrasis šio objekto kūrėjas arba bent jo nešėjas istorijos vyksme. Tai jis yra filosofas, mokslininkas, menininkas, visuomenininkas ar politikas. Visos šios sritys yra jo būsenos turinys ar net pati ši būsena. Jeigu tad jis yra įsisąmoninęs hierarchijos skelbiamą *bendrąjį* kritikos kaip pranašavimo lyties mastą, tai jis ir gali šį mastą taikinti *atskiriems* objektams — tiek savo paties, tiek kitų veikloje. Tokiu atveju jo kritika yra ne viršinė, kaip hierarchijos atveju, bet vidinė, nes jo kritikuojamas objektas jam yra pažįstamas ligi

pat jo sąrangos gelmių. Todėl pasauliškis ir gali visiškai konkrečiai pasakyti, ar tas bei kitas veikalas, ta ar kita sistema, ta ar kita kryptis atitinka aną antistorinį dieviškąjį mastą. Karo skelbėjai bei revoliucijos kėlėjai geriausiai juk žino, ar šie jų veiksmai yra teisingi, ir todėl gali išlaikyti pranašavimo kritiką. Tas pat yra ir su visomis kitomis kultūros sritimis. Visur čia pasauliškis yra pašauktas bei įpareigotas žiūrėti, kad kūrinija nebūtų atitraukiama nuo Dievo, netekdama vidinės tiesos, vidinio gėrio ir vidinio grožio. Šia prasme pasauliškiui iš tikro tenka pranašiškasis vaidmuo kaip įsipareigojimas vykdyti Dievo karalystę žemėje, uoliai bei veikliai saugant pasiektus jos laimėjimus nuo antikristinių užmačių.

Konkrečių kultūros sričių bei objektų kritika pasauliškių lūpomis yra Bažnyčiai naudinga dar ir tuo atžvilgiu, kad neužangažuoja viešojo mokymo, pasilikdama laisvo svarstymo plotmėje, kas reikalinga tiek pačiam dalykui, tiek hierarchijai. Mat hierarchija savos asmeninės nuomonės paprastai neskelbia. O jeigu kartais ji ją ir skelbia, tai pats skelbimo *būdas* — enciklika, ganytojinis laiškas, pamokslas — yra toks, kad jis privatinę pažiūrą padaro *viešą* ir tuo būdu sujungia su mokomuoju autoritetu. Tokiu betgi atveju hierarchija atsiduria labai keblioje padėtyje. Turinio atžvilgiu jos skelbimas yra privatinis ir todėl neįpareigojantis. Būdo atžvilgiu jis yra viešas ir todėl autoritetingas. Kaip tada elgtis? Imtis šį turinį kritikuoti yra labai nepatogu dėl jo skelbimo būdo. Laikyti jį tiesa taip pat sunku dėl jo privatinio pobūdžio, nes asmeninės hierarchų pažiūros yra tokios pat vertės, kaip ir visos kitos asmeninės pažiūros. Tada paprastai pasisiūlo „protingiausia" išeitis: *nutylėti*. Taip yra atsitikę su ne viena pastarųjų popiežių pažiūra, išreikšta jų enciklikose, laiškuose ar kalbose, pavyzdžiui: luominė valstybės sąranga, lotynų kalbos ir apskritai lotyniškumo (latinitas) vaidmuo Bažnyčioje, scholastinė filosofija, literatūros kūrimas, gamtos mokslų sąryšis su Dievo buvimu ir daugybė kitų įvairių minčių. Jos buvo pareikštos viešai, tačiau jos buvo vėliau nutylėtos kaip privatinės pažiūros. O tai nėra naudinga nei dalykui, nei hierarchijai. Nenaudinga dalykui, nes jis lieka neišdiskutuotas ir todėl reikiamai neišaiškintas ir nepažintas. Nenaudinga hierarchijai, nes šiuo nutylėjimu menkinama tokių pasisakymų vertė ir tuo pačiu kalbančiojo autoritetas.

Visai kitaip yra, jei tais pačiais klausimais kalba pasauliškis, skelbdamas savą pažiūrą privatinėje plotmėje tiek turinio, tiek paties skelbimo atžvilgiu. Tuomet jo pažiūra susiduria su kitomis pažiūromis, esti svarstoma, kritikuojama, taip kad pats dalykas nušviečiamas iš įvairių pusių, tapdamas žymiai aiškesnis negu hierarcho paskelbtas, o tikinčiųjų nutylėtas. Prieš Antrąjį pasaulinį karą Prancūzijoje kilęs ginčas, ar gali filosofija būti krikščioniška, suteikė šiam klausimui žymiai daugiau aiškumo negu popiežių Leono XIII ir Pijaus XII enciklika scholastinės filosofijos reikalu[44]. Todėl reikia tik sveikinti, kad šiuo metu atskirų kultūros sričių nagrinėjimas *religiniu požiūriu* vis labiau pereina į privatinę plotmę ir kad hierarchija vis labiau susilaiko nuo *konkrečių* sprendimų šiose srityse; nuo sprendimų, kurie visados gresia būti netikslūs, netaiklūs arba net klaidingi. Visa tai įpareigoja pasauliškius vis giliau įsisąmoninti hierarchijos skelbiamus bendruosius Dievo karalystės dėsnius, kad galėtų juos sėkmingai taikinti atskiriems savos veiklos objektams, nes be šitokio įsisąmoninimo pasauliškių sprendimai taip lygiai bus netikslūs ir net klaidingi *religiniu* atžvilgiu, kaip tai ne sykį yra buvę su hierarchijos sprendimais *pasauliniu* atžvilgiu. Darni sąveika tarp hierarchijos ir pasauliškių yra vienintelis sėkmingas kultūros kritikos kelias[44a]. Jeigu, kaip sakėme, pranašavimas yra palenktas Evangelijai ir jeigu vienintelė autentinė Evangelijos aiškintoja yra hierarchija, tai savaime aišku, kad ir pasauliškiai kaip pranašavimo veikėjai yra palenkti hierarchijos skelbimui kaip kritikos mastui. Tik gerai pažinę šį mastą, jie gali gerai atlikti ir savą pranašiškąją tarnybą Bažnyčioje. Pranašavimas kaip dvasių skyrimas yra ne tik Šv. Dvasios dovana, bet ir žmogaus uolumo bei darbo vaisius.

d. Nesitaikymas prie pasaulio

Dvasių skyrimas ir kritika kaip šio skyrimo konkreti lytis savaime pažadina naują pasauliškio veiksenos apraišką, būtent *nesitaikymą prie pasaulio*. Juk jeigu krikščionis pačia savo būsena yra pašauktas skirti, kas Kristaus, o kas „pasaulio kunigaikščio", tai šis kritinis žvilgis į kultūros sritis bus galimas tik tada, kai pasauliškis gyvens *atstu* nuo pasaulio, vadinasi, laikysis tam tikro nuotolio, be kurio kultūros dviveidiškumas iš viso negalėtų būti suvoktas. Tai betgi nereiškia atstumo viršine

prasme. Nesitaikymas prie pasaulio nėra joks atsiskyrimas ar išsiskyrimas, kurio pastebime kai kuriose sektose, telkiančiose savus narius į uždaras gyvenvietes, kad apsaugotų juos nuo ankštesnio bendravimo su kitais žmonėmis. Priešingai, *krikščionis gyvena pasaulyje kaip ir visi kiti.* „Krikščionys nesiskiria nuo kitų žmonių,— rašo laiško Diogenetui autorius (2 šimtm.),— nei tėvyne, nei kalba, nei papročiais. Jie negyvena skirtinguose miestuose, nesinaudoja skirtinga kalba, neveda jokio skirtingo gyvenimo... Jie gyvena miestuose sykiu su graikais ir negraikais, kaip kiekvienam yra tekę; jie prisitaiko prie krašto papročių, drabužių, mitybos ir šiaip gyvenimo būdo" [45]. *Viršine* prasme krikščionis *prisitaiko* prie pasaulio ir tuo apreiškia savo visuotinumą. Ir vis dėlto šiame prisitaikyme slypi kažkoks *vidinis* atstumas bei nuotolis, kurį tas pats laiško Diogenetui autorius šitaip apibūdina: „Jie visi gyvena tėvynėje, tačiau tarsi svetimšaliai; jie dalyvauja visuose piliečių gyvenimo reikaluose, tačiau tarsi kitataučiai; kiekviena svetima šalis jiems yra tėvynė, ir kiekviena tėvynė jiems yra svetima žemė" (t. p.). Kitaip tariant, *krikščionis gyvena pasaulyje, bet ne pasauliu* arba, pasak minėto laiško autoriaus, „ne iš pasaulio" (t. p.). Krikščionis visados yra dviejų plotmių gyventojas, kas reiškia ne tik įtampą ir priešingybę, bet dažnai net ir kovą.

Tai savotiška dialektika, kuri nuspalvina visą pasauliškio būseną: jis turi būti ištikimas ir net įsipareigojęs pasauliui, sykiu betgi gyventi atstu nuo jo ir jam nesitaikyti; jis turi prisiimti pasaulio pavidalus ir neišsiskirti iš jų, sykiu betgi nesutapti su juo ir nesijausti čiabuviu; jis turi visa širdimi atsidėti pasaulio reikalams, tuo pačiu betgi metu šiuos reikalus nuolatos įtarinėti, ar jie kartais nesą „pasaulio kunigaikščio" kėslai. Ši dialektika žymi pasauliškio būseną todėl, kad ji žymi visą Bažnyčios santykį su pasauliu; santykį, pagrįstą paties Kristaus santykiu: mirti už pasaulį, kad jį išgelbėtų (plg. *Jn 3, 16—17*), ir kartu išskirti pasaulį iš kunigiškosios savo maldos (plg. *Jn 17, 9*); neteisti pasaulio (plg. *Jn 3, 16*) ir kartu skelbti, kad „teismas pasauliui" jau vyksta ir kad „šio pasaulio kunigaikštis bus išmestas laukan" *(Jn 12, 31);* apverkti Jeruzalės žlugimą ir kartu leisti, kad joje nepasiliktų „akmens ant akmens" *(Lk 19, 44).* Tai nėra dialektika, kurios priešingybės prasilenktų viena su kita arba būtų kiekviena kitoje plotmėje, kaip tai galėtų kai kam at-

rodyti [46]. *Pasaulis ir Bažnyčia priešinasi vienas kitam ir neigia vienas kitą tuo pačiu, būtent formaliniu, atžvilgiu.* Pasaulis nekovoja su Bažnyčia ir Bažnyčia su pasauliu, kiek pasaulis yra Viešpaties kūrinys, vadinasi, savo būtyje sakralinis: teisingas, geras ir gražus. Kitaip sakant, jis nesipriešina Bažnyčiai materialiai arba savo turiniu, nes jo turinys yra kartu ir Bažnyčios turinys: Bažnyčia savo atskiro turinio neturi ir negali turėti. Esant tam pačiam Dievui Kūrėju ir Atpirkėju, visa, kas yra Dievo Kūrėjo, yra ir Dievo Atpirkėjo, o tuo pačiu ir Bažnyčios. Pasaulis neturi jokio turinio, kurio Bažnyčia negalėtų įimti į save, nes tai reikštų vieną kurią pasaulio sritį išskirti iš atpirkimo, vadinasi, iš Kristaus valdžios, ir atiduoti ją Kristaus priešininkui. Materialiu atžvilgiu pasaulis ir Bažnyčia yra vienas ir tas pats dalykas. Todėl čia nėra jokios dialektikos, nes nėra priešingybių, kurios neigtų viena kitą.

Tačiau pasaulis ir Bažnyčia kovoja vienas su kitu kaip dvi priešingos to paties turinio *linkmės:* linkmė nuo Dievo ir linkmė į Dievą. Jau kitoje vietoje autorius kiek platėliau yra rašęs, kad tiek pasaulis, tiek Bažnyčia yra visuma, būtent viena vienintelė visuma, apimanti visą žmogų ir visą jo gyvenimą [47]. Ir štai ši viena vienintelė visuma gali būti arba lenkiama Dievop, ryškinant jos kūriniškąjį pobūdį ir tvarstant nuodėmės padarytas jai žaizdas, arba vedama tolyn nuo Dievo, teigiant ontologinį jos savarankiškumą ir tuo pačiu sudedant jos likimą į žmogaus kaip aukščiausios būtybės rankas. Pirmoji linkmė yra sava Bažnyčiai, antroji — pasauliui. Tačiau abi jos yra formalinės. Abi jos reiškia *santykį su Dievu.* Ir kaip tik iš šio santykio skirtingumo kyla nesantaika tarp Bažnyčios ir pasaulio. Pasaulis šiaušiasi prieš Bažnyčią ne todėl, kad jis turėtų kitokį turinį, bet todėl, kad Bažnyčia vieną ir tą patį turinį laiko *Dievo* kūriniu, todėl jį sieja su jo Kūrėju, atitinkamai tvarkydama ir šio kūrinio sąrangą bei juo naudojimąsi. Bažnyčia šiaušiasi prieš pasaulį irgi ne todėl, kad šiojo turinys būtų jai *svetimas,* bet todėl, kad pasaulis tą patį turinį laiko savarankiška būtimi, todėl jį atsieja nuo Dievo ir pagal tai tvarko jo kūrimą bei naudojimą. Kova tarp Bažnyčios ir pasaulio vyksta ne už tą ar kitą objektą, bet *už to paties objekto santykį su Dievu:* teigiamą ar neigiamą.

Tai paaiškina ir Bažnyčios *meilę,* resp. *nemeilę,* pasauliui. Bažnyčia myli pasaulį kaip turinio visumą, vadi-

nasi, kaip Dievo kūrinį ir Kristaus nuosavybę, į kurią jis atėjo ir už kurią jis atidavė savo gyvybę. Nuosekliai tad ir Bažnyčia eina į visą pasaulį, jame vargsta bei kenčia, kad atitiestų jo nuodėmingą kryptį ir sujungtų jį vėl su Kūrėju. Šia prasme Bažnyčia pasaulio nesmerkia, kaip jo nesmerkė nė Kristus: „Dievas nesiuntė savo Sūnaus pasaulio teistų, bet kad pasaulis būtų per jį išgelbėtas" *(Jn 3, 17)*. Šia prasme iš tikro galima sakyti, kad „Bažnyčios esminė savybė (ir tuo pačiu jos esminė būsena) yra ne priešiškumas ir priešingybė, bet *meilė*" [48]. Tačiau Bažnyčia teisia bei smerkia pasaulį kaip linkmę tolyn nuo Dievo, kaip pastangą statyti pasaulį ontologiškai ant „savų kojų" ir tuo būdu taip jį tvarkyti, tarsi Dievo nebūtų —„etsi Deus non daretur" (D. Bonhoeffer). Šia prasme Bažnyčia iš tikro pasauliui priešinasi — ne tik iškęsdama jo smūgius (pasyvus priešinimasis), bet ir pati jį neigdama (aktyvus priešinimasis) tiek savu mokslu, tiek sava praktika. Šia prasme nebegalima kalbėti apie Bažnyčios meilę pasauliui. Juk labai būdinga, kad šv. Jonas, tasai meilės evangelistas bei apaštalas, pasaulio atžvilgiu meilės kaip tik nepripažįsta: „Nemylėkite pasaulio nė to, kas pasaulyje", nes „kas myli pasaulį, jame nėra Tėvo meilės" *(1 Jn 2, 15)*. Dar daugiau: šv. Jonas, kuris taip griežtai reikalauja *brolio meilės*, jog net melagiu vadina tą, kuris sakytųsi mylįs Dievą, o nemylėtų savo brolio (plg. *1 Jn 4, 20—21*),— tas pats šv. Jonas liepia nusigrįžti nuo to, kuris „nepasilieka Kristaus moksle" *(2 Jn 9)*, kadangi toks žmogus „neturi Dievo", todėl yra „suvedžiotojas ir antikristas" *(2 Jn 7—9)*. Su juo net nė bendravimas nėra galimas: „Jei kas ateina pas jus ir neatsineša to mokslo, nepriimkite jo į namus nė nesakykite jam: sveikas. Nes kas jį sveikina, dalyvauja piktuose jo darbuose" *(2 Jn 10)*. *Suvedžiojimas, skelbiant netikrą kristų, yra krikščioniškosios pakantos riba*, kadangi čia žmogus pasirodo nebe kaip Viešpaties kūrinys, nebe kaip visokių žemės negandų ištiktasis, bet kaip sąmoningas Dievo priešas.

V. Bagdanavičius yra labai teisingai įžvelgęs, kad eschatologija „yra pabaiga visokios tolerancijos blogiui" [49]. Istorijos gale, kai pasitraukia senoji žemė, nebėra daugiau žmogaus, „kurio laisvo apsisprendimo dėlei tą toleranciją galima būtų pateisinti" (t. p.). Jeigu, tačiau, kaip esame sakę (plg. II, 1d), eschatologija yra ne tik istorijos galas, bet kartu ir vidinis jos pradas, tuomet ir tolerancijos blogiui pabaiga yra ne tik ateities lūkestis, bet ir *dabarties*

pareiga. Neatsitiktinis tad dalykas, jei šv. Jonas, skelbęs nemeilę pasauliui savo laiškuose, regėjimų knygoje paverčia šią nemeilę *kova* su blogio apraiškomis. „Mums kartais net nejauku darosi skaitant, su kokiu intensyvumu šventieji čia kovoja prieš blogį ir jo apraiškas" [50]. Jau pačiame istorijos vyksme esama atvejų, kai pakanta blogiui turi baigtis, kai raugė turi būti aiškiai pavadinta rauge ir kai turi būti su ja elgiamasi kaip su rauge. Tai ryšku tiek paties Kristaus elgesiuose čia su pirkliais šventykloje (plg. *Lk 19, 45—46*), čia su fariziejais (plg. *Mt 23, 1—36*), čia su nekaltų kūdikių piktintojais (plg. *Mt 18, 6*), čia su tais, kurie nepriimtų jo pasiųstųjų (plg. *Mt 10, 14—15*): visur čia Kristus pasirodo nuostabiai nepakantus, ir visais šiais atvejais jo tolerancija baigiasi; tai ryšku ir apaštalų santykiuose su pirmykšte krikščionių bendruomene, kuri neprivalėjo pakęsti praktinių melagių (plg. Ananijo ir Sapfyros atvejį, *Apd 5, 1—11*), nedorėlių (plg. vyro sugyvenimą su savo tėvo žmona, *1 Kor 5, 1—2*), kitos evangelijos skelbėjų (plg. *Gal 1, 7—8*), „mokytojų melagių" *(2 Pt 2, 1—3)*, žmonių bedievių ir išjuokėjų (plg. *Jud 4, 18*). Pirmykštė krikščionių bendruomenė anaiptol nebuvo tokia pakanti tiek mokslo, tiek gyvenimo iškrypoms, kaip mums kartais atrodo. Užtenka paskaityti šv. Pauliaus laiškus korintiečiams ir galatiečiams, Antrąjį šv. Petro laišką, šv. Judo laišką, kad įsitikintume, jog pakanta blogiui turi savo ribą ir kad ši riba visados yra suvedžiojimas bei papiktinimas.

Visa tai reikia priminti, kadangi šiandien blogio smerkimas paverčiamas grynai eschatologiniu istorijos galo dalyku, pamirštant, kad jis turi būti ir vidinis istorijos pradas. Bažnyčia nėra ir negali būti pakanti *viskam*, nes žmogiškosios prigimties silpnybės ar žemiškojo gyvenimo negandai yra visiškai kas kita negu demoniškoji puikybė ar liuciferiškasis sukilimas prieš visa, kas dieviška (plg. *2 Tes 2, 4*). Bažnyčia užjaučia ir gailisi žmogiškųjų paklydimų, jo prigimties svyravimų, jo dorinių bei kūninių negalių. Jų ji neteisia, bet juos atleidžia. Šiuo atžvilgiu teisinga yra, jei Bažnyčia švelnina savo įstatymus ir vis labiau atsižvelgia į vidinę nusidėjusio žmogaus nuotaiką bei jo gyvenimo aplinkybes, nes čia esminė jos savybė yra ir turi būti *meilė:* šitaip juk elgėsi ir Kristus, susidūręs su visokios rūšies „muitininkais", nes šiųjų širdies gelmėse visados slypėjo atodūsis: „Dieve, būk gailestingas man, nusidėjėliui" *(Lk 18, 13)*. Kas šio atodūsio neiš-

girsta ir jo į savo veiklą bei bendruomenės sąrangą neįpina, tas yra fariziejus, grįžtąs „į savo namus" nenuteisintas *(Lk 18, 14)*. Tačiau Bažnyčia neužjaučia ir nesigaili demoniškosios puikybės ir liuciferiško sukilimo prieš Dievą ir jo Kristų. Šiuo atžvilgiu ji vykdo ir turi vykdyti aną eschatologinę tolerancijos pabaigą jau pačiame istorijos vyksme, nes kitaip ji užtrintų skirtumą tarp to, kas yra paklaida bei nuodėmė dorine prasme, ir to, kas yra maištas bei neigimas ontologine prasme. *Anatema kitai evangelijai* negu ta, „kaip mes jums skelbėme" *(Gal 1, 8)*, vadinasi, klastai bei melui, *yra Bažnyčios pareiga istorijos eigoje*. Teisinga tad, jei šiandien hierarchija nepabūgsta moderniosios teologijos pertemptos pokalbio dvasios ir retkarčiais taria aiškų savo žodį, kaip kadaise pop. Pijus XI jį tarė ryšium su komunizmu: „Komunizmas yra iš esmės nedoras", ir todėl „su juo neturi bendradarbiauti nė vienas, kas nori apsaugoti krikščioniškąją kultūrą" [51]. Bažnytinių praktikų švelninimas *doriniu* atžvilgiu ir bažnytinio skelbimo aštrinimas *ontologiniu* atžvilgiu šiandien yra būtinas uždavinys, kad nesusipainiotume savo santykiuose su pasauliu ir kad meilės nepaverstume aklumu. Štai kodėl ir pasauliškio ištikimybė bei įsipareigojimas pasauliui baigiasi ten, kur blogis virsta *sąmoninga* žmogaus vilione tolyn nuo Dievo.

Nesitaikymas prie pasaulio vidinio nuotolio prasme yra amžinas Krikščionybės reikalavimas. *„Nesitaikinkite prie šio pasaulio" (Rom 12, 2)*,— yra šv. Pauliaus pasakyta ne tik romėnams, bet ir visiems visų laikų krikščionims. Šis bendras principas įvairuoja tačiau pagal amžiaus dvasią. Kiekvienas amžius turi savą pobūdį, kuris apsprendžia ne tik Bažnyčios šiandienėjimą, bet gimdo ir savitų *vilionių*. Kiek tas ar kitas amžius yra naujas savo *kultūra*, tiek jis teikia naujos atramos ir Bažnyčiai: šia prasme Bažnyčia atsinaujina, jei ji tampa tam amžiui šiandieninė. Kiek tačiau tas ar kitas amžius yra naujas sava *vilione*, tiek jis sudaro krikščioniškojo nuotolio bei pasipriešinimo objektą: šia prasme Bažnyčia smuktų, jei susižavėtų šia vilione ir ja sektų. Betgi abu šie kiekvieno amžiaus bruožai — kultūra ir vilionė — yra neperskiriami. Būdama dviveidė savyje, kultūra lieka dviprasmė ir Bažnyčiai. Tai, ką II Vatikano susirinkimas sako apie dabartinį pasaulį, tinka bet kuriam pasauliui jo istorijos vyksme: „Pasaulis yra galingas ir kartu silpnas, pajėgiąs veikti kilniai ir niekšingai; jam atviras kelias į laisvę ir ver-

giją, pažangą ir nuosmukį, brolybę ir neapykantą" (I, 176). Iš pasaulio galybės, kilnybės, laisvės, pažangos ir brolybės kyla kultūra, kurią Bažnyčia pasisavina, įjungia į savo gyvenimą ir tuo būdu tampa „visiems visa", kad visus išgelbėtų *(1 Kor 9, 22)*. Iš pasaulio silpnybės, niekšybės, vergijos, nuosmukio, neapykantos kyla vilionė, kurią Bažnyčia turi atmesti, nuo jos nusigręžti ir jai pasipriešinti. Pasisavindama pasaulio kultūros laimėjimus, Bažnyčia tampa Evangelijos dalyve (plg. *1 Kor 9, 23*), nes „dėl Evangelijos" ji tai ir daro (t. p.). Prisitaikindama prie pasaulio vilionės siūlymų, Bažnyčia taptų dalyve „piktuose jo darbuose" *(2 Jn 11)*. Nuosekliai tad šiandienėjimas ir nesitaikinimas, priėmimas ir atmetimas, atvirumas ir atsparumas sudaro konkretų Bažnyčios elgesį ryšium su *kiekvienu* istorijos amžiumi, ypač jeigu šis dar išdidžiai skelbiasi esąs „naujas amžius".

Ir štai mūsasis amžius kaip tik ir turįs būti toksai *naujas amžius*. Tai ne tik jo paties savisąmonė, bet ir Bažnyčios pergyvenimas jo atžvilgiu: „Žmonija šiandien yra įžengusi į naują savo istorijos laikotarpį",— sako II Vatikano susirinkimas (I, 171); „moderniojo žmogaus gyvenimo sąlygos yra taip labai pakitusios, jog galima kalbėti apie naują žmonių istorijos amžių" (I, 230). Tai reiškia: ne kalendoriaus — net ir ne šimtmečio — prasme mūsų amžius yra naujas; naujas jis yra ta pakitusia *dvasia*, kuria jis dabar gyvena ir kurios, atrodo, negalime rasti praeityje. Kokia tad yra ši dvasia? Apžvelgęs žmogaus padėtį dabartiniame pasaulyje — religines bei kultūrines pakaitas, mokslų pažangą, technikos plitimą, istorijos vyksmo spartėjimą,— II Vatikano susirinkimas teigia, esą „žmonija nuo palyginti statinės tikrovės sampratos pereina į daugiau dinaminę ir evoliucinę" (I, 173). Tai ne tik Susirinkimo mintis; tai bendras šiandieninis įsitikinimas: mūsasis amžius esąs persunktas veržlumu priekin; jis suvokiąs save ne ryšium su praeitimi, bet su ateitimi; jis ateitį planuojąs, o ne tik jos paprastai laukiąs; jis imąsis už ją atsakyti, o ne verčiąs atsakingumą Dievui, kaip yra buvę seniau. Naujasis mokslas, vad. futurologija, kreipiąs savo tyrinėjimus į tai, kas būsią; tačiau kas būsią ne likimo ar apvaizdos galia, bet paties žmogaus veikimu. Žmogus esąs istorijos vyksme — ne ta prasme, kad jis *turi* laiką, bet ta prasme, kad jis *yra* laikas, vadinasi, *vyksmas* ligi pat savo gelmių. Tikrovė ne esanti, bet tampanti; ji peržengianti pačią save, tuo būdu kurdama vis

naujų pavidalų. Tai, kas yra buvę, virsta senienomis, istorijos vyksmo pralenktomis ir todėl pasmerktomis išnykti. Tradicija čia pergyvenama kaip gatvės lempų stulpai, kuriuos tik pasigėrusieji laiko apsikabinę (W. Weyemann-Weye). Kitaip sakant, tikrovė kaip dinamika, žmogus kaip istorija ir laikas kaip ateitis — štai žymės, būdingos mūsų amžiaus dvasiai. Čia jas paminime tik labai trumpai, nes šiandien jos žinomos kiekvienam, kas tik bent kiek atidžiau stebi dabarties užmojus tiek pasaulyje, tiek Bažnyčioje. Bažnyčios šiandienėjimas dabar irgi mėginamas vykdyti pagal mūsų amžiaus dvasią, vadinasi, kaip visuotinės dinamikos dalis, žiūrint į ją ateities atžvilgiu. Jeigu tačiau kiekvieno amžiaus dvasia yra dviprasmė, būdama Bažnyčiai ir atrama, ir pagunda, tai jau iš anksto reikia tarti, kad ir mūsojo amžiaus dvasia šio dviprasmiškumo neišvengia ir kad todėl ir ji Bažnyčią ne tik stato, bet kartu ir vilioja bei gundo. Neprisitaikinti prie šio pasaulio šiandien reiškia atsispirti šiai *naujai* vilionei.

Kodėl betgi dinaminė tikrovės samprata turėtų būti vilionė? Todėl, kad ji visų pirma nuslepia, jog, *norint suvokti vyksmą, reikia būti nevyksme.* Jeigu šiandien taip uoliai teigiama, esą žmogus yra perdėm istorinis, vadinasi, turįs būti visad svarstomas, kaip sakoma, „laiko akiratyje", apsprendžiančiame jo pažinimą bei veikimą, tai šis teiginys logiškai yra galimas tik tada, kai žmoguje pasilieka kažkas, kas yra neistorinis, vadinasi, nepalenktas laiko tėkmei. Nes kitaip, esant laiko srovei pačia žmogaus esme, ši srovė niekad negalėtų būti pažinta nei kaip srovė savyje, nei kaip mano srovė. Kiekvienas juk judėjimas kaip judėjimas yra apsprendžiamas tik pagal nejudantį — tikrai ar spėjamai — tašką. Tik tada, kai mes žinome ar prileidžiame, kad vienas kuris objektas *nejuda*, galime ryšium su juo suvokti, kad kitas objektas *juda*. Taip yra su kūniniu judesiu erdvėje, taip yra ir su bet kuria kita asmenine ar visuomenine kaita istorijoje. Jeigu kisčiau visas, kaip galėčiau po tam tikro laiko pasakyti, kad tai aš pakitau? Ir kaip galėčiau po tam tikro laiko pasakyti, kad tai *aš* pakitau? Ir kaip galėčiau tarti, kad iš viso *pakitau*? Judėjimas, kitimas, vyksmas yra esmiškai koreliatyvios sąvokos; tai sąvokos, kurios reikalauja *palyginamos;* palyginimas gi savo ruožtu reikalauja priešingos padėties negu tai, su kuo palyginama. Dinamika užtat ir reikalauja statikos — ne tik todėl, kad būtų tai,

kas kinta, bet kad iš viso būtų galima pažinti, *kad* kas kinta. Jei šis dinamikos atsirėmimas į statiką yra nutylimas, tai dinaminė gamtos bei žmogaus samprata virsta pagunda pasinerti laiko tėkmėje bandant užsimiršti, iš tikro gi niekad *negalint* užsimiršti. Štai kodėl šiandien iš pranašiškosios tarnybos ir yra reikalaujama „suvokdinti žmogų, kad jis nėra tiek įglaustas į laiką, jog šiojo būtų visiškai apspręstas. Jis nėra visiškai apspręstas nei dabarties, nei praeities, nei ateities" [52]. Gali viskas aplink mane ir manyje kisti, bet *aš pats* nekintu ir kaip tik todėl *žinau*, kad viskas kinta. Nepasinerti tad į šią visuotinio kitimo srovę, iškilti viršum jos tarsi uola upėje šiandien ir reiškia neprisitaikinti prie pasaulio, paversto grynu tapsmu be objekto.

Dinaminė tikrovės samprata virsta vilione dar ir dėl to, kad ji, paneigusi vidaus pastovumą, tuo pačiu paneigia ir *kitimo vertę*. Kadangi visa yra tiktai laiko srovė, todėl vertinga yra ne tai, *ką* ši srovė kildina, bet vertinga yra pati šios srovės tėkmė — kiekvieną sykį nauja. *Naujumas pasidaro tokiu atveju vertybė savyje.* Ne todėl reikia ką nors keisti, kad pakaita būtų geresnė, bet todėl, kad ji bus nauja. Kadangi tačiau naujumas savyje yra be turinio — juk tai grynas laiko matmuo,— todėl jo iškėlimas vertybių eilėn slopina apskritai vertės sąmonę, taip kad žmogus galų gale pradeda nebeskirti, kas teisinga, gera, dora, gražu ir t. t. Vertės sąmonė pasidaro tarsi kreivas veidrodis: kas nauja, tas jo ir rodoma kaip teisinga, gera, dora, gražu. Šiuo sąmonės iškrypimu pasinaudoja „žemės pirkliai" *(Apr 18, 11)* savam planui, įpirždami dalykus formaliai naujus, materialiai beverčius ir tuo padarydami žmogų mados konsumentu ne tik išvaizdos, bet ir dvasios srityje. Šiuo iškrypimu pasinaudoja ir „mokytojai melagiai" *(2 Pt 2, 1)*, skelbdami reikalą keisti senąsias institucijas, santvarkas, santykius, patylomis betgi ryždamiesi patys tapti naujybių valdovais, nepakenčiančiais jokio keitimo, kas, sakysime, komunizme yra ypatingai ryšku. Sukilti tad prieš šį apgaulingą naujumą, klausiant *jo paties* vertės, šiandien ir reiškia neprisitaikinti prie pasaulio, paversto gryna ateitimi, nes naujumas visados yra rytojaus dalykas.

Ši rytojaus arba ateities sąmonė kaip tik ir sudaro trečiąją mūsų amžiaus kaip vilionės savybę. Žodis „ateitis" šiandien yra pasidaręs madiniu žodžiu, slepiančiu savyje ne tik žmogaus ryžtą apvaldyti pasaulį kūrybine sa-

vo galia, bet ir savotišką pažiūrą į pačią tikrovę, kurią norima apvaldyti, būtent: *tikrovė čia yra apsprendžiama ateities kategorijos.* Ateities mokslas, arba futurologija, mėgina šią kategoriją išplėsti, atsekti jos dėsnius, juos sisteminti ir tuo būdu paversti ateitį tirti galimu objektu. Kada betgi ateitis gali virsti kategorine apspranda? Tada, kai tikrovė yra suvokiama kaip *gamtinė*, vadinasi, valdoma būtinybės, o ne laisvės. Kosmologinių mokslų santalka — astronomija, fizinė geografija, astrofizika, klimatologija, ekologija ir kt.— iš tikro yra futurologiniai mokslai, kadangi jie kalba ne tik apie tai, kas yra buvę ar yra, bet ir apie tai, kas bus: *jie kalba apie gamtos ateitį*, nes, atskleidę gamtinį dėsningumą toje ar kitoje srityje, jie visiškai objektyviai nurodo, kad šie dėsniai veiks ateityje ir ko mes galime iš šio veikimo laukti — ne tik savai žemei, bet ir visai visatai. Ir niekas tuo nesistebi, niekas jų teiginių nelaiko pranašystėmis. Kad saulė po tam tikro milijonų metų skaičiaus pasidarys skaistesnė bei karštesnė prieš sprogdama ir užgesdama, tai yra futurologija, tačiau anaiptol ne pranašystė, kaip ne pranašystė yra ir saulės ar mėnulio užtemimų nurodymas keletą šimtmečių į priekį. Ateitis tikrovės, valdomos dėsningos būtinybės, yra mūsų pažinimo galioje, nes, pažinę šios būtinybės dėsnius, galime atidengti ir visą tą kelią, kuriuo ši būtinybė ateityje išsivystys.

Visai kitaip tačiau yra su tikrove, kurioje šalia būtinybės veikia ir *laisvė*. Istorija kaip tik ir yra tokia tikrovė. Istorija nėra tik vienos laisvės padaras: tokiu atveju ji būtų gryna dvasia, nesiobjektyvuojanti jokiu konkrečiu pavidalu. Bet ji nėra nė vienos tik būtinybės padaras: tokiu atveju ji būtų gryna gamta, besiobjektyvuojanti būtinu būdu. *Istorija yra laisvės ir būtinybės sąveikos padaras* ta prasme, kad laisvė pasinaudoja būtinybe saviems tikslams siekti. Būtinybė virsta priemone laisvės rankose. Laisvė perorganizuoja būtinybę pagal savo valią ir tuo būdu būtinybės dėsnių pagalba įvykdo tai, ko trokšta. Būtinybė yra pakopa laisvei vykdyti. Vyraujantis tad istorijos pradas yra laisvė, o ne būtinybė. Laisvė tačiau nėra ir negali būti jokio mokslo objektas, nes ji nesileidžia tiriama kaip tik todėl, kad yra laisvė: „ištirta laisvė" yra prieštaravimas savyje. Mokslas baigiasi ten, kur prasideda laisvė. Jeigu tad kuris nors mokslas imasi tirti tą ar kitą tikrovę, jis turi žiūrėti į šią tikrovę kaip valdomą būtinybės, vadinasi, kaip neturinčią laisvės prado. Ši pa-

žiūra yra teisinga tada, kai mokslo tiriama tikrovė iš tikro laisvės nė neturi, pav., gamta. Tačiau ši pažiūra yra klaidinga, jei mokslo norima tirti tikrovė *pačia savo sąranga* laisvės pradą turi, pav., istorija, asmuo, šeima, visuomenė. Tokiu atveju mokslas, bandydamas šią tikrovę tirti, turi išskirti iš jos laisvės pradą ir su ja elgtis taip, tarsi joje laisvės nebūtų. Kitaip tariant, mokslas, mėgindamas tirti laisvės valdomą tikrovę, turi šią tikrovę *klastoti*, nes tik tokiu atveju ji gali virsti tyrimo objektu.

Futurologija — su ja kartu ir visi vad. antropologiniai mokslai — kaip tik ir yra toksai istorijos tikrovės klastojimas. Šis mokslas mėgina *moksliškai* kalbėti apie žmonijos ateitį, vadinasi, atskleisti istorijos būsimąjį laiką. Tačiau tai yra galima tik tada, kai istorija eina būtinybės dėsnių keliu; kitaip sakant, kai istorija virsta gamta. Virtusi gamta, istorija betgi nebėra istorija, nes nebėra sąveika tarp būtinybės ir laisvės. Tuo pačiu futurologijos objektas nėra istorija savo tikrovėje, bet istorija, kurion perkeltas gamtinis dėsningumas ir iš kurios išskirta laisvė. Bet tai kaip tik ir yra mūsų amžiaus vilionė. Prisidengusi tikslu kalbėti apie ateitį, futurologija iš tikro kalba apie *gamtinę dabartį*, kuri veiks ir ateityje, nes ji apskritai veikia būtinu būdu. *Futurologija yra gamtamokslio perkėlimas į istorijos sritį;* tai gamtamokslio metodų pritaikymas tam, kas *būtinybei nenusilenkia; tai laisvės išskyrimas mokslo* vardu; tai galop žmogaus pavertimas kosmo dalele ir šios dalelės sklaida pagal kosmo dėsnius. Norėdami būti ateities architektai, futurologai brėžia būsimojo laiko brėžinius ir siūlo juos žmonijai vykdyti taip, kaip ji vykdo kelių tiesimą, pelkių nusausinimą, miestų plėtimą, įmonės pastatų paskirstymą ir kitus pagal fizikos, chemijos, biologijos dėsnius atliekamus darbus. Pasipriešinti šiai suklastotai ateičiai, kurioje nebėra laisvės, o tik gamtinė būtinybė, ir reiškia mūsų dienomis nesitaikinti prie pasaulio kaip ateisiančiojo laiko, nes šis laikas glūdi, iš vienos pusės, Dievo plane, iš kitos — žmogaus laisvės apsisprendime. Kas istorijoje šių dviejų veiksnių neregi, tas istoriją klastoja, viliodamas ja žmones tuo, kad kalba apie istoriją, o pateikia — gamtą.

Štai tie trys bruožai, kuriais mūsų amžius, skelbdamasis esąs „naujas amžius", virsta ir nauja vilione bei pagunda: statikos pridengimas dinamika, naujumo sutapdymas su vertingumu ir istorijos sugamtinimas. Kadangi šie trys bruožai dabar yra ne tik svarstomi filosofiškai, bet

skleidžiami net ir bažnytinėje kasdienoje, todėl jie ir reikalauja ypatingo budrumo bei atsparos, virsdami *dabartinio* nesiderinimo prie pasaulio objektais. Kiekvienas amžius tokių savitų objektų turi. Jų turi ir mūsų amžius. Mums atrodo, kad minėti trys bruožai kaip tik tokius nesitaikinimo objektus šiandien ir sudaro.

Nesitaikydamas prie pasaulio, krikščionis patenka į tokią būklę, kurią tiksliausia vadinti *opozicija*. Nors šis terminas yra paimtas iš politinės srities, tačiau jis gana gerai išreiškia aną dialektinę pasauliškio santykiuoseną su kultūrine aplinka. Kaip opozicija valstybės parlamente nėra tik grynas pozicijos neiginys, o greičiau jos taisinys (korektyvas), taip ir krikščionis pasaulyje. Būdamas pasauliui ištikimas ir jam įsipareigojęs, jis taria savo *„taip"* pasaulio kūrybai ir pats joje uoliai dalyvauja. Būdamas Bažnyčios pašvęstas ir pasiųstas kūriniškajam būties šventumui vykdyti, jis sako savo *„ne"* visur, kur tik šis šventumas yra temdomas ar pažeidžiamas. Būti opozicijoje yra nuolatinė pasauliškio veiksena pasaulyje, nuo kurios, kaip teisingai pastebi Y. M. J. Congaras, nė vienas nėra atleidžiamas [53]. Ši betgi opozicija anaiptol nėra traukimasis iš pasaulio arba visuotinis *„ne"*, nes tokiu atveju negalėtų būti nė opozicijos kaip taisinio. Bet ji nėra nė prisitaikymas prie pasaulio arba visuotinis „taip", nes tokiu atveju opozicija taip pat dingtų, susiliedama su pozicija. Opozicija pasauliui yra tokia santykiuosena, kuri krikščionį pasaulyje įtvirtina, tačiau jo su pasauliu nesulieja. Ir tik šitokia santykiuosena gali būti pagrįstas krikščionies atsakingumas už pasaulį, kuris šiandien taip stipriai pabrėžiamas bei ugdomas. Nes, kaip pastebi Y. M. J. Congaras, „tikras atsakingumo jausmas anaiptol nėra nusiteikimas visa priimti: pasyvus nusilenkimas kaip tik sunaikina psichologines ir moralines atsakingumo šaknis" [54]. Atsakyti už pasaulį galima tik tada, kai jis yra priimamas ne toks, koks yra, bet toks, koks *turi būti* pagal Viešpaties planą, apmestą Evangelijoje.

Būti opozicijoje reiškia betgi *susikirsti* su įvairiomis pasaulio nuomonėmis bei jėgomis; tai turėti *priešų* ir su jais kovoti —„ne prieš kūną ir kraują", kaip šią kovą apibūdina šv. Paulius, „bet prieš kunigaikščius ir valdžias, prieš pasaulio tamsybių valdovus, prieš piktybės dvasias padangėse" *(Ef 6, 12)*, vadinasi, prieš visa, kas neigia Kristų kaip pasaulio Savininką ir kas pasaulį laiko *savos* valdžios objektu. Kadangi ši tamsybės valdovų pa-

stanga yra visuotinė — pasaulis, kaip sakėme, yra visuma,— tai ir krikščionies opozicija pasauliui savaime pasidaro *visuotinė:* nėra nė vienos srities, kurioje anos šv. Pauliaus minimos piktybės dvasios nesireikštų; tuo pačiu nėra nė vienos srities, kurią krikščionis galėtų priimti be niekur nieko. Visur jis turi budėti ir būti atstu, kad galėtų skirti dvasias. Sankirtis su pasauliu užtat apima visa, nes visa yra nuodėmės paliesta ir tykoma grėsmės nusigrįžti nuo Dievo. Todėl krikščionis, kaip R. Guardini jį vadina, yra „ne paprasta būtybė, bet... kova" [55]. Kova yra konkreti opozicinės būsenos išraiška.

Tai nėra kokia praeinanti atsitiktinybė, bet esminė krikščioniškojo buvimo savybė. Kaltinimas, žydų kreiptas į Kristų, esą jis kelia „sąmyšio tautoje" *(Lk 23, 2),* yra istorijos eigoje kreipiamas į kiekvieną krikščionį, nesitaikantį prie pasaulio. Iš tikro būtų išmonė tikėtis, kad kada nors kokia nors nekrikščioniška ideologija pripažinsianti Krikščionybę lygiateise su savimi. *Pakantos reikalaujama iš krikščionių, bet pakantos neteikiama krikščionims.* Kai tik ta ar kita nekrikščioniška ideologija įgyja valstybinės galios, tuojau imasi Krikščionybę slėgti — visados tuo pačiu pagrindu: ji kelianti sąmyšio tautoje, nes Kristaus Evangelija yra pats didžiausias perversmas, pasaulio nepriimamas, kadangi neigia jo užsisklendimą faktiškume. Štai kodėl pasaulis ir šaukia kaip ana žydų minia Piloto kieme: „Ant kryžiaus, ant kryžiaus jį" *(Lk 23, 21)* — visų pirma Kristų, paskui jo Bažnyčią, paskui kiekvieną jos pašvęstąjį bei pasiųstąjį. Opozicija pasauliui pažadina slėgimą ir net persekiojimą kaip atsakymą [56]. Taip yra buvę visais laikais, taip yra ir šiandien, nepaisant pasirašytos žmogaus teisių deklaracijos, kuri religijai reikalauja visų teisių ir visų laisvių, kaip rasei, lyčiai, kalbai ir t. t. (plg. § 2). Pasaulis niekad neteiks Bažnyčiai laisvės, nes „laisvė yra negalima be meilės" [57], o pasaulis Bažnyčios nekenčia, kaip jis nekenčia ir Kristaus (plg. *Jn 15, 18—19*).

e. *Aukojimas*

II Vatikano susirinkimas, kalbėdamas apie pasauliškio vietą Bažnyčioje, įsakmiai ją sieja su Kristaus kunigyste, su pranašiškąja jo galia ir su jo valdžia kūrinijoje. Pasauliškis iškyla čia *kaip dalyvis* kunigiškoje, pranašiškoje ir karališkoje Išganytojo tarnyboje (plg. I, 62—66), todėl ir jis pats dažnai — net per dažnai — esti vadinamas

kunigu, pranašu ir karaliumi. Tai titulai, kuriais mėginama atitiesti pasauliškio savisąmonė ir pergalėti jo menkavertybės jausmas. Šioje knygoje, nors ir nesistemindami pasauliškio būsenos pagal kunigo, pranašo ir karaliaus savybes, kaip tai daro Y. M. J. Congaras [58], mes taip pat sklaidome aną būseną minėtų trijų titulų šviesoje. Kalbėdami apie kultūrinę kūrybą kaip gamtos perdirbimą (plg. II, 2c), sakėme, kad šis perdirbimas reiškia žmogaus viešpatavimą pasaulyje: žmogus apvaldo žemę ir ją sau palenkia tuo, kad ją keičia pagal savo paties vaizdą. Šis betgi žmogaus vaizdas, ontologiškai svarstant, yra ne kas kita, kaip Dievo Kūrėjo paveikslas žmoguje. Palenkti tad pasaulį žmogui giliausia prasme yra palenkti jį Dievui; vykdyti žmogaus valdžią žemėje yra leisti Kristui viešpatauti. Kristus kaip kūrinijos Karalius prabyla per žmogų kaip žemės karalių. Pasauliškis kaip karalius reiškia tuo būdu kultūros kūrėją, suvokiantį savos kūrybos santykį su Dievu Kūrėju. Tas pat yra ir su pasauliškiu kaip pranašu. Pranašiškosios galios esmę bandėme rasti kultūros dviveidiškumo (plg. II, 3c) atskleidime arba, teologiškai kalbant, dvasių skyrime (plg. III, 1c), apsireiškiančiame istorijos kritika pagal antistorijos mastą. Ši pranašiškoji tarnyba savaime išauga į nesitaikymą prie pasaulio, kas patraukia paskui save sankirtį — kartais net ir kruviną — su pasauliu kaip pranašiškojo likimo užbaigą. Pasauliškis kaip pranašas reiškia tad kultūros kritiką, kuris savo amžių vertina pagal jo santykį su Dievu Atpirkėju. Karaliaus ir pranašo prasmę pasauliškio būsenoje esame tuo būdu daugiau ar mažiau atskleidę.

Tačiau ligi šiol yra likusi neatskleista pasauliškio *kaip kunigo* prasmė. Tuo tarpu kunigiškasis jo pobūdis šiandien yra ypatingai keliamas aikštėn. Atsiremdamas į šv. Petro vartotą visų krikščionių pavadinimą „šventąja kunigyste" *(1 Pt 2, 5)*, II Vatikano susirinkimas ir apie pasauliškius kalba kaip apie „kunigus Dievui" (I, 27), kurie Krikštu bei Sutvirtinimu yra pašvenčiami „šventąja kunigija" (I, 28) arba „karališkąja kunigija" (II, 135). Tai ir yra vad. *bendrinė kunigystė*, pažyminti kiekvieną, kuris yra apiplaunamas krikšto vandenimi ir atgaivinamas Šv. Dvasia. Šie du sakramentai įjungia mus į Kristų tarsi skiepą į medį ir padaro mus jo savybių dalyviais. Būdamas amžinasis Kunigas (plg. *Žyd 7, 23*), Kristus perteikia mums ne tik savo valdžią bei pranašiškąją galią, bet ir savo kunigystę. Y. M. J. Congaras gražiai sako, kad „tai, kas

buvo duota vienam visų reikalui, dabar yra teikiama visiems; tai, kas buvo atlikta vieno visiems, dabar tam tikru būdu privalo būti atliekama visų" [59]. Kitaip tariant, Krikštu bei Sutvirtinimu daromės dalyviai Kristaus aukoje, o tuo pačiu ir kunigai. Turėdami Vyriausiąjį Kunigą amžinybėje (plg. *Žyd 4, 14—15; 5, 10*), tampame kunigais laike tuo, kad jo auką skleidžiame istorijoje savomis aukomis, kad savas aukas jungiame su jo auka Tėvui. Viena ir vienintelė Kristaus auka teka tarsi gyvybė mūsų aukose ir tuo būdu virsta mūsų kunigystės grindėja bei nešėja. *Kunigystė rymo ant* aukos: ant Kristaus aukos kaip šaltinio ir ant krikščionies aukos kaip išraiškos. Štai kodėl ir šv. Petras vadina krikščionis šventąja kunigyste „dvasinėms aukoms aukoti" *(1 Pt 2, 5);* štai kodėl ir II Vatikano susirinkimas visur pabrėžia, esą pasauliškiai yra kunigai, „kad visais krikščionies darbais būtų atnašaujamos dvasinės aukos" (I, 28) arba „kad kiekvienas savo veiksmu aukotų dvasines atnašas" (II, 135); štai kodėl galop ir teologija teigia, kad „jei Kristaus atpirkta tauta yra vaizduojama kaip kunigija, tai šis vaizdas grindžiamas ne kuo kitu, kaip tik tokia gyvensena Dievo akivaizdoje, kuri aukoje randa įstangiausią ir tikslingiausią savo išraišką" [60].

Mūsų dienomis betgi esama teologinės linkmės, kuri kunigystės esmę norėtų regėti nebe aukoje, kaip įprasta, bet *vadovavime bendruomenei.* Šiandien esą „nenaudinga apibrėžti kunigystę išeinant iš galios vadovauti Eucharistijos šventimui ar sakramentiškai atleisti nuodėmes, įimant ir Ligonio sakramento teikimą... Šitoks išeities taškas neturėtų jokio apčiuopiamo biblijinio pagrindo"; tikrasis išeities taškas šiam reikalui greičiau būtų teiginys, „kad Bažnyčia visados yra reikalinga to, kas būtų galima vadinti „vadovybe" (Amt)" [61]. Kunigas ir esąs šios būtinybės vadovauti išraiška: jis esąs seniūnas (Vorsteher) ir tuo įkūnijąs savyje vadovaujantįjį Bažnyčios pradą. Tai minėtos teologinės linkmės esminis teiginys, kuris, pirma, atjungia kunigą nuo aukos: „Kunigiškumas neprivalo būti rišamas su auka bei kultu" [62]; antra, jis perkelia kunigystės esmę į vadovybę bendruomenei: „Išeities taškas naujai suvokti tarnybinę kunigystę (Amtspriestertum) slypi charizmoje vadovauti bendruomenei" [63]; trečia, jis supsichologina kunigystę, paversdamas pašaukimą savotišku „religiniu gabumu", „psichine struktūra" ar „prigimtuoju polinkiu", kurie „šventimų metu esti pripažįstami bei pa-

brėžiami, bet ne sukuriami" [64]. Todėl šiai teologijos linkmei ir pats sakramentinis kunigystės pobūdis, kurį II Vatikano susirinkimas vadina „ypatingu ženklu" (II, 171) ir kuris, pagal Bažnyčios mokslą, yra neišnaikinamas (character indelebilis), esąs „ne kažkokia slaptinga ontologinė kokybė", bet „faktas, kad vadovauti pašauktasis visa savo žmogiškąja egzistencija yra įimamas į šią tarnybą" [65].

Šią naujovišką kunigystės sampratą čia primename todėl, kad parodytume, jog *bendrinė pasauliškio kunigystė gali būti tinkamai suprasta tik supratus sakramentinę pašvęstojo žmogaus kunigystę*. Jeigu sakramentinės kunigystės esmė glūdi aukojime, tai aukojimas tuomet yra kiekvienos kunigystės gimininė žymė, jungianti pasauliškį su dvasiškiu tuo, *kad* abu aukoja. Juodu skiriasi tik tuo, *ką* aukoja. Auka yra šiuo atveju ypatinga skirtis tarp abiejų šios rūšies kunigysčių. Jeigu betgi sakramentinės kunigystės esmė slypi vadovavime bendruomenei, tuomet bendrinės pasauliškio kunigystės iš viso negali būti, nes vadovavimas pats savimi negali būti išplėstas visiems. Visi gali aukoti, bet visi negali vadovauti, nes, esant visiems vadovais, nelieka vadovaujamųjų. Šiuo atveju kunigystė esti aprėžiama tik tam tikru asmenų skaičiumi. Apie jos išplitimą kiekviename tikinčiajame negali būti nė kalbos. Užtat priešingai W. Kaspero teigimui, esą sakramentinės kunigystės jungimas su neišdildomu sakramento pobūdžiu žmogaus būtyje yra „metafizinis klerikalizmas" [66], reikia pripažinti, kad kunigystė klerikalinė ne tada, kai ji jungiama su aukojimu, bet kaip tik tada, kai ji suvedama į vadovavimą. Aukojimas ją *jungia* su visais pakrikštytaisiais tikinčiaisiais. Tuo tarpu vadovavimas tikinčiuosius jai kaip tik *palenkia*, nesidalindamas vadovaujamąja tarnyba, kadangi ja pasidalinti iš viso negalima. Nuostabu todėl, kad minėta teologijos linkmė, smarkiai kovodama už pasauliškių teises Bažnyčioje, tuo pačiu betgi metu teigia kunigystę kaip vadovavimą nepastebėdama, kad tuo ji pakerta pasauliškiams bet kokį anų teisių pagrindą. Pasauliškis gali juk imtis tos ar kitos bažnytinės tarnybos tik tada, kai jis yra *kunigas* bendrinės kunigystės prasme. O tai jis gali būti tik tada, kai yra *aukotojas*, nes vadovavimas kaip bendrinė kiekvieno tikinčiojo savybė yra nesusipratimas ir net loginis prieštaravimas. Tačiau tokių ligi galo neišmąstytų teorijų šiandien esama aibės. Prie jų priklauso ir sakramentinės kunigystės kaip vadovavimo bendruomenei samprata. Iš-

vystyta ligi galo, ši samprata paverčia kunigystę sociologiniu klerikalizmu, o pasauliškį — vadovaujamuoju iš esmės. Štai kodėl mes liekame ir toliau tos pažiūros, kad *sakramentinė ir bendrinė kunigystė glūdi aukojime:* pirmoji — vienkartinės Kristaus aukos nekruvinu būdu, antroji — šv. Petro minimos „dvasinės aukos" (plg. *1 Pt 2, 5*).

Tačiau kas gi yra ši dvasinė auka? Y. M. J. Congaras įspėja mus jos nesuformalinti, žodį „dvasinis" laikant metafora: „Šis pažyminys turi būti suprastas bibliškai, o ne metaforiškai arba grynai morališkai" [67]. Bibliškai suprasta dvasinė auka reiškia *tikrą auką,* vadinasi, tam tikrą realų objektą, kuris yra paveldamas Dievui. Žodis „dvasinis" čia tik atriboja krikščionies auką nuo izraelitų aukos, vykdytos medžiaginiu daiktu, ir perkelia ją į žmogiškai dvasinę sritį [68]. Šioje srityje pasauliškiui nėra kurio nors aprėžto objekto, kuris aukai tiktų, o kitas netiktų, kaip tai yra buvę Izraelio aukoje ir kaip tai yra eucharistinėje dvasiškio aukoje. Kunigas aukoja ant altoriaus duoną ir vyną, virtusius Kristaus kūnu ir krauju. Tai visiškai specifinis objektas, paimtas iš ūkinės kultūros srities ir perkeistas antgamtine Viešpaties galia. Be šio objekto eucharistinė auka iš viso būtų neįmanoma. Tuo tarpu pasauliškis aukoja, kaip gražiai pastebi Y. M. J. Congaras, „kas jis yra ir ką jis turi, vis tiek ar tai būtų jo gyvenimo kasdienybė, ar atsitiktinybė, ar nepaprastybė" [69]. Kitaip tariant, jis aukoja ne kokį nors daiktą, esantį šalia jo, bet veiksmus bei įvykius, susijusius su juo pačiu: kiekviena pasauliškio padėtis — mokymasis, vedybos, vaikų gimimas, profesija, liga, mirtis ir t. t. — yra jam aukos objektas. Bet tai daugiau negu tik gera intencija, vadinasi, grynai moralinis nusiteikimas šių padėčių atžvilgiu. Tai *pačios šios padėtys* yra padaromos aukojimo objektu. Teisingai tad Y. M. J. Congaras sako, kad „dvasinio kunigo auka yra jis pats" [70]. Pasauliškio aukojimas kyla ne iš kokių specifinių daiktų ar veiksmų, bet iš pačios jo būties: *pati ši būtis yra aukojimo veiksmas, ir pačios šios būties įvykiai bei padėtys yra aukojimo objektai.* Todėl II Vatikano susirinkimas ir sako, kad „pakrikštytieji, savo atgimimu ir Šventosios Dvasios nužengimu yra pašvenčiami dvasine buveine ir šventa kunigija, kad *visais krikščionies darbais* būtų atnašaujamos dvasinės aukos... Visi Kristaus mokiniai... turi aukoti *save* kaip gyvą, šventą, Dievui patinkančią atnašą" (I, 28). *Krikščionis pasaulyje būna aukodamas.*

Ir štai tuo, kad pasauliškis būna aukodamas, jis kaip tik ir įjungia savą būtį į Kristaus auką, nes Kristaus auka irgi yra ne koks nors priedas, atėjęs jam iš šalies daikto pavidalu, bet jo paties gyvenimas visa savo pilnatve. Kristaus auka peržengia Senojo įstatymo aukas ir užbaigia visas kitas aukas todėl, kad ji yra nebe daiktas, bet *pats žmogus:* Kristus atidavė „pats save" *(Žyd 7, 27)* ir įėjo „į patį dangų" *(Žyd 9, 24)* ne ožių ar veršių, „bet savo krauju" *(Žyd 9, 12).* Iš to plaukia trys išvados: 1) Naujojoje Sandoroje nėra jokios kitos aukos, kaip tik asmuo: daiktinių aukų Krikščionybė nepažįsta; 2) Naujojoje Sandoroje yra tik viena vienintelė auka, būtent Kristaus auka; visos kitos aukos yra tik šios vienintelės aukos išraiška; 3) Naujosios Sandoros auka nėra praėjusi, bet visados dabartinė: „Jėzus Kristus vakar ir šiandien tas pats ir per amžius" *(Žyd 13, 8).* Jis „turi amžiną kunigystę" ir yra „visuomet gyvas, kad mus užtartų" *(Žyd 7, 24—25).* Būdamas Krikštu ir Sutvirtinimu įjungtas į Kristų, pasauliškis savaime įjungia ir savo auką į Kristaus auką, nes jis taip pat aukoja ne daiktą, bet patį save įvairiose pasaulio padėtyse. Ši pasauliškio galia aukoti patį save kaip tik ir padaro jį kunigu kaip dalyviu Kristaus kunigystėje.

Jei tačiau pasauliškis yra kunigas tuo, kad aukoja, tai Y. M. J. Congaras teisingai klausia, „koks yra šios kunigystės kultas"[71]. Sakramentinės kunigystės kultas mums yra žinomas: tai Eucharistijos šventimas, arba šv. Mišios. Bet bendrinės kunigystės? „Kokiai daiktų tvarkai priklauso tikinčiųjų kunigystės kultas?"[72] Tai klausimas, likęs beveik nepastebėtas. Iš tikro betgi tik į jį atsakius mums paaiškės, kad pasauliškio būsena yra objektyviai sakralinė, kadangi ji yra kultas, skiriamas Viešpaties garbei. O pasauliškio kunigystė turi turėti kultą, nes kitaip ji nebūtų nė kunigystė. Aukojimas, kunigystė ir kultas yra susiję vienas su kitu neatskiriamai. Taip yra ne tik sakramentinėje, bet ir bendrinėje kunigystėje. Tačiau kokiu būdu?

Autoriui atrodo, kad atsakymą į šį klausimą mums teikia samarietės moters pasikalbėjimas su Kristumi. Jai paklausus, kur reikia garbinti Dievą: „šitame kalne" ar Jeruzalėje, Kristus atsakė: „Moteriške, tikėk man, ateina valanda, kada jūs nei šitame kalne, nei Jeruzalėje negarbinsite Tėvo... Ateina valanda ir dabar jau yra, kai tikri garbintojai garbins Tėvą dvasia ir tiesa" *(Jn 4, 20—*

23). Kitaip tariant, ateina laikas, kada garbinimas nebus surištas su erdve — nei geografinės vietos („šiame kalne"), nei pastato („Jeruzalėje") prasme; ateina laikas, kada kultas bus grynai dvasinis. Betgi kokį kultą čia Kristus turi galvoje? Anaiptol ne sakramentinį Eucharistijos šventimą, nes Eucharistijos šventimas visados buvo susietas su tam tikra erdve. Ir pats Kristus, rengdamasis Paskutinei Vakarienei, liepė apaštalams paieškoti *buto*, kuriame galėtų „valgyti Velykų avinėlį drauge su savo mokytiniais" *(Lk 22, 11)*. Taip pat ir pirmoji krikščionių bendruomenė, gavusi Šv. Dvasią, „laužydavo duoną tai vienuose, tai kituose *namuose*" *(Apd 2, 46)*, o vėliau — net ir persekiojimų metu — statydinosi šiam reikalui *šventyklų*[72a]. Eucharistinis kultas, švenčiamas sakramentinio kunigo, niekados nėra *dvasinis* anų dvasinių aukų prasme, apie kurias kalba šv. Petras, o pastaruoju metu II Vatikano susirinkimas. Eucharistinis kultas reikalauja tiek regimo medžiaginio objekto (duona ir vynas), tiek konkrečios erdvės arba šventyklos, nors ši šventykla ir būtų tik paprastas kambarys[73].

Jeigu tad Kristus kalba apie Tėvo garbinimą „dvasia ir tiesa", tai tuo pačiu jis nurodo į *kitą kultą*, nesurištą nei su medžiaginiu objektu, nei su medžiagine vieta. Tai kultas, pateikiąs Tėvui kaip tik anas *dvasines aukas*. Tai bendrinės kunigystės arba pasauliškio kultas. Gal dėl to apie šį kultą Kristus ir kalbėjo samarietei moteriai, vadinasi, žmogui, kuris nedalyvavo Izraelio kulte, „nes žydai nebendrauja su samariečiais" *(Jn 4, 9)*. Gal čia glūdi ir giliausia prasmė tų posakių, kuriais šv. Petras apibūdina tikinčiuosius kaip šio *kitokio* kulto šventėjus: „dvasiniai namai" (dvasiškio eucharistiniam kultui reikia medžiaginių namų) arba „gyvi akmenys" (negyvų akmenų reikalinga šventykla eucharistiniam kultui). Jeigu taip iš tikro yra, tuomet aiškėja, kad bendrinės kunigystės kultas nėra koks nors atskiras veiksmas, bet *nuolatinis vyksmas;* jis nėra aprėžtas laiko tarpas tai ar kitai apeigai atlikti, bet visa pasauliškio egzistencija, nukreipta tam tikra linkme. Pasauliškio kultas išplinta visoje jo būsenoje. Jo aukojimas yra jo veikla, o jo šventykla yra jo kasdiena.

Kokios tačiau konkrečios *išraiškos* įgyja šis pasauliškio kultas? Ir į šį klausimą galime atsakyti tik sklaidydami Kristaus auką. Kristaus auka pačia savo esme yra Tėvo garbinimas. Būdamas Tėvo „garbės atšvaita" *(Žyd*

1, 3), Kristus sava auka šią garbę kaip tik atspindi bei išreiškia. Taip jis pats yra kalbėjęs savo kaip Vyriausiojo Kunigo maldoje, pasibaigus Paskutinei Vakarienei: „Aš pašlovinau Tave žemėje, baigdamas darbą, kurį Tu man skyrei padaryti... Aš apreiškiau Tavo vardą žmonėms, kuriuos man davei iš pasaulio... Aš padariau jiems Tavo vardą žinomą" *(Jn, 17, 4, 6, 26)*. Šis tačiau Tėvo garbinimas vyko ir tebevyksta tuo, kad *Kristus aukojasi už žmones*: „Už juos aš pasišvenčiau pats save, kad ir jie būtų pašventinti tiesoje" *(Jn 17, 19)*. Aukojimasis už žmones buvo Kristaus būsena ne tik žemėje, bet tebėra ir danguje. Ir perkeistasis Kristus, sėdįs Tėvo dešinėje, Naujojo Testamento yra suprantamas kaip kunigas, tarpininkas, maldautojas už mūsų nuodėmes bei silpnybes. Palaimintasis jo buvimas yra kunigiškoji tarnyba (plg. *Žyd 8, 6)*, tarpininkaujanti tarp mūsų ir Tėvo (plg. *Žyd 9, 15)*, užjaučianti mus (plg. *Žyd 4, 15*), mus užtarianti (plg. *Žyd 7, 25; 9, 24*) ir todėl galinti „išgelbėti amžinai tuos", kurie per Kristų „artinasi į Dievą" *(Žyd 7, 25)*. Trumpai tariant, Tėvo garbinimas Kristaus auka vyksta tarnaujant žmonėms, pradedant kūninių negalių gydymu ir baigiant jų sutaikymu su Dievu: „Aš esu tarp jūsų kaip tas, kurs tarnauja" *(Lk 22, 27)*.

Jeigu betgi pasauliškio auka, kaip sakyta, yra dalyvavimas Kristaus aukoje ir jeigu Kristaus auka yra tarnyba žmogui, tai savaime aišku, kad pasauliškio aukojimo arba jo kulto konkreti bei regima forma tegali būti irgi *tarnyba artimui*. Mes aukojame save Dievui tuo, kad atsidedame kitam. Tiesioginio savęs atidavimo Dievui, išskyrus kankinystę, Krikščionybėje nėra. Net ir mergystės įžadas anaiptol nėra kūninės pilnatvės (integritas carnis) paskyrimas tiesiog *Dievui* (šitokia mergystės įžado samprata būtų visiškai stabmeldiška: tik stabams reikėjo nekaltybės, kurią jie „pasiimdavo" šventyklos kunigų padedami), bet jos apsaugojimas, kad būtų galima lengviau tarnauti artimui. *Save patį kaip auką pasauliškis neša Dievui ne savomis, bet savo artimo rankomis*. Štai kodėl tarnyba artimui yra anaiptol ne vien socialinis ar psichologinis reikalas, bet Viešpaties garbinimas giliausia šio žodžio prasme. Nes Kristus juk buvoja mažiausiame mūsų brolyje, todėl ką padarome šiam broliui, tuo pačiu padarome ir Kristui (plg. *Mt 25, 40*; neigiamai: *Mt 25, 45*), liudydami, kad esame jo mokiniai (plg. *Jn 13, 35*). Kadangi santykis su artimu yra pati mūsų būsena pasaulyje (Ro-

binzonas yra ir liks utopija!), todėl ir tarnyba artimui kaip Dievo garbinimo veiksmas virsta mūsų buvimo lytimi. Mes tarnaujame artimui visur ir visados, todėl visur ir visados vykdome aną aukojimo kultą, paversdami savo gyvenimą vienu ištisu garbinimo aktu. O jei sudylame šioje tarnyboje, tai mūsų auka dar labiau įsijungia į Kristaus auką, kuris taip pat mirė už mus, „atnašavęs savo kūno dienomis su dideliu skausmu ir ašaromis prašymus ir maldavimus" *(Žyd 5, 7)*.

Naujojoje Sandoroje turime tad dvi kunigystės rūšis: bendrinę ir sakramentinę, ir du aukojimo būdu: dvasinį ir eucharistinį. Kyla tad klausimas, kaip santykiauja viena su kita šios dvi kunigystės ir šie du aukojimo būdai. Pats klausimas yra svarbus todėl, kad pasauliškis aukoja ne tik dvasines aukas, vadinasi, savos egzistencijos veiksmus bei įvykius, bet kartu dalyvauja ir eucharistinėje aukoje — ne kaip žiūrovas, bet *kaip veikėjas*, nes eucharistinė auka yra bendruomeninė Bažnyčios auka. Būdamas gi Bažnyčios narys, pasauliškis savaime tampa ir Bažnyčios aukos teikėju. Kaip tad susijungia šie du aukojimai į vieną vienintelę Naujojo Testamento auką? Ką ir kaip vykdo pasauliškis sakramentiniame dvasiškio aukojime?

Paprastai pasauliškio kunigystė, kaip jau minėta, yra siejama ne su Eucharistijos, bet su Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais. Y. M. J. Congaras net tvirtina, kad „niekur Naujajame Testamente nėra aiškaus nurodymo į tikinčiųjų kunigystės kulto ryšį su Eucharistija... ir su viešu Bažnyčios kultu" (p. 176) ir kad „tikinčiųjų kunigystė negali būti apibrėžta ryšium su Eucharistija"[74]. Tai tiesa, jei bendrinė kunigystė yra svarstoma jos *kilmės* atžvilgiu: ji iš tikro kyla ne iš galios švęsti Eucharistiją, bet iš Krikšto bei Sutvirtinimo sakramentų. Tačiau tai netiesa, jei bendrinė kunigystė yra svarstoma *aukojimo* atžvilgiu. Šiuo atžvilgiu pasauliškio aukojimas negali stovėti *šalia* eucharistinio aukojimo ir būti nuo šiojo nepriklausomas. Juk esame sakę, kad Naujojoje Sandoroje yra tik viena auka, būtent Kristaus auka. Tačiau Kristaus auka — tai irgi minėjome — nėra praėjusi, bet yra visados dabartinė: amžinybėje kaip paties Kristaus veiksmas, būdamas „permaldavimas už mūsų nuodėmes" *(1 Jn 2, 2)* Tėvo akivaizdoje; laike kaip dvasiškio veiksmas Kristaus vardu (in persona Christi) ant mūsų altorių. Tai yra viena ir ta pati auka: Eucharistijos šventimas ją tik atskleidžia laiko matmenyje. Nuosekliai tad ir bendrinės kuni-

gystės auka negali būti be ryšio su eucharistine auka, kadangi ana vienintelė Kristaus auka regimai kaip tik ir vyksta eucharistiniu būdu. Pasauliškio aukojimas todėl savaime įsilieja į dvasiškio aukojimą.

Kristaus auka — tiek Golgotoje ant kryžiaus, tiek amžinybėje Tėvo akivaizdoje, tiek Eucharistijoje ant mūsų altorių — yra *kosminio matmens:* ji apima visa tiek laiko, tiek erdvės atžvilgiu. Kaip pats Kristus yra kūrinijos pirmgimis, vadinasi, jos pagrindas ir tikslas, per kurį ir kuriam visa sukurta, kuriuo „visa laikosi" *(Kol 1, 16—17)* ir kuriame „gyvena kūniškai (vadinasi, tikroviškai.— *Mc.*) visa dievystės pilnybė" *(Kol 2, 9)*, taip ir jo auka, vykdoma išganymo dėlei, išplinta visoje kūrinijoje ir įtraukia į save visą Dievo planą, kad vestų jį atbaigos linkui. Iš išganomosios Kristaus aukos galima išsijungti tik sąmoningu bei laisvu *neigimu,* atsisakant Kristaus ir pereinant „pasaulio kunigaikščio" pusėn. Tuo tarpu visa, kas yra geros valios, yra sykiu ir Kristaus aukos apimama. Nūn, švęsdami šią auką eucharistiškai, mes tuo pačiu sudabartiname ir jos visuotinumą: Eucharistija yra tokio pat visuotinio matmens, kaip ir Golgotos auka ar amžinasis Kristaus maldavimas danguje. Eucharistinėje liturgijoje apjungiame, kaip pastebi S. Bulgakovas, „visas būties plotmes: kosminę, antropologinę ir angeliškąją"; joje „„atsiskleidžia pasaulis kaip vienybė, pasaulis sujungtas ir skubąs į vieną centrą" [75]. Šitoje tad eucharistinės aukos visuotinybėje kaip tik ir telpa pasauliškio auka. Ji išsivaduoja čia iš grynai asmeninės plotmės, subendrėja, tampa visų auka ir per kunigą kaip Kristaus atstovą esti pateikiama Tėvui. Tai aiškiai moko II Vatikano susirinkimas: „Kunigų einamąja tarnyba ta dvasinė tikinčiųjų atnaša atbaigiama, sujungiant ją su Kristaus, vienintelio tarpininko, auka" (I, 172). Pasauliškio „darbai, maldos ir apaštalavimo pastangos, vedybinis ir šeiminis gyvenimas, kasdieninis triūsas ir sielos bei kūno poilsis" tampa „Dievui patinkamomis dvasinėmis atnašomis", kurios „eucharistinės aukos metu drauge su Viešpaties Kūnu... įteikiamos Tėvui" (I, 63). Eucharistijos šventimas yra tad būdas dvasinėms pasauliškio aukoms susijungti su Kristaus auka ir virsti viena vienintele Naujosios Sandoros auka. Kaip ir visur kitur, taip ir aukojime, niekas negali nueiti pas Tėvą kitaip, kaip tik per Kristų (plg. *Jn 14, 6*).

Jeigu pasauliškio uždavinys yra apaštalauti pasaulyje ir jeigu, kaip II Vatikano susirinkimas sako, „apaštalavi-

mo šaltinis ir viršūnė" yra Eucharistija (II, 178), tai dalyvavimas eucharistinėje aukoje kaip tik aną uždavinį ir atbaigia, suteikdamas jam visuotinumo ir įjungdamas jį į visą išganymo istoriją. Ne veltui tad Susirinkimas ir teigia, kad „tokiu būdu ir pasauliečiai, kaip visur šventai veikią garbintojai, patį pasaulį pašvenčia Dievui" (I, 63). Aukodami savą egzistenciją su visu jos turiniu ir jungdami šią auką su visuotine bei amžina Kristaus auka Eucharistijoje, pasauliškiai iš tikro laimi kosminio matmens savai aukai ir savai sakralinei veiklai. Dalyvauti tad Eucharistijos šventime yra pasauliškiui ne tik bažnytinis įsakymas, ne tik subjektyvaus pamaldumo reikalas, bet ir jo objektyvaus uždavinio galutinis įvykdymas. *Aukojanti pasauliškio būsena konkrečiai yra Eucharistiją švenčianti būsena.* Čia ir baigiasi pasauliškio veiksena pasaulyje, pasiekdama savos viršūnės tuo, kad tampa paties Kristaus veiksena, nes „eucharistinės Duonos laužymu" mes tampame „tikrais Viešpaties Kūno dalininkais ir susieiname draugystėn su juo ir tarp savęs" (I, 21). Sykiu tačiau čia prasideda ir specifinė pasauliškio veikla Bažnyčioje, nes, priimdami „dieviškąjį gyvenimą, kurį Kristus savo žmogyste nuolatos lieja į savo Kūno narius" (II, 179), mes daromės pajėgūs ir kai kurioms savitoms bažnytinėms tarnyboms.

2. VEIKSENA BAŽNYČIOJE

a. Bažnytinės veiksenos pobūdis

Ligšioliniais svarstymais nuolatos pabrėžėme, kad pasauliškio būsena yra sakralinė ne todėl, kad jis gali atlikti ir kartais iš tikro atlieka tą ar kitą pareigą bažnytinėje sąrangoje, bet todėl, kad veikia *pasaulyje,* tačiau kaip Bažnyčios pašvęstasis ir pasiųstasis. Pasauliškiai „kaip gyvi Bažnyčios nariai,— sako II Vatikano susirinkimas,— yra šaukiami dirbti jos plėtimui ir nuolatiniam pašventimui": tai „yra įsijungimas į pačios Bažnyčios misiją nešti išganymą" (I, 61). Šiam uždaviniui yra šaukiami visi, „kas jie bebūtų" (t. p.), ir jie vykdo jį, rūpindamiesi „laikinaisiais dalykais" bei juos tvarkydami „pagal dieviškąjį planą" (I, 59). Todėl pasauliškio būsena pasaulyje esmėje yra *bažnytinė* būsena: tai ne kas kita, kaip Bažnyčios pašaukimo plėtimas į visas žmogiškojo gy-

venimo sritis. Nuosekliai tad pasauliškis yra atsakingas už Bažnyčios pašaukimo sėkmę ar nesėkmę. „Pačia esme pasauliškį liečia visa, kas liečia ir Bažnyčią ar ką Bažnyčia pati daro. Jis vis labiau įsisąmonina, kad yra giliai įsipareigojęs išganomajai Bažnyčios pasiuntinybei pasaulyje" [76]. Kaip tai įvyksta, mėginome atskleisti ankstesniuose skyreliuose.

Tačiau šalia šios apskritai sakralinės pasauliškio būsenos II Vatikano susirinkimas mini dar ir specialų jo veikimą bažnytinėje sąrangoje kaip tokioje: „Šalia šio apaštalavimo, kuriam yra skirti visi krikščionys be išimties, pasauliškiai dar gali būti įvairiais būdais pašaukti betarpiškiau bendradarbiauti su apaštalaujančia hierarchija... Juos hierarchija gali pasitelkti atlikti dvasiniam tikslui kai kurias bažnytines funkcijas" (I, 62). Susirinkimas net mėgina išskaičiuoti, kokioms funkcijoms pasauliškiai gali būti hierarchijos pasitelkti: aktyviai dalyvauti „liturginiame bendruomenės gyvenime"; uoliai įsijungti „į apaštališkuosius jos darbus"; atvesti „į Bažnyčią tuos, kurie galbūt stovi toli nuo jos"; rūpestingai padėti „perduoti Dievo žodį"; aiškinti katekizmą; prisidėti „savo patirtimi" sėkmingesnei sielovadai ir geresniam „Bažnyčios turto administravimui" (II, 145). Visi šie pasauliškio darbai yra atliekami nebe pasaulinėmis tarnybomis, bet ypatingomis pareigomis pačioje Bažnyčios sąrangoje. Tiesa, ir šioms pareigoms jie yra tinkami tik todėl, kad turi bendrinę kunigystę: „Būdami Kristaus kunigo, pranašo ir karaliaus pareigų dalininkai, pasauliškiai aktyviai dalyvauja Bažnyčios gyvenime bei veikime" (I, 145). Tačiau jų veikla bažnytinėje sąrangoje jau žymiai skiriasi nuo jų veiklos pasaulyje. Abi jos yra *sakralinės*. Abi jos kyla iš Krikšto bei Sutvirtinimo sakramentų. Ir vis dėlto eiti kurią nors pareigą Bažnyčioje kaip regimoje bendruomenėje yra visai kas kita, negu eiti pasaulinę tarnybą Bažnyčios pašventimu bei pasiuntimu. Štai kodėl mums dabar ir reikia atskleisti šių ypatingų pasauliškio einamų *bažnytinių pareigų* pobūdį, kad netapatintume jų su pasaulinėmis tarnybomis, o ypač kad jose neregėtume pasauliškio pašaukimo esmės.

Būdingiausias bruožas, kuris bažnytinę pasauliškio pareigą skiria nuo pasaulinės jo tarnybos, yra *jos santykis su hierarchija*. II Vatikano susirinkimas būdingai pastebi, kad pasauliškius „hierarchija gali *pasitelkti*", kad ji juos gali „įvairiais būdais *pašaukti*" (I, 62) šioms pareigoms,

kurias hierarchija jau ir taip atlieka. Pasaulinių tarnybų hierarchija nevykdo (išimtys retos ir nebūdingos). Todėl pasauliškiai joms nėra pasitelkiami ar pašaukiami, bet pasiunčiami, pašventus juos Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais. Kitaip sakant, *pasaulinei veiklai pasauliškis yra siunčiamas, o bažnytinei veiklai jis yra kviečiamas.* Pasiųsti reiškia nukreipti krikščionį į tokią sritį, kuri jam yra sava iš esmės ir kurioje jis todėl veikia *sava* iniciatyva ir *savu* atsakingumu. Pakviesti reiškia priimti krikščionį į tokią sritį, kuri jam pasidaro sava tik *pakvietimu* ir kurioje jis todėl veikia *kvietėjo* vadovaujamas bei apsprendžiamas. Tiesa, II Vatikano susirinkimas pastebi, kad pasauliškiams „turi būti visur atviras kelias pagal išgales ir laiko reikalavimus aktyviai prisidėti prie išganingojo Bažnyčios darbo" (I, 62). Jis ragina hierarchiją drąsiai patikėti jiems „Bažnyčios gerovę keliančias pareigas", palikti „veikimo laisvę bei lauką", net skatinti, kad jie „savanoriškai imtųsi (minėtų.— *Mc.*) darbų" (I, 67). Tačiau visa tai nė kiek nekeičia šių darbų ryšio su hierarchija: *visur čia hierarchija yra sprendžiamasis veiksnys.* Tai ji atveria aną kelią; tai ji lemia anas išgales bei laiko reikalavimus; tai ji patiki pasauliškiams tas ar kitas pareigas; tai ji galop teikia jiems šias pareigas atliekant daugiau ar mažiau laisvės ir nurodo jų darbo lauką. Pasauliškio tarnybos bažnytinės sąrangos rėmuose nėra ir negali būti savarankiškos, kadangi pati ši sąranga yra jos Steigėjo patikėta hierarchijai. Turėdamas bendrinę kunigystę, jis gali šioje sąrangoje mokyti, dalyvauti liturgijos šventime, vykdyti įvairius sielovados darbus (plg. II, 1d), tačiau tik tada, kai jis visiems šiems veiksmams bus hierarchijos pašauktas, pakviestas, pasitelktas. Savo prigimtimi pasauliškis *kaip pasauliškis* čion nėra pasiųstas. Jo pasiuntinybės dirva yra pasaulis, ne bažnytinė sąranga.

Užtat pasaulinėse tarnybose hierarchija pasauliškį ir apsprendžia tik pačiais bendraisiais Krikščionybės principais. Šių tarnybų neidama, hierarchija negali pasauliškiams nurodyti konkrečių veiklos būdų bei priemonių. Hierarchijos uždavinys, „kurį Kristus jai patikėjo, nepriklauso politinei, ūkinei arba visuomeninei sričiai" (I, 211). Pratęsdami šiuos II Vatikano susirinkimo žodžius, galime pastebėti, kad šis uždavinys nepriklauso nei mokslinei, nei meninei, nei techninei sričiai. Apskritai visa kultūrinė veikla, turėdama savus dėsnius ir savą vertę — apie tai kalbėjome anksčiau (plg. II, 2c) [77]— nėra hierarchijos

sprendimų objektas nei dalykiškai, nei metodiškai. Tuo tarpu bažnytinė sąranga paklūsta šiam sprendimui tiek iš esmės, tiek praktiškai. Kiek pasauliškis yra nuo hierarchijos laisvas pasaulinėse tarnybose, tiek jis yra hierarchijai palenktas bažnytinėse pareigose. Jas hierarchija apsprendžia ne tik jų esmėje, bet ir jų vykdymo būde. Sakysime, pasauliškis, gavęs teisę dalinti šv. Komuniją krašte, kuriame hierarchija yra apsisprendusi už jos priėmimą burna, negali jos dėti tikinčiajam į ranką remdamasis tuo, kad esama kraštų, kurių hierarchija Komunijos davimą į ranką yra leidusi.

Be abejo, pasauliškis, vykdąs tą ar kitą bažnytinę pareigą, nėra nesąmoningas įrankis hierarchijos rankose. II Vatikano susirinkimas ne vienoje vietoje pabrėžia, kad hierarchijos nariai mielai išklausytų pasauliškių nuomonės, „broliškai žvelgdami į jų pageidavimus" (I, 188); net popiežiaus kurijos įstaigos turinčios stengtis „išgirsti nuomonę dorų, mokytų ir didelę patirtį turinčių pasauliškių" (I, 66). Pokalbis su pasauliškiais, tvarkant tą ar kitą bažnytinės sąrangos dalyką, yra visados naudingas ir net reikalingas. Tačiau šis pokalbis anaiptol nesiaurina hierarchijos suverenumo šioje srityje, kaip pasauliškių suverenumo pasaulinėse tarnybose nesiaurina įvairios popiežių kalbos literatūros, gamtos mokslų, filosofijos, sociologijos, valstybinės santvarkos reikalu. Nesusipratimas tad yra mėginti pasauliškius padaryti lygiateisius bažnytinės sąrangos reikaluose, pasinaudojant įvairiomis parapijų ar vyskupijų tarnybomis. Visos šios tarybos yra prasmingos tik tol, kol jų nariai pasauliškiai suvokia tikrąjį savo vaidmenį, būtent kad jie čia yra pakviestieji, o ne pasiųstieji. Šią sąmonę peržengę ir bažnytinę sąrangą laikydami savos *pasiuntinybės* dirva, pasauliškiai pasaulina bažnytines pareigas tokia pat prasme, kokia praeityje hierarchija klerikalino pasaulines tarnybas. Pergalėję šią nelaimingą hierarchinės galios ir pasaulinės veiklos samplaiką, pasauliškiai pakartotų tą pačią klaidą, mėgindami dabar pasauliniu savo pobūdžiu įtaigoti bažnytines pareigas.

Tolimesnė būdinga pasauliškio veiksenos Bažnyčioje žymė yra ta, kad jis, eidamas bažnytines pareigas, ir toliau pasilieka *pasauliškis*, nevirsdamas dėl to net nė žemiausio rango dvasiškiu. Savo metu Y. M. J. Congaras yra pasisakęs prieš kai kieno pažiūrą, esą reiktų kat. akcijos veikėjams teikti mažesniuosius šventimus (ordines minores), kad tuo būdu jų veikla būtų pažymėta oficia-

lių bažnytiniu ženklu[78]. Tokia praktika, pasak Congaro, liudytų, jog pasauliškis *kaip pasauliškis* yra laikomas netinkamu apaštalauti, vadinasi, vykdyti Bažnyčios pasiuntinybę pasaulyje, ir kad tik šventimai, tegu ir mažesnieji, padarytų jį šiam reikalui tinkamą[79]. Mūsų dienomis ši pažiūra ryšium su *pasaulinėmis* pasauliškio tarnybomis nebesikartoja: niekas šiandien neteigia, kad pasauliškis, apaštalaudamas pasaulinėse srityse, turėtų priimti tuos ar kitus šventimus. Tačiau ši pažiūra atsinaujina pasauliškio einamų *bažnytinių* pareigų atžvilgiu. Jau esame minėję savarankišką diakonatą, kurio veiksmai nereikalingi kunigystės šventimų, nes juos visus gali atlikti pasauliškis kaip pasauliškis, hierarchijos šiam reikalui pasitelktas. Taip pat minėjome teologinę teoriją, esą Kunigystės sakramentą būtų galima išskleisti gulstiniu būdu ir pasauliškius, einančius ryškesnes bažnytines pareigas, pašvęsti naujos rūšies dvasiškiais: seniūnais, mokytojais, pranašais ir t. t. (plg. II, 1c). Visos šios pažiūros ar teorijos yra ne kas kita, kaip pastanga bažnytines pareigas perimti iš pasauliškių ir vėl perkelti į dvasiškių rankas, kuriant šiam reikalui arba naujų dvasiškių (seniūnai, mokytojai, pranašai), arba atnaujinant praktiškai dingusį kai kurių senųjų dvasiškių savarankiškumą (diakonai).

Be abejo, hierarchija galėtų visas bažnytines pareigas sudvasiškinti ir visus bažnytinius pareigūnus pašvęsti to ar kito rango dvasiškiais: šios pagrindinės teisės niekas neprivalo hierarchijai neigti. Taip yra buvę Bažnyčioje, kaip jau minėjome (plg. I, 1b), pradedant antruoju šimtmečiu gana ilgai. Tačiau šitoks hierarchinis bažnytinių pareigų „monopolis" visų pirma nuvertina bendrinę kunigystę, kuri tokiu atveju lieka tik metafora, nepajėgianti vykdyti savos galios praktiškai. Visokios kalbos apie pasauliškį kaip kunigą, pranašą ir karalių darosi tada tuščios, nes šis kunigas Dievo Namuose tyli, šis pranašas visą laiką sako tik „taip", šis karalius nedalyvauja jokiame — net medžiaginiame — Bažnyčios valdyme. Žinoma, bažnytines pareigas gali eiti tik mažutė pasauliškių dalelė. Tačiau čia svarbu ne skaičius, bet pasauliškio *kaip pasauliškio* galios pripažinimas būti bažnytinėms pareigoms tinkama ir be jos sudvasiškinimo. Čia svarbu, kad ir pasauliškių kaip bažnytinio luomo įnašas būtų reikmas bažnytinės sąrangos reikaluose. O jei šis įnašas bažnytinių pareigų sudvasiškinimu išskiriamas, tai pasauliškio sąmonė savaime virsta menkavertybės jausmu. Tai faktas,

kuris žymėjo ilgą Bažnyčios istorijos kelią ir kurį šiandien ne vienas apgailestauja, nes jis yra padaręs Bažnyčiai didžiulės skriaudos, ją nuskurdindamas jos išraiškoje.

Antra, bažnytinių pareigų sudvasiškinimas atitraukia pasauliškius nuo viso, kas vyksta Bažnyčioje, paliekant jos sąrangą jos pačios likimui. Būdami praktiškai netinkami bažnytinėms pareigoms, pasauliškiai savaime nesidomi nė visa bažnytine sąranga. Nūn, būdama vienos tik hierarchijos kuriama, ši sąranga, kaip liudija istorija, pamažu sustingsta, suformalėja, išdvasėja, apsisunkina daugybe atsitiktinybių ir galop virsta tikinčiajam tikra našta. Tai, ką Kristus kalbėjo apie Izraelio sinagogos sąrangą *kaip naštą* (plg. *Mt 23, 4*), tinka ir Bažnyčiai. Ir Bažnyčia ne sykį „rišа sunkių ir nepakeliamų naštų" (t. p.). Užuot buvusi taisoma nuolatos, bažnytinė sąranga tokiu atveju vis lūkuriuoja „didelių reformų" meto, kuris paprastai virsta ir krizės metu, kaip tai yra atsitikę šiandien. Nes vėlyvos pataisos savaime esti per gilios ir per plačios, kas tikinčiuosiuose ir kelia nerimo bei grėsmės jausmų. O viso to galima išvengti, kai pasauliškių įnašas bažnytinėms pareigoms aiškus, kai jie bažnytinėje sąrangoje iš tikro atlieka tai, ką leidžia bendrinė jų kunigystė, kai pasauliškis esti hierarchijos pasitelktas, bet ne į hierarchiją šventimais *įjungtas*. Veikdamas bažnytinėje sąrangoje, pasauliškis neprivalo netekti savo pasauliškumo, jei nenorime, kad ši sąranga būtų vienašališkai hierarchinė, kaip kad ji yra buvusi Vakarų Bažnyčioje ilgus amžius. Bažnytinė sąranga, kaip sakyta, yra dieviškosios kilmės; ji yra hierarchijai patikėta. Tačiau ji negali būti vienos hierarchijos kuriama bei vykdoma be skriaudos jai pačiai. Jei hierarchija tai daro, ji tuo rodo nepasitikėjimą Dievo tauta. Jei pasauliškiai to siekia, patys braudamiesi į hierarchijos laipsnius (pav., šiandien taip garsiai reikalaujama moters kunigystė), jie atskleidžia vidinį savo kaip pasauliškių nesubrendimą [80]. Grynai suhierarchinti bažnytines pareigas reiškia nuskurdinti Bažnyčią jos pilnatvėje, nes Bažnyčia yra ne tik hierarchija: Bažnyčia yra ir pasauliškiai.

Pasauliškio pasilikimas pasauliškiu, jam einant tą ar kitą bažnytinę pareigą, anaiptol neužtrina ir negali užtrinti skirtumo tarp dvasiškio ir pasauliškio. Šiandien teisingai sakoma, kad „Bažnyčia įstengia vykdyti savą pasiuntinybę tik visų tikinčiųjų sutarimu bei sąveika"; kad „bendrinė ir ypatingoji kunigystė reikalauja viena kitos"

ir kad todėl „pokalbis bei pasitarimas su pasauliškiu yra ne nieko nesaistanti galimybė, bet pagrindinė pasauliškio teisė" [81]. Iš to betgi neplaukia išvada, kad „tuo netenka reikšmės ir ilgai buvęs griežtai vykdomas „dvasiškio—pasauliškio" skyrimas" [82]. Be abejo, reikia sutikti, kad pareigų atžvilgiu šis skyrimas iš tikro yra buvęs per griežtas: dvasiškiai buvo prisiėmę daugybę tokių pareigų, kurias gali ir net turi atlikti pasauliškiai; sakramentinė kunigystė per plačiai buvo apjuosusi sritis, kuriose gali sėkmingai veikti ir bendrinė kunigystė. Teisinga tad teigti, kad, „užuot stačius jas vieną priešais kitą, reikia jas svarstyti funkciniame jų santykyje viena su kita; santykyje, kuriame kiekviena turi savitą uždavinį ir savitą vietą" [83]. Tačiau visa tai nė kiek netemdo skirtumo tarp dvasiškio ir pasauliškio. Priešingai, *pareigų sąveika reikalauja būsenų skirtingumo;* kitaip juk nebūtų jokios sąveikos, o tik vienos ir tos pačios plotmės veikla. Sąveika atsiranda tik tada, kai veikėjai yra skirtingi sava prigimtimi, tačiau to paties tikslo vedami susieina bendrai veiklai. Tai kaip tik ir yra su dvasiškių bei pasauliškių sąveika. Dvasiškis sava prigimtimi yra skirtingas nuo pasauliškio; abu juodu yra nepriklausomi savose srityse. Tačiau abu juodu yra tos pačios Bažnyčios nariai ir veikėjai, todėl abu yra įpareigoti vykdyti jos pasiuntinybę. Šis įpareigojimas juodu ir suveda vienybėn, anaiptol nedildydamas jų skirtingumo bei savarankiškumo. Pasauliškis nesudvasiškėja, eidamas *bažnytines* pareigas ir paklusdamas hierarchijai; dvasiškis nesupasaulėja, priimdamas *pasauliškio* patarimus ar pasinaudodamas jo patyrimu bei žiniomis ir tuo nusilenkdamas pasaulinės srities dėsniams bei vertybėms. Tai aiškiai įsisąmoninus, pasauliškio einamos pareigos bažnytinėje sąrangoje gali būti iš tikro sėkminga bendrinės ir sakramentinės kunigystės sąveika.

Pasauliškio tinkamumas bažnytinės sąrangos pareigoms nėra kokia nors ypatinga malonė arba *charizma.* Tai reikia net pabrėžti, kadangi šiandien šv. Pauliaus aprašytos charizmos (plg. *1 Kor 12, 1—11; 14, 1—40*) yra mėginamos padaryti bažnytinės sąrangos pagrindu [84]. Taip pat ne sykį bandoma ta ar kita charizma atpalaiduoti nuo hierarchijos arba laikyti ją net priešingu hierarchijai pradu, ypač vad. mokytojų ir pranašų charizmos, kuriose, kaip minėta, įžiūrima net apaštališkoji įpėdinystė (plg. II, 1c). H. Kuengas teisingai charizmą apibrėžia kaip

„Viešpaties šauksmą, nukreiptą į atskirą asmenį, jį kviečiant ir įgalinant specialiai bendruomenės tarnybai" [85]. Tačiau kaip tik todėl, kad *charizma yra šauksmas bendruomenės, o ne asmens reikalui*, ji negali, kaip tas pats Kuengas norėtų, „apimti ir peržengti hierarchijos" (t. p.). Viešpats gali vesti ypatingais, niekieno nesuvokiamais keliais atskirą asmenį, bet jis to nedaro su Bažnyčia, kadangi jis pats savo paties sklеidimąsi istorijoje yra sudėjęs į savo apaštalų ir jų įpėdinių rankas. Tai jiems Kristus yra pavedęs *pašvęsti* (plg. *Lk 22, 18; 1 Kor 11, 24*), *valdyti* (plg. *Mt 28, 18*) ir *atleisti nuodėmes* (plg. *Jn 22, 21—23*). Tiesa, jau nuo pat pradžios Šv. Dvasia teikdavo įvairių malonių ir hierarchijai nepriklausantiems asmenims (plg. *Apd 1, 13—15; 4, 31; 10, 44—46; 19, 6*). Šių malonių gavusieji skelbdavo Dievo žodį (plg. *Apd 4, 31*), pranašaudavo, kalbėdavo kalbomis, darydavo stebuklų (plg. *1 Kor 12, 28—30*). Jų pašaukimas skyrėsi nuo hierarchinio pašaukimo tuo, kad vyskupui, kunigui ar diakonui jo galia visados būdavo suteikiama rankų uždėjimu to, kuris šią galią jau turėjo, pratęsiant tuo būdu Kristaus suteiktą malonę pašvęsti, valdyti ir mokyti. Tuo tarpu charizmatinio arba asmeninio pašaukimo atveju Šv. Dvasios malonė ateidavo tiesiog, netarpininkaujant hierarchijai. Tačiau ši malonė ateidavo iš Bažnyčios kaip mistinio Kristaus kūno, kuriame slypi visos charizmos (plg. *1 Kor 12, 12—26*); ji ateidavo Bažnyčios reikalui (plg. *1 Kor 14, 3—12*); ji turėdavo pralaužti grynai vidinės dovanos rėmus, nes kitaip ji būtų likusi Bažnyčia be naudos: „Tu, tiesa, gerai dėkoji, bet kitas nėra pagerinamas",— sako šv. Paulius apie tuos charizmatikus, kurie kalbą nesuprantamomis kalbomis *(1 Kor 14, 17)*. Kitaip sakant, *kiekviena charizma yra apsprendžiama Bažnyčios visumos:* statyti „Dievo Bažnyčią" yra bet kurios charizmos prasmė *(1 Kor 14, 4)*.

Nuosekliai tad charizma kaip asmens šaukimas kuriai nors bendruomenės pareigai nėra ir negali būti kažkokia funkcija šalia arba aukščiau hierarchijos. II Vatikano susirinkimas, anaiptol neneigdamas charizmų buvimo ir jų vertės Bažnyčioje, priešingai, pripažindamas, kad jas „reikia priimti su dėkingumu ir džiaugsmu, nes jos labai pritaikytos ir naudingos Bažnyčiai", čia pat betgi pastebi, esą „sprendimas apie jų tikrumą ir deramą jomis naudojimąsi priklauso tiems, kurie Bažnyčiai vadovauja" (I, 31). Ir kitoje vietoje: „Tarp tų dovanų pirmauja malonė,

duota apaštalams, kurių valdžiai pati Dvasia pajungia net charizmatikus" (I, 21). Šiais teiginiais Susirinkimas paliečia tiek charizmų tikrumą, tiek jų deramą naudojimą. Charizmų Bažnyčioje yra buvę visados. Visados yra buvę asmenų, kurie šiuo ar kitu būdu teikdavo Bažnyčiai patarimų, peikdavo jos ydas, skelbdavo naujų maldingumo lyčių. Tačiau Bažnyčia niekad šių asmenų veiklos nestatydavo toje pačioje plotmėje su hierarchine veikla. Kartais ji šią charizmatinę veiklą pripažindavo: tai jos tikrumo mastas; kartais atmesdavo ir net paneigdavo: tai jos netikrumo mastas. Nes charizma gali būti Šv. Dvasios dovana, bet ji gali būti ir įsivaizdavimas, įsikalbėjimas, žmogiškasis putlumas ir net psichinė nenormalybė. Todėl kiekvienas, kuris *pats save* laiko charizmatiku ir reikalauja savam žodžiui ypatingo dėmesio, o savai veiklai vietos bažnytinėje sąrangoje, turi būti sutiktas ypatingai kritiškai. Štai kodėl ir pasauliškiai, kurie rengiasi eiti tas ar kitas bažnytines tarnybas, privalo remtis ne charizmomis, bet gera savo valia ir hierarchijos pakvietimu. Charizmų šaukimasis, kaip tai šiandien girdėti ne vieno teologo raštuose, pasauliškiams neteikia nieko gero, nes pastumia juos į morališkai ar net psichiškai įtartinųjų rangą. Bažnytinės pareigos, be abejo, reikalauja Viešpaties malonės, kaip ir bet kuris kitas žmogiškasis veiksmas, kaip ir visos pasaulinės tarnybos. Tačiau ši malonė nėra specifinė, o bendra Dievo pagalba, kad žmogus gerai atliktų tai, kam hierarchija jį yra pasitelkusi. Ko hierarchija nekviečia, tas pasilieka pasaulinėje srityje kaip tikrosios savo pasiuntinybės plotmėje.

b. Nusilenkimas Bažnyčios autoritetui

Teigdami, kad pasauliškis bažnytines pareigas — priešingai pasaulinėms tarnyboms — vykdo *kaip pasitelktasis*, vadinasi, ne savo, bet hierarchijos iniciatyva, mes tuo pačiu palietėme autoriteto klausimą dvasiškio atžvilgiu ir paklusimą šiam autoritetui pasauliškio atžvilgiu. Tai klausimai, kuriuos šiandien yra ištikusi krizė — gal net labiau negu kuriuos kitus. Todėl, norėdami tinkamai susivokti autoriteto ir klusnumo santykiuose bažnytinėje srityje, turime truputį atidžiau pasklaidyti šiuodu Bažnyčios pradu, kadangi juodu yra dabar gerokai aptemdinti įvairių prietarų, nesusipratimų ir net klaidų.

Visų pirma bažnytinis autoritetas šiandien yra pasidaręs vienas iš labiausiai ginčijamų ir net neigiamų klausimų. Daug kur jausti „nemalonus jausmas (Unbehagen)" bažnytinės vadovybės atžvilgiu, prasiveržiąs „nedrausmingumu bei maištavimu" [86]; „autoriteto tvirtumas yra ne tik praktiškai išjudintas, bet ir teoriškai pasidaręs netikras" [87]; „nupopiežinimas ir nuklerikalinimas vykdant bažnytinį autoritetą" yra padaromas programa, pagal kurią turinti būti kuriama bažnytinė ateities santvarka [88]; „dažnai gausus pasauliškių dalyvavimas sinoduose gali būti vertinamas kaip beklasės bažnytinės bendruomenės pradžia"; „nuostatas, kad vyskupas savoje diecezijoje yra vienintelis įstatymdavys, turi būti laikomas pasenusiu: įstatymus leidžią veiksmai reikalauja demokratinės nuomonės ir daugumos"; „teologams turi būti pripažinta teisė griebtis kiekvieno klausimo, jokio sprendimo nelaikyti galutiniu bei nepralenkiamu, naujiems aiškinimams ieškoti tolygios kalbinės išraiškos" [98]; „hierarchinės tarnybos (Aemter) turi būti vykdomos tik aprėžtą laiką, neišskiriant nė popiežiaus tarnybos"; „autoriteto nešėjai turi duoti savo žodžių ir darbų apyskaitą"; „autoriteto vykdymas turi būti subendruomenintas, įvedant pasipriešinimo bei veto teisę"; reikią kontroliuoti hierarchus, „ar susitarimai yra jų laikomi ir nutarimai vykdomi" [90]. Visi šie teigimai, nurodymai, pasiūlymai, reikalavimai yra ne kas kita, kaip ano „nemalonaus jausmo" proveržos, mėginančios arba pakeisti bažnytinio autoriteto pobūdį, arba jį net visiškai paneigti.

Keičiant bažnytinio autoriteto pobūdį, visų pirma pasisiūlo mintis *sutapatinti jį su asmeniniu šventumu:* autoritetas kyląs ne iš einamos tarnybos, o iš asmeninio tobulumo. Tai mintis, kuri šiandien darosi vis ryškesnė — gal ne tiek pačioje teologijoje, kiek įvairių sąjūdžių praktikose, nukreiptose prieš tuos hierarchus, kurių dabarties gyvenime esama silpnybių ar klaidų arba kurie praeityje klaidų yra padarę ir todėl dabar esą netinkami savai tarnybai (šia logika remiantis, Saulius niekados nebūtų galėjęs tapti apaštalu Paulium arba būtų turėjęs atsistatydinti). „Avinėlis be kliaudos" *(Iš 12, 5)* yra hierarcho idealas mūsų dienomis. Ši mintis betgi nėra nauja. Vakarų Bažnyčioje ji buvo prasiveržusi ištisu sąjūdžiu 12—13 šimtm. įtakoje Joachimo iš Fiore (1131—1202) raštų, skelbusių, esą jau priartėjęs trečiasis Testamentas, arba trečioji Sandora: Senasis Testamentas buvęs Dievo Tėvo

apsireiškimas, Naujasis Testamentas — Dievo Sūnaus, o dabar atėjęs Šv. Dvasios apsireiškimo metas, turįs sukurti grynai dvasinę Bažnyčią (ecclesia spiritualis) be hierarchijos, be įstatymų, be sakramentų, be kulto, valdomą neturto, taikos ir meilės dvasios. Tokios naujos Bažnyčios pradžia turėję būti 1260 metai. Šių išmonių šalininkai bei platintojai buvo: pranciškonai *spiritualai*, įvairių rūšių *apostolikai* (apostolici), *fraticeliai* (broleliai) ir iš dalies moterų *beginių* sąjūdis [91]. Visiems šiems svaičiotojams būdinga žymė, pasak Y. M. J. Congaro, buvusi „sąjauka (confusion) tarp autoriteto ir asmeninio gyvenimo šventumo" [92]. Rytų, pirmoje eilėje rusų, Bažnyčioje ši sąjunga išėjo aikštėn dvasiniame rusų inteligentijos atgimime (prieš I pasaulinį karą), kuris, N. Berdiajevo liudijimu, stipriai domėjosi religija, tačiau kuriam neturėjo jokios reikšmės nei oficiali teologija, nei hierarchija. Šis sąjūdis rėmėsi rusų starcų (starec) tradicijomis, kur autoritetas kaip tik buvo sujungtas su asmeninio gyvenimo tobulumu: starcas kaip vienuolis turėjo didžiulės įtakos tiek pačiame vienuolyne, tiek už jo sienų, tačiau ne sava tarnyba — jis paprastai nebuvo nei viršininkas, nei tuo labiau vyskupas,— bet sava išmintimi, įgyta ilgomis asketinėmis pratybomis [93].

Neigiant bažnytinį autoritetą jo esmėje, paprastai šaukiamasi Bažnyčios *kaip meilės bendruomenės*. Kadangi Kristus Paskutinės Vakarienės metu ypatingai stipriai pabrėžė meilę kaip savo mokinių ženklą: „Iš to visi pažins, kad jūs mano mokiniai, jei turėsite meilę vienas kito" *(Jn 13, 35)*, tai manoma, esą meilė išskirianti bet kokį autoritetą, nes „meilės autoriteto" nėra ir negali būti: niekas negalįs būti įsakytas arba įpareigotas *mylėti*. Meilė yra laisvas atsivėrimas kitam ir kito įėmimas į savą egzistenciją. Štai kodėl M. J. Gillou, kalbėdamas apie stačiatikių „sobornostj" ir protestantų „communio", pastebi, kad „viduje Communio kaip broliškumo paslapties visados yra buvęs autoritetinio prado neigimas": stačiatikiai atmetę ir tebeatmetą popiežiaus primatą, protestantai — iš viso hierarchiją [94]. Šį neigimą turi galvoje ir pop. Pijus XII, apgailėdamas „pavojingą klaidą tų, kurie svajoja apie savo pačių išgalvotą Bažnyčią, būtent: tik meile paremtą ir tik meile išlaikomą draugiją, kuriai jie — su tam tikra panieka — pastato priešais kitą, save besivadinančią teisės Bažnyčia" [95]. Šią priešingybę popiežius tačiau aiškiai paneigia: „Negali būti jokio realaus priešingumo ar prieš-

taravimo tarp neregimos Šv. Dvasios pasiuntinybės ir tarp teisėtai iš Kristaus gautų ganyti ir mokyti pareigų" (t. p.). Kitaip sakant, *negali būti priešingybės ar prieštaravimo tarp meilės ir autoriteto*. Mūsų dienomis betgi šis skirtumas yra įtaigojamas, tuo būdu autoriteto krizę tik didinant.

Tačiau net ir tie, kurie bažnytinį autoritetą pripažįsta, taip pat ne sykį iškreipia jo pobūdį arba klaidingai teigia jo reikalą. Sakysime, A. Heisingas, buvęs vienos vokiečių benediktinų vienuolijos abatas, vėliau išstojęs ir atsisakęs kunigystės, pasiteisindamas, esą jis anaiptol neneigiąs hierarchijos autoriteto, rašo: „Kiekvienas žmogiškasis sambūris reikalauja autoriteto. Kas galioja kėgliais žaidimo klubui, sporto draugijai, profesinei sąjungai, savaime galioja ir Bažnyčiai. Kiekviena bendrija gali būti bei veikti tik tada, kai ji autoritetą paverčia save pačią laikančiu pradu. Pati žmogiškoji būklė (conditio humana), virtusi bendruomenine, slepia savyje autoriteto sukūrimą" [96]. Šie teiginiai yra betgi teisingi tik tuo atveju, kai autoritetas yra pragmatinis pradas, kai jis yra paskesnis už į bendriją susibūrusius narius ir kai jis neliečia žmogaus sąžinės. A. Heisingo parinkti pavyzdžiai yra šia prasme gana būdingi. Klubai, draugijos, sąjungos ugdo autoritetą tik tam, kad palaikytų savą veiklą: kas nors turi juk šią veiklą tvarkyti ir jai vadovauti. Visų šių bendrijų autoritetas yra išplauka iš jų susikūrimo: jis atsiranda tik atskiriems asmenims susiėjus į vienį, todėl yra bent prigimtimi vėlesnis (natura posterius) negu jos pačios. Galop visų jų autoritetas neįpareigoja ir negali įpareigoti žmogaus sąžinės: kiekvienas gali iš šių bendrijų išstoti, priešintis jų nutarimams, nesusikirsdamas su sava sąžine ir todėl nenusidėdamas. Ir taip yra ne tik su dirbtinėmis bendrijomis, kaip A. Heisingo minėtosios, bet ir su prigimtosiomis, kaip šeima ar valstybė. Ir jų autoritetas nėra pirmesnis už jas pačias; ir jis įpareigoja sąžinę tik ten, kur yra išraiška Dievo įsakymų, vadinasi, kur kalba ne pats iš savęs; ir jis — ypač valstybės autoritetas — yra daugiau ar mažiau sugyvenimo reikalui, vadinasi, pragmatinio pobūdžio. Jeigu tad šių bendrijų autoritetas yra palyginamas su Bažnyčios autoritetu, tai šis yra ne tik suprofaninamas, bet ir iškreipiamas pačioje jo esmėje. Nes Bažnyčia nėra nei dirbtinė, nei prigimtoji bendrija. Štai kodėl H. Bachtas, fundamentinės teologijos profesorius vienoje vokiečių jėzuitų kolegijoje, atsaky-

damas į A. Heisingo teiginius pastebi, esą lygiagretė tarp profaninių sambūrių ir Bažnyčios tik nurodo, kad „kiekviena bendruomenė reikalinga autoriteto", tačiau anaiptol nenušviečia, „kokios rūšies šis autoritetas yra ir kaip giliai bei toli siekia jo galia" [97]. O tai kaip tik ir yra svarbiausia, norint suprasti bažnytinio autoriteto esmę bei prasmę.

Bažnyčia skiriasi nuo kiekvienos prigimtinės ar dirbtinės bendruomenės visų pirma tuo, kad *ji yra pirmesnė už savo narius;* pirmesnė todėl, kad ji yra ne žmonių sambūris, bet Dievo ir žmogaus sąjunga. Ši sąjunga yra ir Bažnyčios pagrindas, ir jos tikslas, vadinasi, ir protologinė, ir eschatologinė. Ji yra Bažnyčios *pagrindas,* nes Bažnyčia prasidėjo Logos įsikūnijimu, prisiimant jam žmogiškąją prigimtį ir tuo sujungiant su Dievu kiekvieną, kiek jis yra žmogiškosios prigimties nešėjas: Bažnyčiai priklauso visi, kurie savo asmeniniu sprendimu nėra jos kaip sąjungos su Dievu paneigę [98]. Ši sąjunga yra kartu betgi ir Bažnyčios *tikslas,* t. y. turi eschatologinio pobūdžio, nes Kristaus įsikūnijimas žmogiškojoje prigimtyje turi virsti *regima* visų bei kiekvieno sąjunga su Dievu perkeistosios būsenos pavidalu. Tai, kas pirmuoju Kristaus atėjimu buvo pradėta, sujungiant žmogiškąją *prigimtį* su Dievu, bus antruoju Kristaus atėjimu atbaigta, sujungiant žmogiškuosius *asmenis* su Dievu; asmenis, kurie nebus Kristaus sava valia paneigę. Kiekvienu atveju Bažnyčios istorijoje nuo įsikūnijimo ligi antrojo atėjimo skleidžiasi Dievo ir žmogaus sąjunga kaip vidinis jos buvimo pradas, ankstesnis už bet kurį jos narį. Kviesdamasis apaštalus (plg. *Mt 4, 18—22*), Kristus tuo nesukūrė Bažnyčios, bet ją *jau esančią* plėtė: jis šaukė Simoną ir Andriejų, Jokūbą ir Joną į jau atėjusią Dievo karalystę, kad jie būtų „žmonių žvejai" *(Mt 4, 19),* vadinasi, kad jie šią karalystę plėstų istorijoje. Bažnyčia nėra suma, kurią sudaro susiėję asmenys [99]; ji auga ne iš viršaus, gausėjant skaičiui, bet iš vidaus, gausėjant malonei.

Šis Bažnyčios pobūdis apsprendžia ir jos autoriteto pobūdį. Bažnyčios ir autoriteto santykį mėgina išreikšti dvi formulės, deja, abi vienašališkos. Devynioliktojo šimtmečio viduryje (1853) A. Chomiakovas, žinomas rusų teologas pasauliškis, atsakydamas į F. P. Guizot teiginį „Bažnyčia yra autoritetas", rašė: „Ne, Bažnyčia nėra autoritetas, kaip Dievas ne autoritetas, kaip Kristus ne autoritetas, nes autoritetas yra mums kažkas viršinio. Ne auto-

ritetas, sakau, bet tiesa" [100]. Lygiai po šimto metų (1953) Y. M. J. Congaras, kritikuodamas Chomiakovo iškeltą ir stačiatikiuose įsistiprinusią „sobornostj" idėją, pastebi: „Bažnyčioje esama ne tik tiesos, bet ir autoriteto. Štai ko nesuvokė religinė slavofilų „sobornostj" filosofija" [101]. Trumpai tariant, pasak Chomiakovo, Bažnyčia yra ne autoritetas, bet tiesa; pasak Congaro, Bažnyčia yra ne tik tiesa, bet ir autoritetas. Abiem šioms formulėms bendras autoriteto ir tiesos *perskyrimas.* Chomiakovui Bažnyčia nėra autoritetas todėl, kad ji yra tiesa: čia tiesa negali pakelti autoriteto. Congarui Bažnyčia yra ir autoritetas, ir tiesa: čia tiesa stovi šalia autoriteto. Kiekvienu atveju neregėti vidinio ryšio tarp Bažnyčios kaip tiesos ir Bažnyčios kaip autoriteto. Kiekvienu atveju lieka neatsakyti klausimai: ar galima tiesa be autoriteto ir ar galimas autoritetas šalia tiesos?

Kad Bažnyčia yra tiesa, to neneigia niekas, kas Bažnyčiai priklauso. Kitaip kam gi jai priklausytų? Tačiau Bažnyčia, kaip jau ne sykį minėta, giliausia savo prigimtimi yra ne kas kita, kaip Kristus istorijoje. Betgi Kristus apie save yra pasakęs, kad jis yra ir tiesa, ir valdovas, kuriam „duota visa valdžia danguje ir žemėje" *(Mt 28, 18):* jis valdo kūriniją tuo, kad yra tiesa; jis ją ir išgano, kad yra tiesa; jį atmesti reiškia atmesti tiesą ir tuo pačiu būti nuteistam: „Kas mane niekina ir nepriima mano žodžių, turi savo teisėją; žodžiai, kuriuos aš kalbėjau, teis jį paskučiausią dieną" *(Jn 12, 48).* Klydo tad A. Chomiakovas manydamas, kad Kristus, būdamas tiesa, negali būti autoritetas. Priešingai, *tiesa kaip tik reiškiasi autoritetiniu būdu,* nes ji yra nelygstama; ji reikalauja jai nusilenkti ir teisia tą, kuris ją pažeidžia. Tačiau klysta ir Y. M. J. Congaras manydamas, kad autoritetas gali būti šalia tiesos. *Autoritetas, neatremtas į tiesą, yra nuožmumas.* Kristus graso teismu nepriimantiems jo žodžių ne todėl, kad tai *jo* žodžiai, bet todėl, kad šie žodžiai yra *tiesa:* „Nes ne aš pats iš savęs kalbėjau. Tėvas, kuris mane siuntė, man davė paliepimą, ką turiu sakyti ir ką skelbti" *(Jn 12, 49).* Kas kalba pats iš savęs, negalėdamas laiduoti, kad jo žodžiai tiesa, tas nėra ir negali būti nė autoritetas. Kitaip tariant, Kristus yra autoritetas todėl, kad jis yra tiesa. Argi tad kitoks gali būti ir Bažnyčios autoritetas? Būdama Kristus istorijoje, Bažnyčia kalba ne iš savęs, bet iš Kristaus kaip tiesos: ji kalba autoritetingai, nes skelbia tiesą; ji reikalauja jai

paklusti, nes to reikalauja pati tiesa. *Bažnytinis autoritetas yra tiesos autoritetas.* Todėl jis yra ne formalinis: „*aš* sakau", bet materialinis: „aš *tiesą* sakau". Kam pavesta tiesą skelbti, tam duota ir galia ją saugoti įsakomuoju bei baudžiamuoju būdu, kaip ir pats Kristus tai yra daręs, kalbėdamas apie teismą pasauliui, kuris įvyks ne tik laikų pabaigoje (plg. *Mt 25, 31—46*), bet vyksta jau ir dabar (plg. *Jn 12, 31*).

Čia aiškėja ir autoriteto santykis su asmeninio gyvenimo tobulumu. Gera, jei šiuodu pradu susijungia. Kristuje tokia sąjunga buvo tobula. Galbūt todėl šiandien jos trokštama ir Bažnyčioje. „Šiandien autoritetas vis labiau kyla iš pasitikėjimo, vadinasi, iš dorinės įtikinančios galios, kuri spinduliuoja morale paremtų ir į žmonių santykius nukreiptų laimėjimų įtaką" [102]. Tą patį pastebi ir A. Paškus: „Dvasiškių užimamoji vieta prarado moralinę magiką, automatiškai laiduojančią tikinčiųjų paklusnumą. Kunigiška apykaklė, juodas, raudonas ar violetinis apdaras jiems jau nebeimponuoja... Bet kai dvasiškio luomo atstovą lydi kilnios būdo savybės, stiprus charakteris, pavyzdingas gyvenimas, sugebėjimas vadovauti, meilė ir pagarba žmonėms, tuomet žmonės kunigišką autoritetą mielai pripažįsta" [103]. Šie teiginiai yra visiškai teisingi *psichologiniu* atžvilgiu: tiesa, virtusi skelbėjo gyvenimu, yra lengviau įtikima. Tačiau šie teiginiai yra neteisingi Bažnyčios autoriteto *esmės* atžvilgiu, nes ši esmė yra ne moralinė, bet ontologinė, vadinasi, ne subjektyvi, bet objektyvi. Skirtumą tarp objektyvaus skelbimo turinio ir subjektyvaus skelbėjo gyvenimo yra daręs jau ir pats Kristus, kalbėdamas apie Rašto žinovus: „Visa, ką tik jie jums sako, laikykite ir darykite; bet nesielkite taip, kaip jie elgiasi" *(Mt 23, 3)*. Sinagogos atstovai savo skelbimą irgi ėmė ne iš savęs: jie skelbė objektyvų Dievo apreiškimą, todėl net ir Kristaus mokiniai turėjo šio skelbimo klausyti bei jį vykdyti. Kadangi tačiau anie skelbėjai subjektyviai negyveno pagal apreiškimą —„jie sako ir nedaro" *(Mt 23, 3)*,— todėl jie nebuvo *dorinis* pavyzdys kitiems. Tikintieji privalėjo klausyti jų *žodžių*, nes šie žodžiai buvo ne Rašto žinovų, bet Viešpaties žodžiai; tačiau jie neprivalėjo sekti jų *elgesiu*, kuris buvo jų pačių ir dažnai net nutolęs nuo Dievo apreikštosios tiesos, kaip tai Kristus parodė įvairiais pavyzdžiais iš fariziejų gyvenimo (plg. *Mt 23, 4—7*).

Tai reiškia, kad *subjektyvus bažnytinio hierarcho gyvenimas — nei šventas, nei nevykęs — neįtaigoja jo autoritetinės galios esmės, nes ši galia yra ne jo paties, bet Kristaus galia, perteikta šventimų metu.* Autoriteto atžvilgiu hierarchas veikia taip lygiai Kristaus vardu (in persona Christi), kaip ir sakramentų atžvilgiu. Kaip dvasiškis konsekruoja duoną ir vyną, atleidžia nuodėmes, teikia Ligonių sakramentą ne savo vardu ir ne iš savo tobulybės, taip lygiai jis moko bei valdo taip pat ne iš savęs, bet iš Bažnyčios kaip istorijoje besiskleidžiančio Kristaus. Teisingai tad V. Solovjovas vadina dvasiškius, „pradedant paprastu kunigu ir baigiant popiežiumi", socialinės visumos arba „visuotinės Bažnyčios organais", kurių kiekvienas, „aukštesniojo pašvęstas ir paskirtas, vykdo šioje visumoje tam tikrą tarnybą" [104]. Gali šis organas, kasdieniškai kalbant, būti sveikas ar ligūstas, pati jam pavesta pareiga objektyviniu savo pobūdžiu, savo galia ir savo saistomumu tikinčiųjų atžvilgiu nepriklauso nuo organo subjektyvios būklės.

Tai labai gražiai viename savo pamoksle vyskupo šventimų proga yra išdėstęs šv. Augustinas. Aiškindamas šv. Pauliaus pastabą Timotiejui: „kas trokšta vyskupo pareigų, trokšta gero darbo" *(1 Tim 3, 1),* Augustinas kelia klausimą, „kas daryti, jei bendruomenė gauna blogą vyskupą?" Tada, moko Augustinas, žmonės turį pasitikėti Dievu: „Dėkite savo viltis ne į mus, ne į žmones. Vis tiek, ar esame geri, ar blogi, mes esame *tarnai*", vadinasi, „daliname Kristų, kad jis tektų jums. Jis bus mūsų tarnybos teisėjas. Nes jei vyskupas yra vagis, jis tau niekad iš šios sakyklos neskelbs: vok! Bet visados įsakys: nevok! Nes tai jis ėmė iš Viešpaties sandėlio... Jis tau skelbs: nevok, nesvetimoteriauk, nežudyk; jis tau skelbs pagal Dievą... O jei jis pats to nedaro, kas tau rūpi? Tavo Viešpats ir Dievas yra Kristus" [105]. Šiuo pavyzdžiu šv. Augustinas labai aiškiai skiria hierarchinę galią nuo asmeninio tobulumo. Hierarchinė galia skelbia tai, ką ji yra ėmusi „iš Viešpaties sandėlio", todėl jos skelbimas yra įpareigojantis ir tuo atveju, kai pats skelbėjas Viešpaties turto nepuoselėja. Dėl to tikintiesiems nėra jokio nuostolio, nes jų Viešpats ir Dievas yra ne hierarchas, bet Kristus: tai jį skelbia ir blogas hierarchas, tai jį jis ateidina į krikščionių sielą. Jeigu tad šiandien, kaip sakyta, bažnytinis autoritetas esti tapatinamas su dvasiškio asmeniniu tobulumu, tai tuo tik parodoma, kiek dar ne-

subrendę yra mūsų meto krikščionys, jog jie nepajėgia skirti objektyvios hierarcho galios, kuri esmėje yra Kristaus galia, nuo subjektyvaus hierarcho tobulumo, kuris yra asmeninių pastangų vaisius, kaip ir kiekvieno kito tikinčiojo.

Jei tad Bažnyčioje esama autoriteto, tai jis visados turi būti suprastas kaip Kristaus autoritetas, nes Kristus savos galios nepaliko hierarchijai ta prasme, tarsi pats būtų pasitraukęs iš Bažnyčios (ekleziologinis deizmas). Priešingai, Bažnyčia visados yra Kristaus Bažnyčia, kurioje jis visados yra dabartinis: tai jis pašventčia, tai jis moko, tai jis valdo. Hierarchija yra ne Kristaus autoriteto paveldėtoja, tarsi Kristus būtų praėjęs, bet *hierarchija yra Kristaus autoriteto regimybė*. Betgi tai kaip tik ir apsprendžia bažnytinio autoriteto *vykdymą* kasdienoje. Nors Bažnyčios autoritetas yra dieviškas, tačiau jis gali būti vykdomas tik žmogiškai. Žmogiškumas autoriteto vykdyme yra tas pat, kas daiktiškumas (vanduo, aliejus, duona, vynas, mostai, žodžiai) sakramentų teikime: *jis yra reikšmuo*, kuris dieviškumą neša ir į jį nurodo. Iš to plaukia išvada, kad bažnytinio autoriteto vykdymas privalo būti toks, jog jis iš tikro būtų Kristaus galios reikšmuo, vadinasi, kad žmogiškąja savo puse jis valdantį Kristų ne aptemdintų ar net pridengtų, bet jį apreikštų ir į jį nurodytų. Kitaip tariant, žmogiškasis dieviškojo autoriteto vykdymas turi būti dieviškosios šio autoriteto kilmės bei esmės liudijimas. Iš hierarchų žodžio, vis tiek ar jis būtų skelbimas, ar įsakymas, ar pabarimas, turi byloti Kristus — ir tai taip, jog būtų regima bei jaučiama, kad hierarcho asmuo čia pasitraukia, užleisdamas vietą Viešpačiui. O tai, autoriaus pažiūra, pasiekiama trimis autoriteto vykdymo savybėmis: aiškumu, kuklumu ir broliškumu.

Aiškumas vykdant bažnytinį autoritetą yra reikalingas todėl, kad šis autoritetas, būdamas dieviškasis, įpareigoja žmogaus sąžinę. Tai vienintelis autoritetas, turįs tokios galios. Visi kiti autoritetai — tėvai, viršininkai, valdovai — tokios galios neturi: jų įsakymai įpareigoja sąžinę tik tuo atveju, jei yra išraiška arba Dievo, arba prigimtojo įstatymo reikalavimų. Nes joks žmogus *kaip žmogus* kito žmogaus sąžinės įpareigoti negali. Tačiau kaip tik todėl bažnytinio autoriteto vykdymas ir turi būti aiškus šia prasme. Hierarchai neturi skelbti hipotezių, savų pažiūrų, klaidos galimybę slepiančių reikalavimų ar nurodymų, neapibrėžę aiškiai šitokio skelbimo *pobūdžio*.

Kitaip sakant, jie turi aiškiai pažymėti, kad tai arba hipotezė, arba asmeninė nuomonė, arba netikras dalykas, vadinasi, sąžinės neįpareigojęs, o skelbiamas tik kaip patarimas bei gairė susivokti — daugiau nieko. Jei hierarchai to nedaro, o neaiškius ar netikrus, ar asmeninius dalykus pridengia bažnytinės tarnybos skraiste, jie nusižengia savo autoriteto dieviškumui. Kitoje vietoje autorius jau yra minėjęs[106], esą hierarchija turėtų atidžiau sekti šv. Paulių, kuris savą patarimą aiškiai skyrė nuo Dievo įsakymo: „Ne Viešpats, aš sakau" *(1 Kor 7, 12)* ir „Įsakau ne aš, bet Viešpats" *(1 Kor 7, 10)* — šioje skirtybėje kaip tik ir glūdi bažnytinio autoriteto aiškumas praktiškai jį vykdant. *Kaip tiesos autoritetas, bažnytinis autoritetas niekad neprivalo būti sujauktas su tuo, kas tiesos nelaiduoja.* Galimybė klysti išskiria sąžinės įpareigojimą, o tuo pačiu ir dieviškumą. Be abejo, hierarchai, kaip ir kiekvienas kitas tikintysis, turi teisę skelbti ir savas pažiūras, ir įvairias hipotezes, ir duoti patarimų net labai konkrečiais dalykais. Tačiau šiuo atveju jie kalba bei veikia ne Kristaus galia, bet sava žmogiškąja išmintimi, kurios žodis, tykomas galimybės klysti, kaip tik todėl sąžinės ir nesaisto. Tikslingiausia todėl būtų, jei hierarchai visiems šiems sąžinės neįpareigojantiems dalykams naudotų ne mokomosios bei valdomosios galios lytis — pamokslus, ganytojinius laiškus, enciklikas,— o asmeninio pasisakymo pavidalus bei priemones: knygas, straipsnius, paskaitas. Tuomet jau iš anksto būtų aišku, kokios rūšies yra šis skelbimas ir kokio autoriteto jis turi.

Kuklumas savaime kyla iš tarnybinio Bažnyčios pobūdžio. Kaip Kristus pasaulin „atėjo ne kad jam tarnautų, bet kad pats tarnautų" *(Mt 20, 28)*, taip ir Bažnyčia, būdama Kristus istorijoje, pratęsia šį tarnavimą į visas praktinio gyvenimo sritis. Tiek sakramentų teikimas, tiek Viešpaties žodžio skelbimas, tiek valdymas yra *tarnybiniai* veiksmai. Tarnybinio tad pobūdžio turi ir bažnytinis autoritetas. Todėl jis ir negali būti siejamas su putlumu jį vykdant, nes putlumas yra profaninės garbės — dažniausiai netikros — išraiška. Putlumas apreiškia ne Kristų, bet hierarchą kaip žmogų. Todėl II Vatikano susirinkimas ir skelbia, kad „Bažnyčia, nors savo uždaviniui atlikti yra reikalinga žmogiškųjų priemonių, nėra tam, kad ieškotų žemiškos garbės, bet tam, kad savo pačios pavyzdžiu skleistų nusižeminimą ir savęs išsižadėjimą" (I, 24). O niekur kitur nusižeminimo bei savęs išsižadėjimo nega-

lima taip ryškiai parodyti, kaip vykdant autoritetą. Šiuo atžvilgiu hierarchija yra padariusi istorijoje didelių klaidų, kurios šiandien virsta panieka net ir ženklų, rodomų *dieviškajai* autoriteto galiai, kaip kreipiniai „šventenybe", „ekscelencija"; liturginiai drabužiai, padoresnis dvasiškijos pragyvenimas ir t. t. Nes panieka sukelia panieką. Kas yra putlus, tas niekina artimąjį, o paniekintasis pradeda savo ruožtu niekinti putlųjį. Hierarchiniam autoritetui vykdyti putlumas yra didžiausia kliūtis. Kiekvienas tikinčiųjų skundo ar prašymo nepaisymas, kiekvienas apkaltintojo neišklausymas, kiekvienas norinčiojo pasitarti nepriėmimas pažeidžia *tarnybinį* autoriteto pobūdį ir Kristaus nusižeminimą aptemdo žmogiškosios puikybės šešėliu. Kuklumas yra vienintelis būdas padaryti hierarchinį autoriteto vykdymą Kristaus autoriteto reikšmenimi arba, *kaip šiandien įprasta sakyti, sakramentu.*

*Brolišk*umas vykdant bažnytinį autoritetą turi ryšio tiek su aiškumu, tiek su kuklumu. Aiškumas reikalauja, kad hierarchas savo asmens kaip žmogaus neiškeltų ant dieviškojo pastovo, bet įsijungtų į visų tikinčiųjų plotmę tada, kai kalba kaip paprastas tikintysis. Kuklumas reikalauja, kad hierarchas savo autoriteto kasdienybėje nesijaustų tarsi viršininkas, o tikinčiųjų nelaikytų valdiniais, nes tai profaninės kategorijos, negalinčios virsti Kristaus kaip tiesos regimybe arba reikšmenimi. Užtat Kristus ir draudė savo mokiniams vadintis „rabi", „mokytojais", nes „vienas jūsų Tėvas, kurs yra danguje" ir „vienas jūsų Mokytojas — Kristus" *(Mt 23, 9—10)*, „o jūs visi broliai" *(23, 8)*. Tai aiškus nurodymas, kaip Bažnyčios autoriteto nešėjai turi santykiauti su visais kitais. Bažnyčios istorijoje įsitvirtinę hierarchų titulai „šventenybė", „ekscelencija", „tėvas" nėra Kristaus nurodymo paneigimas tik tuo atveju, jei jie išreiškia ne žmogiškąjį kėlimąsi, bet dalyvavimą Kristaus kaip mokytojo, kaip gerojo ganytojo ir valdovo galioje. Šis gi dalyvavimas anaiptol neiškelia hierarcho kaip žmogaus aukščiau kitų tikinčiųjų kaip žmonių. Kaip Kristus nevadino ir nelaikė savo mokinių tarnais, bet *bičiuliais* (plg. *Jn 15, 14—15*), taip ir hierarchas, vykdydamas Kristaus autoritetą, nepaverčia tikinčiųjų valdiniais ar tarnais. „Bažnyčios autoritetas,— gražiai pastebi A. Muelleris,— yra brolišk*asis* autoritetas; jis nekuria išaukštintųjų ir nusilenkusiųjų rango; jis yra vykdomas tarp brolių, vadinasi, esmėje lygiųjų; jis yra ženklas, nurodąs į aukštesnį Tėvo ir Mo-

kytojo autoritetą" [107]. Turėdami vieną Tėvą ir vieną Mokytoją, visi esame broliai ir mokiniai. O jei kai kuriems iš jų tenka prabilti į kitus ano vieno Tėvo ir vieno Mokytojo vardu bei galia, tai tas anaiptol nenaikina pačių bylojančiųjų broliškumo. Bažnytinis autoritetas, kaip sakyta, gali būti vykdomas tik žmogiškai, nors esmėje jis yra dieviškas. Žmogiškumas Bažnyčioje betgi privalo būti apsprendžiamas ne valdovo-valdinio, bet brolio-brolio santykiu. Nuosekliai tad tik broliškumas vykdant bažnytinį autoritetą gali būti šiojo reikšmuo arba sakramentas. Tai neturi betgi nieko bendro su šiandien taip įkyriai reikalaujamu Bažnyčios demokratėjimu, nes *demokratijoje kaip tik nėra brolio-brolio santykio:* demokratinėje sąrangoje žmonės santykiauja vienas su kitu ne kaip brolis su broliu, bet kaip vienos partijos ar grupės narys su priešingos partijos ar grupės nariu. Brolio-brolio santykis yra visados asmeninis, tuo tarpu nario-nario santykis visados yra visuomeninis, todėl ir negali būti perkeltas į hierarcho santykį su tikinčiuoju. Hierarchas santykiauja su tikinčiaisiais ne kaip valdančiosios grupės narys su valdomąja opozicine grupe, bet kaip Kristaus, mūsų Bičiulio, regimybė su savais broliais, jam pavestais ganyti ir išganyti.

Bažnytinio autoriteto esmė ir jo vykdymo savybės atskleidžia mums ir *klusnumo* prasmę Bažnyčioje, kas šiandien ypač reikalinga, nes „autoriteto krizės metu ir klusnumas nėra ypatingai mėgstama dorybė",— pastebi T. Govaart-Halkes [108]. Aukščiau minėtas tikinčiųjų ir net kunigų maištavimas prieš hierarchiją kaip tik ir yra šios dabar taip nemėgstamos dorybės neigiama išraiška. Tačiau visa tai turi ryšio su autoriteto vykdymu. Juk autoritetas ir klusnumas yra santykinės sąvokos. Jos apsprendžia viena kitą. Kur autoritetas yra valdoviškas, ten klusnumas yra vergiškas; kur autoritetas yra broliškas, ten ir klusnumas yra broliškas. Ir štai istorinės autoriteto iškrypos kaip tik ir sukūrė neklusnumo ir net maišto nuotaiką Bažnyčioje. Ilgus amžius bažnytinis autoritetas buvo vykdomas valdoviškai ar viršininkiškai; ilgus amžius jis buvo ryškiai formalinio ir todėl pasaulinio pobūdžio, aptemdžiusio dieviškąjį jo tiesos pobūdį įvairiais profaniniais pavidalais, kurie, be abejo, rodė jo galią, tačiau vargu ar buvo jo sakramentas, vadinasi, Kristaus autoriteto reikšmuo. Užtat dabar ir reikalaujama išryškinti kaip tik šį reikšmeninį autoriteto pobūdį, tuo pačiu išryškinant ir

bažnytinio klusnumo pobūdį. „Mums reikia teisingos ir drąsios bažnytinio klusnumo interpretacijos" [109].

Artinantis prie šios interpretacijos, tenka visų pirma pastebėti, kad čia kalbame tik apie *pasauliškio* klusnumą hierarchijai, nes jo klusnumas yra visiškai kitos rūšies negu kunigo savam vyskupui ar vienuolio savam vyresniajam. Kunigas, kaip jau aukščiau minėta (plg. I, 1b), yra vyskupo tęsinys, todėl jis veikia ne savarankiškai, o vyskupo jam suteikta galia, teise ir paskirtimi. Todėl vyskupo valia — net ir bažnytinės organizacijos reikaluose — kunigui paprastai yra įsakymas: tuo kunigai, kaip sako II Vatikano susirinkimas, vyskupą „perkelia į atskiras vietos tikinčiųjų bendruomenes" (I, 56), nes bet koks pašventimo, mokymo ir valdymo darbas šiose bendruomenėse gali būti vykdomas tik ryšium su vyskupu. Todėl nepaisant kai kurių dabartinių pastangų, aiškiai regimų tam tikrose kunigų grupėse bei sambūriuose, atpalaiduoti kunigą nuo vyskupo ir padaryti jį savarankišką tikinčiųjų bendruomenės seniūną, galioja II Vatikano susirinkimo nuostatas: „Kunigai... savo galia priklauso nuo vyskupų" (I, 54). Todėl kunigo klusnumas vyskupui yra savos galios palenkimas vyskupo galiai; tai jausmas, kad kunigiškoji galia yra vyskupiškosios galios buvojimas kunigo veiksmuose. Trumpai tariant, *kunigo klusnumas yra jo veiksenos palenkimas vyskupui.* Vienuolio klusnumas yra jo įžadų pasėka. Darydamas klusnumo įžadą, vienuolis atsisako apipavidalinti savą egzistenciją pagal savo valią, sudėdamas šį apipavidalinimą į rankas vyresniojo, kuriame jis regi bylojantį Dievą. Vienuolio egzistencija virsta vienuolijos regulos objektyvacija. Nusilenkdamas šiai regulai, kurią konkrečiu atveju interpretuoja vyresnysis, vienuolis kaip tik ir vykdo klusnumo įžadą. Vienuolio klusnumas todėl yra žymiai gilesnis negu kunigo. Kunigas yra klusnus savam vyskupui tik sava veikla, bet ne sava egzistencija; tuo tarpu vienuolis yra klusnus savam vyresniajam tiek sava veikla, tiek sava egzistencija. Vienuolio klusnumas yra eschatologinis ženklas tos būsenos, kurioje Dievas bus visa visame.

Pasauliškio klusnumas yra *padalintas,* kaip padalinta yra ir visa jo būsena. Pasauliškis juk veikia pasaulyje. Bet jis gali veikti ir Bažnyčioje. Abi šios veiksenos yra visai kitos rūšies, todėl ir jų santykis su hierarchija yra *kitoks.*

Eidamas pasaulines tarnybas, pasauliškis jas eina taip pat dvejopu atžvilgiu: *kaip tikintysis* ir *kaip žinovas*. Kaip tikintysis jis yra palenktas hierarchijai visu plotu. Kadangi tačiau hierarchija, kaip sakyta, nesikiša į pasaulines sritis tiesioginiu būdu, neteikdama pasauliškiui kaip žinovui specialių nurodymų, o tik skelbdama bendrus tikėjimo ir dorovės dėsnius, todėl pasauliškis sava veiksena pasaulyje ir nėra hierarchijai palenktas. Jis pats čia turi susivokti ir savai veiklai pritaikyti tai, ką hierarchija skelbia visoms veikloms. Pasaulinių tarnybų atžvilgiu pasauliškis yra laisvas bei savarankiškas, kadangi pačios šios tarnybos yra nuo hierarchijos nepriklausomos. Bet kaip tik todėl pasauliškis turi savo veikloje jaustis atsakingas bei pilnametis, kad galėtų bendrus tikėjimo bei dorovės dėsnius specifikuoti bei taikinti. Ir juo labiau hierarchija susilaiko nuo konkrečių nurodymų pasaulinėms tarnyboms, juo didesnis atsakingumas gula ant pasauliškio pečių. Ar pasauliškis iš tikro yra subrendęs, pasirodo ne tiek tuo, kad jis sugeba vykdyti tą ar kitą bažnytinę pareigą (pav., paskaityti maldų šv. Mišių metu), kiek tuo, kad jis sąmoningai bei atsakingai pritaiko hierarchijos skelbiamus bendrus tikėjimo bei dorovės dėsnius *savai* tarnybai, palenkdamas tuo ją Kristui ir ją pašvęsdamas. Pasauliškio klusnumas pasaulinėse tarnybose yra tad palankus jo nusiteikimas būti atidžiam hierarchijos skelbimui ir savarankiškai taikyti šį skelbimą savai sričiai. Tai ne viršinis nusilenkimas įsakymui, bet *vidinis paklusimas tikėjimui*. Tai ne tikėjimo pastatymas kaip vienos srities šalia daugybės kitų sričių, bet jo vykdymas kaip visas sritis perskverbiančiojo prado.

Visai kitoks yra pasauliškio klusnumas tada, kai jis hierarchijos pasitalkinamas tai ar kitai bažnytinei pareigai: mokyti, dalyvauti liturgijoje, padėti sielovadoje, tvarkyti bažnytinės bendruomenės reikalus ir t. t. Šiuo atveju pasauliškis virsta vyskupo padėjėju ir įrankiu, kaip II Vatikano susirinkimas vadina ir kunigus (plg. I, 56); vyskupo todėl, kad be vyskupo žinios bei įgaliojimo pasauliškis bažnytinių pareigų eiti negali. Jo veikla čia užtat ir pasidaro panaši į kunigo veiklą. Skirtumas tik tas, kad kunigas yra šiai veiklai pašvęstas, o pasauliškis — pasitelktas. Pasauliškis lieka pasauliškis, eidamas net ir tokias bažnytines pareigas, kaip pamokslų sakymas, komunijos dalinimas, katechizavimas ar krikštijimas. Būdamas pasitelktas, pasauliškis gali nuo einamų

pareigų kiekvieną kartą atsisakyti. Bet jis gali būti nuo jų kiekvieną kartą ir atleistas. Tačiau kol jis bažnytines pareigas eina, tol privalo nusilenkti vyskupui taip lygiai, kaip jam nusilenkia ir kunigas. Kitaip tariant, *pasauliškio klusnumas hierarchijai bažnytinėje veiksenoje yra tiesioginis ir visiškas.* Jei kuris vyskupo nuostatas pasauliškiui nepatinka, jis gali nuo einamos pareigos atsisakyti, bet jis negali jos apipavidalinti, laužydamas vyskupo nuostatą. Be abejo, pasauliškių iniciatyva ir čia yra būtina bei sveikintina, kaip tai pabrėžia II Vatikano susirinkimas (plg. I, 67). Tačiau ši iniciatyva turi būti broliškai pateikta vyskupui ir jo priimta, nes tik „iš šio draugiško santykiavimo,— pasak II Vatikano susirinkimo,— reikia laukti daug naudos Bažnyčiai" (t. p.). Kas sava iniciatyva atsipalaiduoja nuo hierarchijos arba jai net priešinasi, tas nesuvokia savo veiklos prasmės Bažnyčioje.

Su klusnumu siejasi *pagarba:* pagarba yra dorinė klusnumo lytis, nes klusnumas be pagarbos yra dirbtinis nusilenkimas, žeminąs žmogaus vertę. Tačiau šiandien, apsilpus bažnytinio autoriteto sąmonei, savaime silpsta ir pagarba dvasiškijai. Net ir patys dvasiškiai bei teologai jiems rodomos pagarbos ženklus — žiedo ar rankos bučiavimą, kepurės nukėlimą, nusilenkimą ir t. t.— aiškina kaip „mitologinius įvaizdžius, kurie reiškia senovės dievų pasiuntinius", arba kaip ligūstas tikinčiųjų apraiškas regėti dvasiškyje „ypatingą Dievo buvojimo sudabartinimą" [110]. Šiandien tyčiojamasi iš Kunigystės sakramento „neišdildomo ženklo", padarančio dvasiškį skirtingą nuo pasauliškio; iš džiaugsmo regint popiežių nešiojamame soste arba šv. Petro bazilikos balkone; iš vyskupų ir prelatų titulų; iš primicijų iškilmių ir apskritai iš visos tos sakralinės nuotaikos, kuria tikintieji vis dar palydi dvasiškijos pasirodymą viešumoje [111]. Atrodo, kad teologai nebesugeba suvokti, kame slypi pasauliškio pagarba dvasiškiui ir kad bendra mūsų dienų nepagarba žmogui yra pasidariusi sava ir dvasiškiams: nenorėdami gerbti, jie nenori būti nė gerbiami.

Pagarba dvasiškiui yra pagarba Viešpaties pašauktajam, nes „Dievas pasirenka žmones hierarchinei Kristaus kunigystei ir teikia jiems reikiamų dovanų bei padeda savo malone",— skelbia II Vatikano susirinkimas (II, 97). *Kunigystė nėra amatas, bet pašaukimas* tikrąja šio žodžio prasme — pagal Kristaus žodžius: „Aš jus išsirinkau iš pasaulio" *(Jn 15, 19).* Kristaus išsirinkimas yra visai kas

kita negu, sakysime, hierarchijos pasitelkimas. Kristaus išsirinkimas yra paženklinamas Kunigystės sakramentu, virsdamas amžina išsirinktojo savybe, įgalinančia jį veikti Kristaus vardu. Be abejo, ir kiti sakramentai, ypač Krikštas ir Sutvirtinimas, įjungia tikintįjį į Kristų. Tačiau kiti sakramentai yra *visiems;* jie apreiškia bendrąjį žmonių pašaukimą išganyman. Tačiau tarp šių visų esama nedidelio būrelio, kuris šaukiamas ypatingai, kad skleistų istorijoje Kristų Atpirkėją, jo vardu bei galia dalindamas jo paliktas šiam reikalui priemones. Kunigystės sakramentas išskiria šį būrį iš visumos ir pastato jį šios visumos priekyje; išskiria ypatingu būdu, nes perveda į viešąją plotmę. Kunigystės sakramentas yra juk ne asmeniniam tobulumui, bet objektyviai visos Bažnyčios tarnybai. Nuosekliai tad ir pagarba, pasauliškio reiškiama dvasiškiui, yra pagarba šiai įasmenintai objektyviai tarnybai, tuo viešai ją pripažįstant kaip vadovaujamąją. Pagerbdamas dvasiškį, pasauliškis pagerbia ne Petrą ar Joną, bet Kristaus išsirinktąjį ir sakramentu pažymėtąjį žmogų, kuris atpirkimo istorijoje vykdo ypatingą uždavinį Kristaus vardu. Giliausia tad prasme *dvasiškio pagarba yra atperkamojo Kristaus žygio pagarba;* žygio, kuris viešumoje kaip tik ir prasidėjo dvylikos pašaukimu (plg. *Mt 4, 18—22*). Dvasiškių pašventimas skleidžia šį pašaukimą istorijoje, o pasauliškių pagarba šį skleidimą regimai jungia su Kristaus išsirinkimu. Tai džiaugsmas, kad Kristaus žodžiai prie Galilėjos jūros „Eikite paskui mane" *(Mt 4, 19)* niekad istorijoje nenutyla, kad jie vis esti išgirstami ir kad tuo Kristaus išsirinktųjų būrelis niekados nesutirpsta — net ir sunkiausių Bažnyčiai amžių metu. Kaip tik todėl pagarba dvasiškiui — kaip ir klusnumas hierarchijai — nepriklauso nuo asmeninio dvasiškijos šventumo, nes kunigo tarnyba ir jo nešiojamas sieloje sakramentinis ženklas nėra *jo* tobulybės pasėkos. Tai grynai objektyvūs dalykai, objektyviai ir gerbiami. Kaip net ir neverčiausias kunigas nenustoja galios švęsti Eucharistiją, taip lygiai jis dėl savo ydų ar silpnybių nenustoja nė pagarbos. Pagarba dvasiškiui visados yra prasminga ir aktuali, nepaisant dvasiškių gyvenimo būdo prastėjimo bei jų artėjimo prie pasauliškių gyvenimo. Šis prastėjimas ir artėjimas pagarbos ne tik nemažina, bet ją dar pagilina bei sustiprina.

c. *Dalyvavimas pagrindinėse Bažnyčios pareigose*

Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentai įgalina pasauliškį dalyvauti visose pagrindinėse Bažnyčios pareigose: pašventime, valdyme ir mokyme. Tačiau šis dalyvavimas kiekvienai pareigai yra vis kitoks tiek sava apimtimi, tiek ta reikšme, kurios šiandien laukiama iš pasauliškio veiklos Bažnyčioje. Apie kiekvieną tad šią pareigą ryšium su pasauliškio veiksena ir reikia dabar tarti keletą žodžių.

Dalyvavimas *pašventime* išsisemia pasauliškio galia teikti du sakramentu: Krikšto ir Moterystės. Pasauliškio — vyro ar moters — suteiktas Krikštas, atliktas pagal Bažnyčios nustatytą formą, yra tikras kiekvienu atveju. Tik tvarkos dėlei pageidaujama, kad krikštytų dvasiškiai — kunigai ar diakonai — ir kad todėl pasauliškių krikštijimas apsirėžtų bėdos atvejais. Reikia betgi manyti, kad tose šalyse, kur dvasiškių maža, krikštijamoji pasauliškių galia savaime išsiplės ir paprastiems atvejams, nes krikštyti nėra reikalinga hierarchijos leidimo nei įgaliojimo. Todėl yra tikras pasauliškių nesubrendimo bei nesąmoningumo ženklas, kai jie, būdami arba ištremti iš savo tėvynės, pav., Sibiran, arba išsisklaidę misijų kraštuose, ištisus mėnesius ar net metus nekrikštija savo vaikų laukdami, kol atvyks kunigas ir juos pakrikštys. Tas pat tinka ir Moterystės sakramentui. Šio sakramento teikėjai, pasak Bažnyčios mokslo, yra patys jaunavedžiai. Dvasiškis čia yra tik viešas liudytojas, kad jaunavedžiai šį sakramentą vienas kitam yra *tikrai* suteikę. Todėl ir šiuo atveju nėra reikalo laukti kunigo, kur jo normaliai nėra. Jau ir dabar galiojąs Bažnyčios įstatymai pripažįsta teisę susituokti be kunigo tiktai dviejų liudytojų akivaizdoje, jei „be didelių sunkenybių" negalima pasiekti dvasiškio ir jei tokia būklė, „protingai svarstant, truksianti vieną mėnesį" (CIC, can. 1098, 1). Reikia tik stebėtis, kodėl kunigai pasauliškiams viso to neišaiškina ir tuo jų neparuošia tremties ar išsisklaidymo atvejam.

Visai kitaip yra su Eucharistijos šventimu: galios konsekruoti duoną ir vyną pasaulis neturi *jokiu atveju*. Jo dalyvavimas Dievo žodžio liturgijoje yra anaiptol ne eucharistinės galios apraiška, o tik jo įnašas šiai liturgijai apipavidalinti. Kadangi Eucharistija yra vieša Bažnyčios auka, todėl įvairūs jos nariai gali įvairiai dalyvauti šios

aukos iškilmėse, vykdydami atskiras jų dalis. Pasauliškiai tai dabar ir daro, skaitydami lekciją, tikinčiųjų maldą, giedodami ir t. t. Pati betgi auka yra teikiama *tiktai kunigo* Kristaus vardu. Šiandien vis labiau įsigalįs paprotys leisti pasauliškiams — vyrams ir moterims — dalinti šv. Komuniją yra grynai techninis dalykas, neturįs nieko bendro su pašvenčiamąja galia.

Bet štai dabartinėje teologijoje yra keliamas klausimas, ar *bėdos atveju*, sakysime, persekiojimų metu ištrėmus ar iššudžius visą kurio nors krašto dvasiškiją, negalėtų pasauliškis švęsti Eucharistijos, nes kitaip tikinčiųjų bendruomenė liktų gal net dešimtmečiams, kaip Kinijoje 1723 ir 1784 m., be eucharistinės aukos [112]. Tokio atvejo aiškinimasis mūsų amžiuje nėra grynai teorinis. Plintant komunizmui pasaulyje, yra visiškai įsivaizduojama, kad ištisi kraštai, o gal net ir kontinentai, galėtų likti be dvasiškijos. Ir vis dėlto net ir tokiu atveju vargu ar būtų galima teologiškai pagrįsti, kad pasauliškis *kaip pasauliškis* būtų tinkamas (capax) konsekruoti duoną ir vyną: jo būsenoje šios galios nebūtų galima rasti. Tačiau tokiu atveju — tai autoriaus hipotezė — būtų, atrodo, įmanoma, kad tikinčiųjų bendruomenė kaip vietinė Bažnyčia, suformuota, pagal II Vatikano susirinkimo mokslą, „visuotinės Bažnyčios pavyzdžiu" (I, 46), galėtų iš savęs kaip Dievo Tautos *kildinti hierarchiją*, būtent išrinkdama ir rankų uždėjimu pašvęsdama vyskupą. O šis vyskupas tada jau švęstų Eucharistiją — ne kaip pasauliškis, bet kaip dvasiškis, gavęs sakramentinę galią — tik ne per atskirą pašvęstąjį asmenį, kaip normaliu atveju, bet per bažnytinę bendruomenę, vadinasi, iš Bažnyčios kaip to paties šaltinio, tik kitu būdu. Be abejo, tai tik hipotezė. Bet ji siūlosi bėdos atvejui todėl, kad panašų bėdos atvejį pergyveno Vakarų Bažnyčia trijų popiežių metu, kai Konstancos susirinkimas (1447) du popiežių privertė atsistatydinti, trečiąjį atstatydino ir išrinkdino naują. Tai nebuvo episkopato iškilimas viršum primato. Tai buvo tik, susidarius nebeišbrendamai padėčiai, primato, *glūdinčio pačioje Bažnyčioje*, apreiškimas vienkartiniu veiksmu: išrinkimo akimirką Susirinkimas nusilenkė išrinktajam popiežiui. Tokia pat panašybė būtų ir tuo atveju, jei vietinė Bažnyčia, netekusi hierarchijos, ją kildintų išrinkimu ir rankų uždėjimu: šią akimirką tikintieji taip pat nusilenktų ir paklustų išrinktajam bei pašvęstajam.

Visa tai betgi neturi nieko bendro su *atskiro* pasauliškio kaip pasauliškio eucharistine galia: tokios galios jis neturi net nė bėdos atveju. Klaida tad manyti, esą „bėdos metu, kai nėra jokio kunigo ar kai kunigas negali ilgą laiką atvykti, tikinčiųjų bendruomenė galėtų švęsti Eucharistiją, vadovaujama *pasauliškio*... Kodėl, sakysime, šeimos tėvas negalėtų būti šio sakramento vykdytojas?" [113] Ši prielaida pamiršta *bendruomeninį* Eucharistijos pobūdį — tiek jos kaip aukos, tiek tos galios, kuria ji yra aukojama. O joks asmuo — nei šeimos tėvas, nei mokytojas, nei valsčiaus raštininkas — šios galios neturi, jeigu ji jam *Bažnyčios* nėra duota. Jis turi pirma ją *gauti* — normaliu atveju iš vyskupo, bėdos atveju (pagal autoriaus hipotezę) iš pačios Bažnyčios per vietinę tikinčiųjų bendruomenę,— o tik *paskui* Eucharistiją švęsti.

Toks pat nesusipratimas glūdi ir pažiūroje, esą bėdos atveju pasauliškis galėtų teikti nuodėmių atleidimą. Šios nuomonės buvo šv. Tomas Akvinietis (plg. S. Th., Supl. 8, 2). Atrodo, kad tai turi galvoje ir P. Celiešius sakydamas, esą pasauliškiai „gali teikti tik du sakramentu, išimtinais atvejais tris" [114]. Tačiau nuodėmių atleidimas *bėdos atveju*, pagal Bažnyčios mokslą, yra *nereikalingas* ne tik pasauliškio, bet net nė kunigo: tobulas gailestis, kuriam pakanka vieno atodūsio, atstato nusidėjėlio santykį su Dievu. Kokios prasmės tad čia turėtų pasauliškio „išrišimas"? Ir kuo tokią galią būtų galima pagrįsti? Sakramentų srityje pasauliškis yra ir pasilieka tik Krikšto ir Moterystės rėmuose.

Dar siauresnės apimties ir mažesnės reikšmės yra pasauliškio dalyvavimas bažnytinėje *valdymo* pareigoje, arba vad. jurisdikcijoje. Valdymas Bažnyčioje yra taip lygiai dieviškosios kilmės, kaip ir pašventimas bei mokymas (plg. *Mt 28, 18—20*). Todėl jis buvo krikščionių bendruomenėje vykdomas iš pat pradžios: visa Apaštalų darbų knyga yra ne tik Evangelijos *plitimo*, bet ir jurisdikcijos ryškėjimo vaizdas (plg. *Apd 4, 24—36; 6, 1—6; 14, 22; 15, 5—29; 20, 17—31*). Teisingai tad pastebi Y. M. J. Congaras, kad „idėja grynai charizminio valdymo, buvusio pradžioje, yra tikra išmonė, nepažįstanti nei tekstų (Naujojo Testamento.— *Mc.*), nei žmogiškojo sambūvio" [115]. Ir vis dėlto valdymas nestovi *toje pačioje* išganymo plotmėje kaip pašventimas ir mokymas. Nors valdomoji galia ir yra dieviškosios kilmės, tačiau ji liečia daugiau *organizacinį* Bažnyčios pavidalą ir todėl esti stipriai įtai-

gojama istorinių veiksnių bei sąrangų. Dieviškoji Bažnyčios teisė tik pasako, *kad* Bažnyčia gali bei turi valdyti. Bet ji nepasako, *kaip* ji gali bei turi valdyti. Šisai „kaip" visados yra jau žmogaus padarys, vadinasi, istorinis, todėl reliatyvus, galįs kisti, būti iškreiptas ir net piktnaudžiojamas, kas Bažnyčios istorijoje ir yra ne sykį pasitaikę. Vad. „Vakarų schizma", trukusi beveik 70 metų (1378—1447), kai Bažnyčią valdė tuo pačiu metu trys popiežiai, kiekvienas telkdami aplink save savo šalininkus ir ekskomunikuodami savo priešininkus, yra ryškiausias tokio piktnaudžiojimo bei iškrypimo pavyzdys visuotinio valdymo srityje. O vietinių bei dalinių iškrypimų esama aibės. Be to, valdomieji Bažnyčios veiksmai nestiprina krikščioniui tikėjimo, kaip mokymas, ir neteikia jam malonės, kaip pašventimas. Todėl esmėje Bažnyčia vykdo savą pasiuntinybę pasaulyje mažiau valdymu, o daugiau mokymu bei pašventimu; sakysime, visos pasaulinės tarnybos nepriklauso Bažnyčios jurisdikcijai, tačiau jos yra prieinamos Bažnyčios mokymui bei pašventimui. Štai kodėl Y. M. J. Congaras ir sako, kad Bažnyčia veikia „aukščiausiu laipsniu savo kunigyste, kuri visados aukoja, pašvenčia, užtaria, laimina, atitiesia ir palaiko tūkstančius gerų darbų"; ji „veikia malda ir užtarimu, iš kurių niekas nėra išskiriamas" [116]. Pašvenčiamosios ir mokomosios veiklos šviesoje valdomoji Bažnyčios funkcija nublunka.

Tai šiandien vis labiau įsisąmoninama ir todėl mėginama šią funkciją ne tik suprastinti, bet ir sumažinti ligi būtino jos kiekio, kadangi per didelis jurisdikcijos išplėtimas gimdo *fariziejinę moralę:* manyti esant išteisintam vykdant įstatymus (plg. *Lk 18, 11—12*). Fariziejinė moralė anaiptol nėra veidmainiška, kaip įprasta manyti; *fariziejinė moralė yra ta, kuri žmogui diegia šventumo sąmonę, užuot diegusi jam nuodėmingumo sąmonę.* Žmogus tampa fariziejumi tada, kai pats apie save sako: „Aš ne toks kaip kiti žmonės: plėšikai, neteisūs, svetimoteriai" *(Lk 18, 11).* Jis *iš tikro* ir yra ne toks, nes laiko įstatymus ir todėl jaučiasi esąs išteisintas [117]. Tačiau šis išteisinimas yra atremtas ne į Viešpaties pasigailėjimą ryšium su visuotinės nuodėmės būkle, bet į sąžiningą įstatymų vykdymą. Ir juo daugiau Bažnyčia, kaip ir Izraelio sinagoga, įstatymų leidžia, apipindama jais visą žmogaus kasdienybę, juo fariziejinės moralės pavojus didėja: tasai, kuris šiuos įstatymus stropiai saugo, pradeda savaime jaustis esąs „ne toks kaip kiti". Čia tad ir slypi valdymo tragika:

juo daugiau valdymo, juo mažiau krikščioniškojo tobulumo, kadangi tobulumas esti pasiekiamas ne įstatymais, o nuodėmingos sąmonės įžvelgimu ir nuolatiniu maldavimu: „Dieve, būk gailestingas man, nusidėjėliui" *(Lk 18, 13)*. Valdomoji pareiga, be abejo, turi būti Bažnyčios vykdoma. Bet jos vykdytojai visados turi atsiminti, kad tai pavojingiausia, išganymui nereikšmingiausia ir todėl tik bendriems bei būtiniems dalykams taikytina pareiga. Žemiškųjų istorinių valdymo lyčių prisiėmimas — vis tiek ar tai būtų monarchinės, ar demokratinės, ar totalistinės lytys — paverčia bažnytinį valdymą ana nepakeliama našta, kurią taip aštriai yra peikęs Kristus (plg. *Mt 23, 4*), kadangi ji užrakina „žmonėms dangaus karalystę" *(Mt 23, 13)*.

Šitoks bažnytinės valdomosios pareigos pobūdis apsprendžia ir pasauliškio dalyvavimą joje. *Iš savęs pasauliškis jokios jurisdikcijos neturi*, nes jos jam neteikia nei Krikštas, nei Sutvirtinimas. Būdami, kaip sakėme, skirti visiems, šie sakramentai savaime išskiria valdymą bei vadovavimą, nes valdyti gali tik *kai kurie*. O šiuos „kai kuriuos" išskiria iš visų tikinčiųjų Kunigystės sakramentas. Kitaip tariant, valdomoji arba jurisdikcinė galia yra esmingai susijusi su kunigyste, kurios sakramentinės pilnybės nešėjas yra vyskupas, o jurisdikcinės pilnybės — popiežius. Tai reiškia: valdomoji galia sklinda Bažnyčioje ne iš apačios, kaip demokratinėje valstybėje, bet iš viršaus: iš vyskupo (kartu su popiežiumi) į kunigus ir į visus kitus jo pasitelktuosius. Valdomoji vyskupo galia yra *tiesioginė;* vyskupas nėra popiežiaus vikaras arba įgaliotinis; jis turi, kaip moko II Vatikano susirinkimas, „savo galią" (I, 52). Popiežius kaip jurisdikcinė pilnybė gali tvarkyti tik „jos naudojimą", žiūrėdamas „Bažnyčios arba visų tikinčiųjų naudos" (I, 53), kadangi vyskupas yra episkopato kolegijos narys, o ši kolegija „turi galią tik drauge su popiežiumi" (I, 44). Pasauliškis irgi gali būti šios galios dalyvis, bet tik vyskupui ar popiežiui jos suteikus. Jis, kaip ir kunigas, jurisdikcijos atžvilgiu yra grynas įgaliotinis. Teisingai tad pasauliškio jurisdikciją apibūdina P. Celiešius: „Reikalui esant, tam tikri pasauliškiai gali būti kooptuoti į hierarchijos rangą (hierarchiją čia reikia suprasti tik valdymo prasme.— *Mc.*); reikalui praėjus, jie gali būti vėl atleisti" [118]. Jokios teisės į šį kooptavimą pasauliškis reikšti negali. Čia jis yra tik pagalbininkas, patikėtinis, pasikviestasis; čia jo galia yra

tik laikinė, netiesioginė, todėl nesavarankiška. Istorijoje žinoma karalių bei kunigaikščių užmačia valdyti Bažnyčią, remiantis *pasaulio* valdoviškumo pagrindu, yra buvusi stabmeldybės liekana, kai valstybės valdovas buvęs kartu ir aukščiausiasis kunigas. Reikia todėl tik džiaugtis, kad su šia liekana Bažnyčia yra aštriai kovojusi ir galop ją nugalėjusi.

Bet štai ši liekana atgyja mūsų laikais nauju būdu. Įsitvirtinus pasaulyje demokratinei sampratai, esą valdomoji galia slypinti tautoje, bandoma dabar šią galią ir Bažnyčioje kildinti iš Dievo Tautos: „Bažnyčia yra hierarchiškai sutvarkyta. Bet į hierarchiją žiūrėti ir ją suprasti galime tik Dievo Tautos (Kristaus Kūno) perspektyvoje, o ne priešingai" [119]. A. Rubikas įžvalgiai pastebi, kad „istorijos bėgyje matome tam tikro paralelizmo tarp politinių ir bažnytinių bendruomenių" (p. 460). Seniau, vyraujant pasaulyje monarchiniam pradui, „Bažnyčia buvo suklerikalėjusi eilinių tikinčiųjų sąskaita. Joje teisinę persvarą buvo gavę Kunigystės sakramentu pašvęsti asmenys. Šiandien, ieškant kelių pašalinti šiam nedarnumui, labai gyvai diskutuojamas bendruomenių vaidmuo, parenkant asmenis bažnytinėms tarnyboms (p. 458)... Nuo prancūzų Revoliucijos žmonės patys renka savo politinius vadovus. Senuoju stiliumi Bažnyčioje jie pradeda bodėtis. Tad jei viduriniais amžiais Bažnyčia taip sufeodalėjo, kad įsivedė griežtą monarchinį, vienvaldinį stilių (parenkant vadovus), kuris buvo ano laiko mada, tai kodėl ji šiandien negali įsivesti rinkiminio stiliaus, kuris, kaip Apaštalų darbų knyga rodo, atitinka Bažnyčios kaip pneuminės bendruomenės esmę" [120]. Tai žodžiai, gražiai apibūdinę tą nuotaiką, kuri šiandien vis labiau perskverbia pasauliškius, norinčius teikti savą įnašą bažnytiniam valdymui, tačiau pamirštančius, kad *šiam įnašui teikti jie visų pirma turi būti hierarchijos pakviesti.* Anas pirmykštės krikščionių bendruomenės „rinkiminis stilius" kilo ne iš jos pačios, bet iš to, kad apaštalai ją *pakvietė* šiuo stiliumi naudotis, tuo įgalindami ją dalyvauti Bažnyčios jurisdikcijoje: šv. Petras *pakvietė* „aukšto kambaryje" susiėjusį ir Šv. Dvasios laukiantį būrį išrinkti naują apaštalą vietoje pasikorusio Judo (plg. *Apd 1, 15—23*); Dvylika *pakvietė* Jeruzalės bendruomenę išrinkti septynis vyrus, kuriuos jie pašventė pirmaisiais diakonais" (plg. *Apd 6, 1—6*). Be šio *pakvietimo* nebūtų buvę jokių rinkimų ir jokio rinkimų santykio su šventimais, kaip jo

nebuvo ten, kur apaštalai tiesiog, kaip liudija ta pati Apaštalų darbų knyga, pastatė „kiekvienoje bažnyčioje kunigų" ir, „pasimeldę su pasninku", išvyko toliau *(Apd 14, 22)*. „Rinkiminis stilius" neturi Naujajame Testamente jokios pirmenybės, palyginus jį su „Vienvaldiniu stiliumi". Apaštalai savarankiškai renkasi sau padėjėjų (plg. *Apd 15, 40; 16, 3*), kartais dėl to net susiginčydami (plg. *Apd 15, 37—40*); pašvenčia vyskupų bei kunigų (plg. *Apd 14, 22; 2 Tim 1, 6*); nustatinėja normas, kas gali būti pašvęstas vyresniuoju (plg. *1 Tim 3, 1—9; 5, 22*), ir bažnytinį vyresniškumą kildina ne iš Dievo Tautos, o iš Šv. Dvasios: „Šventoji Dvasia pastatė jus vyskupais" *(Apd 20, 28)*. *Leisti rinkti ar tiesiog skirti yra apaštalų valioje.* Štai ką pamiršta tie, kurie šiandien mano, esą „rinkiminė praktika" turinti „gilesnes teologines šaknis pačiame Šv. Rašte" [121].

Šiandieninis Dievo Tautos kaip bažnytinės valios šaltinio pabrėžimas ir tuo pačiu rinkimų piršimas [122] yra esmėje ne kas kita, kaip pasauliškių, kartais ir kunigų, pastanga — dažnai nesąmoninga — jurisdikcinę galią gauti ne iš viršaus, bet iš apačios: ne vyskupas ar popiežius kviečia bei skiria, bet bendruomenė renka. Tada išrinktasis jaučiasi esąs ne hierarchijos pasikviestasis bei įgaliotasis, bet lyg ir stovįs šalia jos kaip lygiateisis sprendėjas. Todėl dabar taip aitriai ir kovojama už įvairių įvairiausių bažnytinių tarybų sudarymą; tarybų, kurios perima seniau buvusį karalių ir kunigaikščių vaidmenį Bažnyčios valdyme. *Monarchinės pasauliškių užmačios pasikeičia į demokratines,* tačiau ne mažiau Bažnyčiai pavojingas, nes kolektyvinis sprendimas (parapijos ar vyskupijos tarybų, tautinių ar diecezinių sinodų ir t. t.) yra pajėgus sukelti Bažnyčioje dar daugiau sąmyšio negu vieno asmens (karaliaus ar kunigaikščio) sprendimas. Čia kinta pavojaus pavidalas, bet nedingsta pats pavojus, kyląs iš pasauliškio išmonės, esą jis galįs būti jurisdikcijos nešėjas pats savimi, o ne kaip pakviestasis.

Plačiausias ir reikšmingiausias pasauliškių dalyvavimas yra *mokomojoje* Bažnyčios pareigoje. Tam pasauliškius hierarchija šiandien kviečia labai aiškiai, ir iš to ji laukia didžios naudos. II Vatikano susirinkimas „iš širdies ragina pasauliškius panaudoti savo sugebėjimą bei žinias ir, vadovaujantis Bažnyčios dvasia, dar uoliau atlikti savo uždavinį — aiškinti, ginti ir sumaniai pritaikyti šio meto problemoms krikščioniškuosius principus" (II, 140), nes „mūsų laikais kyla nauji klausimai ir sklinda pragaištin-

gos klaidos, grasinančios sugriauti tikėjimo, dorinės santvarkos ir pačios bendruomenės pamatus" (t. p.). Todėl pasauliškiai turį apaštalauti ne tik pavyzdžiu, bet ir „žodiniu liudijimu"; jie turį stengtis „dar ir žodžiais skelbti artimui Kristų" (II, 150); jie turį būti pasiruošę „imtis ypatingo uždavinio — skelbti Evangeliją ir dėstyti Krikščionybės mokslą" (II, 244). Šie pastarieji žodžiai, tiesa, yra taikomi misijų kraštams. Tačiau jie tinka ir visiems kraštams, kadangi, kaip tai pastebėjo jau pop. Pijus XI, prieš mus „stovi supagonėjęs pasaulis" [123]: Krikščionybė ir pagonybė yra dabar susikabinusios viena su kita tarsi dantiraščiai (kard. Suhard). Dėstyti Krikščionybės mokslą tenka šiandien ne tik Azijoje bei Afrikoje, bet ir Amerikoje bei Europoje. „Šis žodžio apaštalavimas tam tikrais atvejais yra būtinai reikalingas",— pabrėžia Susirinkimas (II, 152). Užuot tad veržęsi Bažnyčią valdyti ją demokratindami, pasauliškiai kaip tik ir turėtų išgirsti hierarchijos kvietimą dalyvauti *mokomojoje* pareigoje, kuri šalia pašventimo yra kilniausia Bažnyčios pareiga. Kokiu tačiau būdu pasauliškis gali Bažnyčioje mokyti?

Vakarų teologijai jau iš seno yra įprasta skirti mokančiąją ir klausiančiąją Bažnyčią — formulė, kurią Y. M. J. Congaras vadina *prakeikta* (maudite), sykiu tačiau ir *apsėdančia* (obsédante) [124]; prakeikta todėl, kadangi ji Bažnyčią perskelia į dvi grupes, kurių viena tik moko, o kita tik mokosi; apsėdančia todėl, kad ji labai įtaigiai atskleidžia mokymo ir mokymosi būtinybę Bažnyčioje. Ši formulė yra teisinga ir klaidinga kartu. Teisinga ji yra tiek, kiek ji teigia mokymo ir mokymosi *buvimą* Bažnyčioje, vadinasi, tam tikrą *vyksmą*, kuriuo esti perteikiami bei pagilinami krikščioniškieji principai. Klaidinga ji yra tiek, kiek ji šį vyksmą sustangdina, sudėdama jį į tam tikrų grupių ar asmenų rankas ir tuo paversdama jį *būsmu*. Nes mokymas ir mokymasis Bažnyčioje nėra du vienas nuo kito atskirti veiksmai, tarsi pradžios mokykloje, bet dvi *funkcijos*, kurios apima visus Bažnyčios narius — tiek dvasiškus, tiek pasauliškus. Bažnyčioje, kaip tai savo metu jau skelbė stačiatikių teologas Al. Chomiakovas, *visi moko ir visi mokosi*. Kad tai nėra kokia nors keista mintis, rodo ir II Vatikano susirinkimo žodžiai, kuriais jis apibūdina šeimos dalyvavimą mokyme: „Šioje tarsi namų židinio Bažnyčioje tėvai turi savo vaikams žodžiu ir pavyzdžiu būti pirmaisiais tikėjimo skelbėjais" (I, 30). Šiam mokymui nereikia jokio hierarchijos įga-

liojimo, nes čia pasauliškis veikia Moterystės „sakramento galia" (t. p.). Tėvai tad šeimoje moko. Bet tie patys tėvai, klausydami pamokslo savos parapijos bažnyčioje, jau mokosi. Kunigas iš sakyklos moko. Bet tas pats kunigas, dalyvaudamas vyskupo įsakytose rekolekcijose, jau mokosi. Vyskupas ir popiežius moko, kaip matysime netrukus, savo tarnybų bei šventimų galia. Tačiau tas pats vyskupas ir popiežius, klausydamas dominikono vienuolio gavėnios pamokslų, jau mokosi. Jis mokosi ir skaitydamas, pavyzdžiui, pasauliškio J. Maritaino knygą apie krikščioniškąjį humanizmą arba pasauliškio M. Blondelio veikalą apie krikščioniškosios filosofijos pagrindus. O argi ne šv. Teresė iš Avilos yra pastaruoju metu paskelbta Bažnyčios daktare, vadinasi, mokytoja, iš kurios raštų visi gali mokytis ir ne vienas iš tikro mokosi? *Bažnyčioje nėra mokomojo luomo, bet yra mokomoji pareiga arba funkcija.* Tapatinti, kaip tai dažnai esti, dvasiškiją ir mokomąją Bažnyčios pareigą yra neleistina. Šitoks tapatinimas pateisinamas tik tada, kai praktiškai nėra kitų mokytojų, kaip tik kunigai, kas istorijoje yra buvę ilgus amžius ir kas misijų kraštuose ir šiandien iš dalies tebėra.

Mokymas Bažnyčioje yra betgi daugiaprasmis. Visų pirma jis yra tikėjimo tiesų perteikimas naujoms kartoms (tėvų mokymas), šių tiesų suprantamas išdėstymas (mokytojų mokymas), jų teologinis tyrimas, atskleidžiant naujų atžvilgių (teologijos profesorių mokymas), galop protinis jų apmąstymas ir net pagrindimas (filosofų mokymas). Šios rūšies mokymą galima būtų vadinti *pedagogiškai moksliniu.* Jį vykdyti turi teisę kiekvienas, kuris jaučiasi turįs ir galįs kitam ką nors pasakyti. Kokiu būdu jis tai atliks — žodžiu ar raštu, pokalbiu ar paskaita, šeimoje ar universiteto katedroje,— yra aplinkybių reikalas, kuris šio mokymo esmės nekeičia. Visur čia yra palaikomas tas pats šios rūšies mokymo pobūdis: *perteikti tai, kas tikima.* Visur čia mokymas yra atremtas į aną „depositum — palikimą", apie kurį kalba šv. Paulius, liepdamas Timotiejui jį saugoti, vengiant žodinių naujybių ir neva mokslinių priešingybių (plg. *1 Tim 6, 20*). Pats tačiau šio palikimo *saugojimas* yra daugiau negu tik pedagogiškai mokslinis jo dėstymas ar tyrimas. Tai pačių Krikščionybės pagrindų — įvykių ir tiesų — *skelbimas pasauliui.* Mokymas ir skelbimas dažnai laikomas vienu ir tuo pačiu dalyku. Iš tikro betgi juodu yra labai skirtin-

gu: mokymas yra skelbimo išvada, skelbimas yra mokymo pagrindas. Mokyti galima tik tada, kai kas nors yra paskelbta kaip tikra. Aiškinimas klausimo, ką Kristaus prisikėlimas *reiškia* manai egzistencijai, virsta išmone, jei nėra kartu skelbiama, kad prisikėlimas yra *tikras įvykis*. Štai kodėl šiandien teisingai teigiama, kad Evangelija yra ne mokymas, bet skelbimas (kerigma); ne idėjų ar minčių aiškinimas, bet įvykių pranešimas žmonijai; įvykių, kurie turi liudytojų: „Ne gudriai pramanytomis pasakomis sekdami mes paskelbėme jums mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus galybę ir atėjimą, bet po to, kai buvome jo didenybės regėtojai" *(2 Pt 1, 16)*. Kai įvykiai esti paskelbti, tai galima juos aiškintis, ieškoti jų sąryšio su mūsų buvimu bei likimu, kildinti iš jų naujų atžvilgių bei išvestinių tiesų, vadinasi, *mokyti* plačiausia šio žodžio prasme. Trumpai tariant, Bažnyčioje esama visų pirma skelbimo (praedicatio), o paskui mokymo (instructio). Jų negalima atskirti *laiko* atžvilgiu, nes kartu su skelbimu žengia ir mokymas. Bet juos reikia skirti *prigimties* atžvilgiu, kaip pagrindą nuo antstato, kaip priežastį nuo pasėkos.

Ir štai skelbimo autorius Bažnyčioje yra kitas negu mokymo. Jeigu mokyti gali kiekvienas, tai skelbti gali tik tie, kuriems yra pavesta tai daryti. Visos trys sinoptinės evangelijos sutaria, kad tai yra pavesta *apaštalams* (plg. *Mt 28, 16—19; Mk 16, 15; Lk 24, 47—48*): „Jūs gi esate tų dalykų liudytojai" *(Lk 24, 48)*. Iš apaštalų šį Kristaus pavedimą yra paveldėję *vyskupai*. II Vatikano susirinkimas pabrėžia, kad skelbti „žmonėms Kristaus Evangeliją" yra „viena svarbiausiųjų vyskupo pareigų" (II, 68). Vyskupas todėl yra ne tiek skelbimo aiškintojas, tyrinėtojas, taikintojas, kiek *autentinis jo reiškėjas* žodžiu ir raštu. Jis yra laiduotojas, kad tai, kas apaštalų paskelbta, bus ir toliau istorijos eigoje *autentiškai* skelbiama. Kadangi tačiau vyskupas, kaip sakyta, yra visados episkopato kolegijos narys ir kadangi ši kolegija turi galvą popiežių, tai *tikrasis skelbimo autorius ir jo nešėjas istorijoje yra hierarchija* — episkopatas su popiežiumi priekyje. Tai jai pavesta skelbti Krikščionybę kaip įvykį ir saugoti šį įvykį nuo iškraipų. Y. M. J. Congaras būdingai pastebi, kad šio pavedimo episkopatas negali niekam deleguoti, nes jis yra susijęs su pačia jo tarnyba Bažnyčioje. Kaip nei popiežius, nei vyskupas negali niekam deleguoti savos tarnybos, taip jie negali deleguoti nei savosios skelbimo galios [125]. Sakysime, popiežius ne-

gali pavesti kitam paskelbti kokią nors tiesą ex cathedra, išskyrus techninį žodinį šio skelbimo perskaitymą. Tas pat yra ir su vyskupu. Skelbiamoji galia bei pareiga yra hierarchinė savo esme, ir kas nėra hierarchas, tas šios galios neturi, ir joks pavedimas jam jos nesuteikia. Todėl hierarchija ir yra teologijos vadinama „magisterium ex officio — skelbėja sava tarnyba".

Kas gali skelbti, tas gali, be abejo, ir mokyti, šį skelbimą aiškindamas, gyvenimui pritaikindamas ar kitiems jį perteikdamas. Nuosekliai tad vyskupas yra kartu skelbėjas ir mokytojas, liudytojas ir šio liudijimo aiškintojas. Šią savo išvestinę mokymo galią jis gali *deleguoti:* jis gali kiekvienam pavesti Evangeliją dėstyti mokykloje, aiškinti vaikams ar jaunimui, net apie ją kalbėti bažnyčioje, sakant pamokslų. Šį vyskupo pavestą mokymą įprasta vadinti *sielovadiniu* (pastoralis), nes jis tarnauja tikėjimui pažadinti, jam stiprinti bei pagilinti; jis yra sielovados dalis. Tuo pačiu jis yra ir hierarchijos pareigų dalis. *Mokyti vyskupo pavedimu reiškia dalyvauti oficialiame Bažnyčios mokyme.* Tai nėra autentinis Evangelijos skelbimas; tai tik oficialus bažnytinis Evangelijos aiškinimas arba dėstymas. Šiam reikalui vyskupas gali įgalioti kiekvieną krikščionį: tiek diakoną, tiek kunigą, tiek pasaulišką. Kaip diakonui ir kunigui šventimai dar neteikia teisės *oficialiai* aiškinti Evangeliją, taip lygiai tokios teisės neteikia pasauliškiui Krikšto ar Sutvirtinimo sakramentai. Visi krikščionys šiam reikalui turi būti vyskupo pasikviesti. Oficialus Evangelijos aiškinimas: jos dėstymas mokykloje ar jos nušvietimas pamokslo metu priklauso jurisdikcinei Bažnyčios sričiai ir todėl reikalingas vyskupo leidimo, nes tai yra kalbėjimas Bažnyčios vardu. Šios rūšies kalbėtojai turi būti Bažnyčios *pasiųsti* (missio canonica): „jie visuomet privalo skelbti ne savo išmintį, o Dievo žodį". Ši II Vatikano susirinkimo pastaba, taikoma kunigams (II, 175—176), tinka visiems, kurie yra vyskupo pasitelkti Evangelijai aiškinti. Be abejo, toks aiškinimas, pasak Susirinkimo, turįs būti pritaikytas „konkrečioms gyvenimo aplinkybėms" (II, 176), tačiau jis turi būti visados *Dievo* žodis, nevirsdamas „kokios nors žmogiškosios ideologijos" propaganda (II, 182). Manyti tad, kad pasauliškis, gavęs leidimą sakyti pamokslą, būtų laisvesnis negu kunigas ar diakonas, reiškia nesuprasti sielovadinio mokymo pobūdžio.

Čia tad ir kyla klausimas, kokia yra tikroji pasauliškio mokymo sritis: sielovadinė ar pedagogiškai mokslinė, hierarchijos mokymo tęsinys ar laisvas Krikščionybės svarstymas? Mūsų dienomis pasauliškiai stengiasi visų pirma imtis sielovadinio mokymo. Buvę ilgus amžius iš šios rūšies mokymo išskirti, jie dabar, tarsi atoveikos dėsnio įtaigojami, kaip tik ir veržiasi į šią sritį. Kadangi dabartinė bažnytinė teisė draudžia pasauliškiams, net jeigu jie būtų ir vienuolynų broliukai, sakyti pamokslų (CIC, can. 1342, 2), tai šiandieniniai tautiniai sinodai, sakysime, tebetrunkąs Vokietijoje ar anksčiau buvęs Olandijoje, kaip tik ir reikalauja panaikinti šį draudimą. Leidime sakyti pamokslų Dievo Namuose pasauliškiai regi didžiausią savo paaukštinimą. Be abejo, nėra jokių teologinių kliūčių, kad pasauliškis negalėtų bažnyčioje dėstyti Evangelijos. Pirmaisiais Krikščionybės amžiais pasauliškių pamokslininkavimas yra buvęs gana dažnas: patys vyskupai ne sykį kviesdavo garsius pasauliškius, pav., Origeną, aiškinti tikintiesiems Šventąjį Raštą [126]. Vėliau betgi šis paprotys išnyko ir virto net neigiamąja teisine norma: „Concionari in ecclesia vetantur laici omnes" (can. 1342, 2). Ar yra prasmės stengtis jį dabar vėl atgaivinti ir net dėl jo kovoti?

Yra tiesa, kad pasauliškis gali ir net turi mokyti, nes reikalas pažinti Evangeliją yra dabar ryškus visuose visuomenės sluoksniuose. Štai kodėl, kaip aukščiau minėjome, II Vatikano susirinkimas „iš širdies ragina pasauliškius" aiškinti ir ginti krikščioniškuosius principus (II, 140). Tačiau ar tai turi būti vykdoma *pamokslo* pavidalu? Autoriui atrodo, kad nebūtinai. Priešingai, pamokslas, kaip jį supranta pastaroji liturginė reforma, mažiausiai atitinka tą, ko iš pasauliškio laukia II Vatikano susirinkimas. Savo trumpumu, savo pobūdžiu (homilija), savo paprastumu pamokslas šiandien yra virtęs pačia nereikšmingiausia ir gal net nesėkmingiausia priemone krikščioniškiems principams „sumaniai pritaikyti šio meto problemoms" (II, 140). Gal tik misijų kraštuose jis yra dar išlaikęs senąją savo vertę. Visur kitur esama eilės žymiai sėkmingesnių priemonių. Tai paskaitos įvairiuose susirinkimuose ar studijų savaitėse, radijo valandėlės, straipsniai laikraščiuose, knygos, pokalbiai susiėjimuose ir galop religijos dėstymas mokyklose, ypač vidurinėse ir aukštosiose. Į šias sritis tad ir turėtų pasauliškiai eiti, ir šiose srityse jie turėtų vykdyti mokomąją savo galią, ky-

lančią jau iš jų pačių sakramentinio pašventimo (Krikšto ir Sutvirtinimo) ir nereikalaujančią, išskyrus religijos dėstymą mokyklose, hierarchijos įgaliojimo. Kitaip sakant, *tikroji pasauliškio mokymo lytis yra pedagogiškai mokslinė*. Be abejo, visados bus pasauliškių, kurie mokys ir sielovadiškai, gal sakydami net pamokslų. Tačiau tai bus tik išimtys, kurios mokomosios pasauliškio pareigos būdingai neapspręs. Tuo tarpu pedagogiškai mokslinis mokymas, atrodo, turėtų vis labiau virsti mūsų amžiaus pasauliškio pareiga.

Reikia pridurti, kad nors šios rūšies mokymas yra laisvas savo forma, vadinasi, nereikalingas hierarchijos leidimo, tačiau jis yra palenktas Bažnyčiai savo turiniu: *pasauliškis gali laisvai aiškinti Krikščionybės principus, tačiau taip, kad neiškreiptų ar nepaneigtų pačių šių principų*. Todėl nuolatinė savęs paties kontrolė ir nuolatinis savo mokymo palyginimas su hierarchijos mokymu yra būtina šiam mokymui sąlyga. Bet koks per ankstyvas ir nekritinis žavėjimasis įvairiomis naujosios teologijos išmonėmis, hipotezėmis, teorijomis pasauliškių turi būti ypatingai vengiamas, nes *pasauliškių mokymas yra visados jų apaštalavimo dalis*, o ne kabinetinis mokslininko darbas. Todėl jis ir turi būti atremtas į tvirtą Bažnyčios mokymo pagrindą. Nėra nieko pavojingesnio ir net juokingesnio, kaip pasauliškiui šauktis mokomosios „charizmos", jeigu jam hierarchija nurodo, kad jis prasilenkiąs su Krikščionybės pagrindais. Privatinės charizmos, jei kas tokią ir turėtų, uždavinys yra ne teikti naują „apreiškimą", bet aiškinti jau užbaigtą Apreiškimą ryšium su hierarchijos skelbimu, kad šį padarytų mūsų amžiui suprantamesnį ar gal net tuo bei kitu atžvilgiu vaisingesnį.

Mokomajai pareigai Bažnyčioje eiti reikia tam tikro *pasiruošimo*. Tai savaime aiškus dalykas, taip kad apie jį nereiktų net nė kalbėti. Ir vis dėlto teisus yra V. Bagdanavičius pastebėdamas, kad „mokymo pareiga yra neišvengiamai susijusi su mokymosi pareiga" ir kad pasauliškiuose šios pastarosios pareigos ir net „jų noro mokytis" kaip tik vargu ar jausti [127]. Tiesa, šiandien nemaža pasauliškių — tarp jų ir moterų — studijuoja teologiją, nesiruošdami būti kunigais. Pasauliškių teologų skaičius Europos universitetuose metai iš metų auga, o kandidatų į kunigus skaičius seminarijose kaskart mažėja. Atrodo, kad pasauliškiai po kurio laiko turės perimti iš dvasiškių pedagogiškai mokslinį mokymą, nes teologija nėra susi-

jusi su kunigyste. Vakarų Bažnyčioje ji buvo sujungta tik istorinių aplinkybių. Tuo tarpu Rytų Bažnyčioje ir šiandien teologas yra pasauliškis [128]. Tačiau šie teologiją studijuoją asmenys ruošiasi arba dėstyti religiją mokyklose, arba eiti kurią kitą su mokymu susijusią pareigą, sakysime, vadovauti vis labiau įsigalinčioms diecezinėms akademijoms, kuriose ruošiami kursai, paskaitos, pokalbiai religiniais klausimais. Šis betgi mokymas turi daugiau sielovadinio pobūdžio, todėl yra palenktas hierarchijai ir jos apsprendžiamas tiek programos, tiek pasiruošimo atžvilgiu. Pasauliškis, imdamasis šios rūšies mokymo, yra savaime verčiamas jam tinkamai ir pasiruošti.

Visai kitaip yra su laisvu mokymu, sudarančiu pasauliškio apaštalavimo dalį arba aną liudijimą žodžiu, kaip jį vadina II Vatikano susirinkimas (plg. II, 150). Šios rūšies mokymas tebedirvonuoja visu plotu. Pasauliškiai vis tebemano, esą religinis išsilavinimas sudaras kunigų specialybę, todėl esąs jiems nereikalingas. Užtat religinė jų sąmonė pasilieka gana plokščia, o religinės jų žinios yra gana menkos. Susidūrę savos tarnybos aplinkoje su kitatikiais ar netikinčiaisiais, jie nepajėgia „aiškinti, ginti ir sumaniai pritaikyti šio meto problemoms krikščioniškuosius principus", kaip to iš pasauliškių trokšta ir II Vatikano susirinkimas (plg. II, 140). Todėl Susirinkimas, kalbėdamas apie pasauliškių pasiruošimą apaštalauti, mini ne tik gyvenimą „dieviškosios kūrimo ir atpirkimo paslapties tikėjimu" (II, 163), bet ir tvirtas „teologijos, dorovės ir filosofijos mokslo" žinias (II, 164). Kitaip sakant, pasauliškio apaštalavimui nepakanka tik pamaldumo; jam reikia ir išsilavinimo. Kaip kultūrinės kūrybos srityje — apie tai kalbėjome aukščiau (plg. III, 1a) — tikėjimas neatstoja technikos, taip ir apaštalavimo srityje *pamaldumas neatstoja religinio išsilavinimo*, nes šiandien reikia ne tik gyvenimo pavyzdžių, bet ir pamokymo bei painformavimo. Daugybė prietarų, vis dar tebesivaidenančių kitatikių ar ateistų galvose Bažnyčios atžvilgiu, gali būti išsklaidyti tik giliai religiškai išsilavinusių pasauliškių. Štai kodėl religinių knygų ar straipsnių skaitymas, religinių paskaitų lankymas, religiniai pokalbiai bei ginčai šiandien pasauliškiams nėra laisvalaikio pramoga, bet *tiesioginė pareiga*. Juk dabartiniai sąmyšiai Bažnyčioje būtų žymiai menkesni, jei religinis pasauliškių susipratimas būtų stipresnis, nes tokiu atveju vienašališkai galvoją ir elgiąsi kunigai — vis tiek ar jie vadintųsi „pažangiaisiais", ar

„atžangiaisiais"— negalėtų taip lengvai telkti aplink save tikinčiųjų grupių ir tuo būdu kovoti arba už reformas, arba prieš reformas. Sustingęs konservatizmas ir beatodairis evoliucionizmas yra galimi tik nesusipratusioje minioje. Šia prasme pasauliškiai darosi atsakingi už Bažnyčios sėkmę ar nesėkmę pasaulyje kaip tik tuo, ar jie sąmoningai dalyvauja dabartinėse bažnytinėse paskaitose, ar jie jas suvokia, kritiškai vertina, kūrybiškai ugdo bei taiso. Tačiau visa tai yra neįmanoma, jei pasauliškiai tylomis praeina pro religinius klausimus jais nesidomėdami, jų negilindami, o pasitenkindami tuo, ką buvo girdėję mokyklos suole ir ką girdi trumpų valandėlių pamoksluose. Šitoks silpnas pagrindas neteikia vilties, kad mokomoji pasauliškio pareiga Bažnyčioje būtų tinkamai atlikta ir kad liudijimas žodžiu iš tikro būtų gyvas bei sėkmingas.

Baigiant reikia tarti dar keletą žodžių apie *moters* dalyvavimą mokomojoje Bažnyčios pareigoje, nes šis klausimas dabar yra ypatingai pabrėžiamas. Susilyginus vyro ir moters teisėms pasaulinėje visuomenėje, norima jas šiandien sulyginti ir bažnytinėje bendruomenėje. Pastangas pralaužti moteriai duris į Kunigystės sakramentą esame kiek pasklaidę jau anksčiau (plg. II, 1c). Šitoje vietoje belieka tik žvilgtelėti į mokomąją pareigą, nes pašvenčiamoji ir valdomoji pareiga jokių didesnių sunkenybių nėra kėlusi.

Dabartinis bažnytinės teisės nepalankumas moteriai yra remiamas paprastai šv. Pauliaus žodžiais: „Moterys bažnyčioje tegu tyli, nes joms neleidžiama kalbėti... Jei jos nori ko išmokti, tepasiklausia namie savo vyrų" *(1 Kor 14, 34—35).* Ir kitoje vietoje: „Mokyti moteriškei aš neleidžiu...; ji turi laikytis tyliai" *(1 Tim 2, 12).* Šie žodžiai Bažnyčios istorijoje yra buvę nuolatos *karlojami,* norint pagrįsti moteriai nepalankiai susiklosčiusią krikščionijos tradiciją. Sykiu tačiau šie žodžiai yra buvę ir įvairiai *aiškinami,* norint parodyti, kad šv. Paulius lyg ir prieštarauja pats sau, pabrėždamas moters lygybę vyrui: Kristuje „nebėra nei vyriškio, nei moteriškės" *(Gal 3, 28),* ir tuo pačiu metu liepdamas moteriškei mokytis iš vyro savuose namuose, o bažnyčioje tylėti [129]. Iš tikro tačiau abi pažiūros yra klaidingos: šv. Paulius nedraudžia moteriai mokyti bažnyčioje *mūsąja prasme,* o jo draudimas neprieštarauja moters ir vyro lygybei Kristuje. Egzegetai, aiškindami šv. Pauliaus nusistatymą moters atžvilgiu, yra nepastebėję vienos laiško korintiečiams vietos, kuri, auto-

riaus pažiūra, yra pagrindinė šiam klausimui suprasti bei išspręsti. Ana svarbi vieta skamba šitaip: „Kiekvienas vyras, kuris meldžiasi ar pranašauja apdengta galva, daro negarbę savai galvai. Taip pat kiekviena moteriškė, kuri meldžiasi ar pranašauja neapdengta galva, daro negarbę savo galvai" *(1 Kor 11, 4—5)*. Ši lygiagretė yra labai aiški ir vienplotmė: tiek vyras, tiek moteris bažnyčioje meldžiasi ir pranašauja. Tik vienas turi tai daryti galvos nepridengęs, o kita — ją pridengusi. Abu yra apaštalo papeikiami, jei elgiasi priešingai.

Tačiau mums čia svarbu ne anų amžių paprotys — prisidengti galvą ar jos neprisidengti,— bet toji tarnyba, kurią šis paprotys lydėjo, būtent *pranašavimas*. Šv. Paulius tiek vyro, tiek moters pranašavimą bažnyčioje laiko savaime suprantamu ir visiems žinomu dalyku. Tai esanti ypatinga Šv. Dvasios dovana (plg. *1 Kor 12, 10*), teikiama tiek vyrams, tiek moterims. Šv. Paulius šios dovanos neneigia nė vienai lyčiai; jis tik nurodo, *kaip* ji maldos namuose turi būti atliekama: vyrų nepridengta galva, moterų — pridengta. Matyt, kai kurie vyrai ir kai kurios moterys tai darydavo kitaip, kas šv. Pauliaus ir yra peikiama: „Mes tokio papročio neturime" *(1 Kor 11, 16)*. Kas gi tačiau yra pats pranašavimas, kurį vykdydavo ir moterys kaip savaime suprantamą dalyką? Apie tai jau esame savo metu kalbėję (plg. III, 1c). Čia tik priminsime, kad *pranašavimas yra esmėje mokymas*. Tai viešas kalbėjimas susirinkime arba bažnyčioje: „Kas pranašauja, kalba žmonėms" *(1 Kor 14, 3)*, vadinasi, ne pats sau, kaip maldos metu ar kalbų dovanos atveju (plg. *1 Kor 14, 4*). Tai apaštalavimas tikrąja prasme: „Kas pranašauja, stato Dievo Bažnyčią" *(1 Kor 14, 4)*, vadinasi, teikia įnašą, kad ji plistų bei augtų. Tai galop sielovada: kas pranašauja, kalba žmonėms, „kad juos pagerintų, paragintų ir paguostų" *(1 Kor 14, 3)*, vadinasi, pamokytų plačiausia ir giliausia šio žodžio prasme; tai sielovadinis mokymas, tarnaująs visų pirma klausančiojo sielai, nes reikia, kad iš pranašavimo „visi pasimokytų" *(1 Kor 14, 31)*, net netikintieji, kurie, atėję į krikščionių susirinkimą ir klausydami pranašysčių, pajaučia, esą Kristaus Bažnyčioje „tikrai yra Dievas" *(1 Kor 14, 24—25)*. Ir štai šį pranašavimą kaip viešą kalbėjimą susirinkime, kaip apaštalavimą ir sielovadinį mokymą vykdė pradinėje krikščionių bendruomenėje moteris lygiomis su vyru. Šv. Paulius anaiptol nedraudžia moteriai *pranašauti*, vadinasi, kalbėti viešai,

mokyti, raginti, paguosti ir tuo statyti Dievo Bažnyčią. Jis tik draudžia *laužyti* ano meto paprotį, visa tai darant nuoga galva.

Moterų pranašavimo šviesoje todėl ir atrodo, kad draudimas moteriai mokyti liečia visai kitos rūšies mokymą negu tas, kurį mes šiandien turime galvoje ir kuris pranašavimu buvo vykdomas jau ir pradinėje Bažnyčioje. Nes pranašavimas, kurį šv. Paulius leidžia kiekvienam ir net pataria jo Dievą prašyti (plg. *1 Kor 13, 1*—5), ir draudimas mokyti bei liepimas tylėti išskiria vienas kitą: *pranašaująs* — vyras ar moteris — *negali nemokyti ir negali tylėti*. Moters tyla bažnyčioje, autoriaus nuomone, yra išraiška izraelitinio papročio aiškinti Šventąjį Raštą sinagogoje, kur moterys nedalyvaudavo. Tai buvo pareiga Rašto žinovų arba Izraelio mokytojų, tarp kurių ir Jėzus jo motinos buvo rastas Jeruzalėje šventykloje, sėdįs tarp jų, jų besiklausąs ir juos beklausinėjąs (plg. *Lk 2, 46*), ir su kuriais jis vėliau ne kartą ginčydavosi (plg. *Lk 5, 17—39; 6, 1—11; 11, 37—53; 20, 1—8*), čia jiems pritardamas (plg. *Mk 12, 28—34; Jn 3, 1—13*), čia juos smerkdamas (plg. *Mt 23, 3—39; Lk 20, 45—47*). Užtat ir pats Jėzus buvo vadinamas „rabi" — mokytojas" *(Jn 1, 49)*. Tai buvo daugiau ar mažiau oficialus Šventojo Rašto skelbimas bei aiškinimas, priklausąs sinagogos hierarchijai, paveldėjusiai Mozės skelbimą — atsisėdusiai „Mozės kėdėje", kaip pats Jėzus šį paveldėjimą vadina, grįsdamas juo reikalą klausyti Rašto žinovų žodžių, nors ir nesielgti taip, „kaip jie elgiasi" *(Mt 23, 2—3)*. Nūn Kristaus skelbimą paveldėjo Bažnyčios hierarchija — vyskupai su popiežiumi priekyje, vadinasi, pašvęstieji asmenys. Šio skelbimo negali vykdyti ne tik moteris, bet nė vyras pasauliškis, nes jam reikia Kunigystės sakramento pilnybės. Tačiau tai visiškai kitos rūšies skelbimas bei mokymas. Galimas daiktas, kad jį — bent implicite — ir turėjo galvoje šv. Paulius, draudamas moteriai bažnyčioje kalbėti. Kiekvienu atveju šis draudimas liečia oficialų sinagogos, resp. Bažnyčios skelbimą, o ne pastoralinį mokymą ar laisvą religinių idėjų skelbimą, kurie moterims yra taip lygiai prieinami, kaip ir pasauliškiams vyrams.

UŽBAIGA

PASAULIŠKIO SĄMONĖ

Baigiant svarstyti krikščionies būseną pasaulyje, reikia atvirai pastebėti, kad pasauliškis šiandien yra atsidūręs, kaip lietuviškai sakoma, tarp kūjo ir priekalo, būtent tarp *menkystės jausmo*, ataidinčio iš praeities, ir *didybės jausmo*, rodančio į ateitį. Menkybės jausmas kelia jame nepasitikėjimo visu tuo, kas dabar apie jį kalbama bei rašoma, pabrėžiant jo kunigiškąjį, karališkąjį ir pranašiškąjį pobūdį: visa tai pasauliškių dauguma pergyvena tik kaip gražius, tačiau nieko nereiškiančius žodžius, o kartais net ir kaip savotišką dvasiškių meilinimąsi nežinia kuriam tikslui. Didybės jausmas žadina pasauliškyje vertės sąmonę, betgi susietą su savotišku išdidumu, net puikybe, išvirstančia į nejaukų polinkį stumti dvasiškius į antrąją vietą, atsistojant patiems pirmojoje — bent kolektyviniu būdu įvairių tarybų pagalba, kur dvasiškių pažiūros esti paprastai nurungiamos balsų dauguma. Menkybės jausmas yra priežastis, kodėl pasauliškių masė vis tebėra nerangi kaip ir seniau; kodėl bažnytines pakaitas ji priima visiškai abejingai; kodėl pamoksluose ar religinėje literatūroje reiškiamos teologinės naujybės praeina pro ją beveik negirdomis. Iš tikro reikštų apgaudinėti patį save manant, esą pasauliškiai po II Vatikano susirinkimo pagyvėjo ir pajudėjo *kaip luomas*. Didybės jausmas yra pagrindas, kodėl kai kurie pasauliškiai pasidarė akiplėšos hierarchijos (net ir popiežiaus) atžvilgiu; kodėl bažnytinėse pakaitose jie regi arba ypatingą vertę, arba ypatingą nevertę ir net demonišką blogį; kodėl naujas teologines teorijas jie sutinka arba kaip nepajudinamą tiesą, arba kaip čia pat pasmerkimo vertą ereziją. Šiuodu jausmu plėšo dabarties pasauliškį jo viduje, taip kad jis dažnai pasirodo esąs pilnas priešingybių ir net prieštaravimų bažnytinės veiklos atvejais: jis laukte laukia iš

hierarchijos pasisakymo tuo ar kitu konkrečiu atveju ir baisiai pasipiktina šio pasisakymo sulaukęs. Enciklika „Humanae vitae" gali būti būdingiausias tokio vidinio skilimo ir nelogiškumo pavyzdys.

Kokiu betgi būdu pasauliškis gali pasiekti ramios, blaivios, savą vertę žinančios, savą vietą pažįstančios sąmonės, kuri nesiduotų apvaldoma nei menkybės, nei didybės ir todėl neišsigimtų nei į tingumą, nei į maištavimą, kaip kad yra dabar? Autoriui atrodo, kad tai bus galima pasiekti tik tada, jei pasauliškis aiškiai suvoks ir giliai pergyvens pagrindines savo luomo savybes, kurių sklaidai kaip tik ir buvo skirta visa ši knyga ir kurias dabar norime suimti į keletą pastraipų.

1. *Pasauliškiai yra bažnytinis luomas,* vadinasi, kilęs iš Bažnyčios, atremtas į dieviškąją teisę ir todėl sudaras sudedamąją Bažnyčios dalį. Pasauliškių sąmonei tai reiškia, kad jie neprivalo jaustis esą Bažnyčioje ta prasme, tarsi Bažnyčia būtų *šalia* jų. Ne, jie patys yra Bažnyčia. Bažnytiškumas yra pati pirmoji pasauliškio sąmonės žymė.

2. *Pasauliškiai yra grindžiamasis luomas,* palyginus jį su dvasiškių bei vienuolių luomais, nes tik iš pasauliškių esti Viešpaties pašaukiama dvasiškių ir vienuolių. Pasauliškių sąmonei tai reiškia, kad jie privalo jaustis esą atsakingi už dvasiškių bei vienuolių pašaukimus, jų būseną bei veikseną, nes, išaugę iš pasauliškių, šiuodu luomu gyvenime konkrečiai tesilaiko pasauliškių nusistatymų jų atžvilgiu. Kai pasauliškiai nebesuvokia, kad tai jie yra toji dirva, kurioje įsišaknija dvasiškiai ir vienuoliai, tai šių luomų būklė pasidaro kebli ir net kritiška. Tai regime šiandien gana aiškiai. Atsakingumas už dvasiškius ir vienuolius sudaro antrąją pagrindinę pasauliškio sąmonės žymę.

3. *Pasauliškiai yra pašvęstasis luomas,* nes niekas negema pasauliškiu: pasauliškiu žmogus esti pašvenčiamas Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentais. Ne *pasauliškis* priima Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentus, kaip esame įpratę sakyti, bet žmogus, priimdamas Krikšto ir Sutvirtinimo sakramentus, *tampa* pasauliškiu. Prieš Krikšto sakramento priėmimą niekas nėra pasauliškis. Pasauliškių sąmonei tai reiškia, kad jie privalo jaustis esą *sakraliniai* žmonės, skiriąsi ir nuo nekrikštytųjų, objektyviai neturinčių pašventimo, ir nuo ateistinių atkritėlių, subjektyviai paneigusių savą pašventimą. Šis jausmas turi pergalėti aną ilgaamžę klaidą laikyti pasauliškį profaniniu žmo-

gumi, suprantant šį posakį prasme žmogaus, esančio anapus šventyklos slenksčio. Sakrališkumas yra trečioji pagrindinė pasauliškio sąmonės žymė.

4. *Pasauliškiai yra pasiųstasis luomas*, vadinasi, turįs savą misiją, kurios laukas yra pasaulis: pasaulinės tarnybos yra šios misijos turinys. Pasauliškių sąmonei tai reiškia, kad, gyvendami pasaulyje, jie privalo jaustis ne į jį kažkokio likimo ar atsitiktinybės nusviesti, bet pačios Bažnyčios pasiųsti. Jų uždavinys yra keisti pasaulį kultūrine savo veikla, kad jis būtų pertvarkytas pagal amžinąjį Dievo planą ir tuo palenktas Kristui kaip visatos Galvai. Pasiuntinybės jausmas, lydįs kultūrinę kūrybą, yra ketvirtoji pagrindinė pasauliškio sąmonės žymė.

5. *Pasauliškiai yra pagalbinis luomas* ryšium su hierarchija, kuri Bažnyčioje sudaro vadovaujamąjį pradą ir todėl kviečiasi pasauliškius atlikti tą ar kitą ypatingą pareigą bažnytinėje pašventimo, valdymo ir mokymo veikloje. Pasauliškių sąmonei tai reiškia, kad jie privalo džiaugsmingai šį kvietimą priimti, nuoširdžiai jį vykdyti, pasiruošti net ir ypatingoms bažnytinėms pareigoms, būti hierarchijai klusnūs ir pagarbūs, nejungdami autoriteto su asmenine hierarcho būkle, kadangi šis autoritetas yra visados Kristaus kaip tiesos autoritetas. Nuoširdus atvirumas hierarchijai yra penktoji pagrindinė pasauliškio sąmonės žymė.

Nesunku įžvelgti, kad visos šios žymės anaiptol nėra *teisinio* pobūdžio. Vienos jų kyla iš pačios bažnytinės sąrangos, kaip bažnytiškumas arba grindžiamumas; kitos iš sakramentų veikimo, kaip sakrališkumas ir pasiuntinybė; trečios iš psichologiškai dorinio santykio su dvasiškija, kaip ryžtas pagelbėti, pagarba ir klusnumas. Tai rodo, kad pasauliškio sąmonė vargu ar gali būti išreikšta teisinėmis normomis, kurios šiandien taip stipriai pabrėžiamos. Ir iš tikrų! Juk jeigu pasauliškio pasiuntinybė vyksta pasaulyje kultūrine veikla, tai čia bažnytinė teisė neturi ko normuoti, kadangi kultūrinė kūryba nėra bažnytinio valdymo objektas. O pasauliškių veikla specialiai bažnytinėje srityje priklauso, kaip minėta, nuo hierarchijos pakvietimo. Be abejo, šis gali ir net turi turėti teisinių normų. Tačiau šios normos esmėje bus ne pasauliškio *teisių* išraiška, o tik hierarchijos kvietimo bei įgaliojimo teisinis *tvarkymas*. Ypatingas pasauliškio teisių pabrėžimas, autoriaus pažiūra, yra ne kas kita, kaip pasauliškio pasiuntinybės nesuvokimas. Reikalaujant dides-

nių pasauliškiui teisių Bažnyčioje, turima vis dar galvoje specifiškai *bažnytinę* jo veiklą, tuo tarpu iš tikro jo veikla yra ir bus specifiškai *pasaulinė*. Kas pasauliškį svarsto kaip Bažnyčios pasiųstąjį į pasaulį, tam jo teisių klausimas yra visiškai šalutinis, nes pačiu šiuo pasiuntimu jis jau gauna visas teises. Pasauliškis pasaulyje yra savarankiškas, kaip pats pasaulis yra savarankiškas. Ir tai yra pati didžioji teisė: jo magna charta libertatum.

Minėtos žymės taip pat rodo, kad pasauliškio sąmonė yra ne deklaratyvinio veiksmo, bet *ugdomojo vyksmo padaras*. Šiandien teisingai sakoma, kad hierarchija paskelbusi pasauliškį subrendusiu. Tačiau paskelbti ką nors subrendusiu dar anaiptol nereiškia padaryti jį subrendusį. Tai tik teikti jam galimybių bei paraginti jį bręsti savomis pastangomis, nes niekas iš viršaus mūsų subrandinti negali. Štai kodėl mes, pasauliškiai, šiandien stovime ilgo, painaus ir sunkaus amžiaus akivaizdoje, būtent: *subrandinti mus pačius*. Brendimas visados yra vidinis dalykas, todėl niekados nesiliaująs. Tai ne viršinis bruzdėjimas ar net rėksmas, bet tylus susikaupimas bei gilus savęs patiės pažinimas. Tai samprata bei pergyvenimas, kas yra pasauliškis *kaip pasauliškis* pats savyje. Viršinis bruzdėjimas, nelydimas gilios bei blaivios sąmonės, primena P. Čaadajevo žodžius, pasakytus rusams 19 šimtm. pirmojoje pusėje: „Mes augam, bet nebręstam". Iš tikro, stebint dabartinį ne vieno pasauliškio elgesį, šie žodžiai savaime ateina į galvą. Užtat pasauliškių uždavinys dabar ir būtų savą augimą paversti tikru brendimu, kad Bažnyčios paskelbtas jų paaukštinimas į pilnamečių rangą neliktų tik skambus pareiškimas, bet virstų tikrovės atitikmenimi.

Ši knyga ir norėtų būti mažas žingsnelis didžiuoju pasauliškių brandos keliu.

IŠLAISVINIMO TEOLOGIJA

VISUOMENINIO BAŽNYČIOS ĮSIPAREIGOJIMO PAVOJAI

ĮVADINĖ PASTABA

Sunku šiandien tylomis praeiti pro tą nerimą ir net triukšmą, kurį pastaruoju metu yra sukėlusi išlaisvinimo teologija. Paviršium žiūrint, ji atrodo esanti arba tik sielovadinė pastanga telkti bendrijosna Pietų Amerikos vargšus, arba tik priekaištinga kritika bažnytinės vadovybės, kam ši stojanti turtingųjų bei valdančiųjų pusėn. Taigi — lyg ir tik arba pastoracija, arba sociologija.

Savo esmėje betgi išlaisvinimo teologija, kaip ją apibūdina Tikėjimo kongregacijos prefektas kardinolas J. Ratzingeris, „yra naujas bandymas interpretuoti visą krikščioniškąjį sandą (das Christliche) kaip laisvinimo praktiką ir tapti šios praktikos vadove" *. O tai jau žymiai daugiau nei tik sielovados rūpesčiai ar priekaištai bažnytinių vadovų gyvensenai bei elgsenai. Tai ryžtas „visą krikščioniškąją tikrovę įlieti į politiškai socialinio laisvinimo formą" (t. p.). Užtat kard. J. Ratzingeris ir įspėja mus „nenumoti ranka į išlaisvinimo teologijos rimtumą", kadangi jos dėmesys prispaustaisiais reikalauja naujo atsakymo, „kurio ligšiolinėje tradicijoje rasti neįmanoma" (op. cit., p. 189).

Pati išlaisvinimo teologija tariasi radusi šį atsakymą krikščionybėje, pertvarkytoje pagal *marksistinį modelį*,

---

* *Joseph Kardinal Ratzinger.* Zur Lage des Glaubens: Ein Gespraech mit Vittorio Messori.— Muenchen, 1985.— S. 187.

Šalia Tikėjimo kongregacijos oficialios instrukcijos (ją cituosime vėliau), kard. J. Ratzingeris yra parašęs išlaisvinimo teologijos reikalu dar ir privatinį straipsnį, kuris be kardinolo žinios pasirodė spaudoje anksčiau negu oficiali instrukcija. Dabar šis straipsnis yra įglaustas į knygą, kilusią iš italų žurnalisto V. Messori pokalbio su kard. J. Ratzingeriu Brixene-Bressanonėje 1984 metų vasarą: „Rapporto Sulla Fede" (Milano, 1984). Knyga yra išėjusi italų, prancūzų, ispanų ir vokiečių kalbomis. Čia yra cituojamas vokiškasis ano straipsnio tekstas, paties kardinolo patikrintas ir patvirtintas (plg. p. 5—6).

vadinasi, pagal marksistinę istorijos ir visuomenės sampratą. Tai reiškia, pasak kard. J. Ratzingerio, „kad pasaulis turįs būti aiškinamas pagal klasių kovos schemą ir kad esą tegalima rinktis tik arba kapitalizmą, arba marksizmą" (op. cit., p. 191). Jeigu kas mėgintų „šitokį krikščionybės aiškinimą neigti, tik pasirodytų stovįs turtuolių bei valdovų pusėje ir esąs vargstančiųjų bei prislėgtųjų priešas, o tuo pačiu ir Jėzaus priešas" (op. cit., p. 192), kuriam vargšai buvę juk artimiausi.

Visa tai girdėdami, sukłūstame ir mes, lietuviai. Būdami marksizmo sukrėsti tiek asmeniškai, tiek ypač tautiškai, nustembame patyrę, jog esama ištisos teologijos, kuri skelbiasi galinti išlaisvinti vargstančiuosius ir prispaustuosius marksizmo persunkta krikščionybe. Mums ne tiek čia svarbu, ar ši teologija yra tik P. Amerikos reikalas, ar ji randa savo šalininkų ir Europoje, ir Azijoje. Mums tik svarbu įžvelgti, kad ši teologija tikisi išlaisvinti socialiai skriaudžiamuosius ir politiškai pavergtuosius kaip tik *tuo*, kas nuskriaudė bei pavergė ir mūsų tautą, ir visa Rytų Europą, ir didžiulę Azijos dalį. Kitaip tariant, tai, ko mes stengiamės nusikratyti *kaip vergijos*, ši teologija perša mums *kaip išlaisvinimą*. Štai kodėl mes nė negalime negirdomis nuleisti išlaisvinimo teologijos užmojų.

Užtat autorius, pakalbintas „Tėviškės žiburių" redaktoriaus kun. dr. Pr. Gaidos, sutiko pasidalinti su skaitytojais keletu pastabų išlaisvinimo teologijos klausimu. Iš karto atrodė, kad pakaks pokalbio tarp redaktoriaus ir autoriaus. Pradėjus betgi aną klausimą nagrinėti, paaiškėjo, jog pokalbio rėmai jam per siauri: dėstymas išsivystė į eilę straipsnių. Redaktoriaus kantrybe jie buvo visą 1985 metų vasarą skelbiami „Tėviškės žiburiuose" (Nr. 22—42).

Nūn kun. dr. Pr. Gaidos pastangomis ir triūsu šie straipsniai pasirodo vientisu leidiniu. Už šį redaktoriaus ryžtą autorius taria jam gilios padėkos žodį. Dėkingi jam bus ir skaitytojai, nes turės vienoje vietoje esminį aprašą ir keletą kritinių pastabų tokio reiškinio, kuris šiandien yra virtęs visuotinio dėmesio dalyku ir gana opia bažnytine problema.

Antanas Maceina

I. IŠLAISVINIMO TEOLOGIJOS SAVIMONĖ

1. IŠLAISVINIMO TEOLOGIJOS ŠALTINIS

Savo šaknimis išlaisvinimo teologija anaiptol nėra naujas dalykas. Jau maždaug prieš 20 metų J. B. Metzas, fundamentalinės teologijos profesorius Miunsterio (Vokietijoje) universitete, yra savo raštuose [1] dėstęs lygiai tokių pat minčių, kurių dabar pilna išlaisvinimo teologijoje.

Išlaisvinimo teologija yra išriedėjusi iš J. B. Metzo *politinės teologijos*. Gi ši teologija, paties Metzo žodžiais tariant, yra „bandymas eschatologinį Evangelijos skelbimą (Botschaft) nusakyti pagal dabartinės mūsų visuomenės sąlygas" ir tuo būdu tapti „kritine pataisa dabartinės teologijos, linkusios į vienašališką privatiškumą" (PTh, 403).

Istorinė mūsų meto padėtis esanti, pasak Metzo, *posūkis* (Umschlag) nuo sudievinto pasaulio į sužmogintą pasaulį (ZG, 46). Tai mąstymo persvara žmogaus linkui; tai žmogaus susivokimas, kaip jis buvojąs šiandien ir kaip jis buvosiąs rytoj (ZG, 48). Todėl ir krikščionis negalįs atsiskirti nuo pasaulio ir užsisklęsti nuo jo tarsi kokia uždanga, ugdydamas savo tikėjimą tik užu savo paties durų (ZG, 51). Jis turįs žengti į pasaulį ir savo brolyje pasitikti Dievą (ZG, 61). Kadaise (1917 m.) R. Otto aprašytas „numinosum" pergyvenimas susidūrus su Dievybe kyląs dabar susidūrus su *kitu žmogumi* (t. p.).

Tiesa, ši sužmoginto pasaulio būsena esanti, pagal Metzą, dar daugiau lūkestis nei laimėjimas. Vis dėlto šios būsenos žmogus yra liovęsis — čia Metzas cituoja Marxą — pasaulį tik interpretuoti ir imąsis jį keisti (ZG, 62). Praktika įgyjanti pirmenybės ryšium su teorija. Todėl ir „kritiškai teologiniuose svarstymuose,— sako Metzas,— turįs ateityje dalyvauti praktiškai *politinis* protas plačiausia prasme" (PTh, 405).

Dar stipriau išlaisvinimo teologijoje ataidi J. B. Metzo mintys, kai jis kalba apie išganymo nuprivatinimą. Senesnioji — ir net dabartinė — teologija, pasak Metzo, interpretuojanti „Evangeliją visų pirma pagal intymios, privatinės, apolitinės plotmės kategoriją... Taip pat ir šiandieninės teologijos formoms — transcendentalinei, egzistencialinei, personalinei teologijai — yra bendras polinkis į privatinę sritį" (PTh, 404). Dievo Žodžio skelbimas esąs suprantamas „kaip asmeninis Dievo atsiskleidimas, o ne kaip visuomeniškai apspręsto (gesellschaftsbezogen) pažado žodis" (t. p.). Iš tikro gi Jėzaus Evangelija priklausanti ne privačiai biografinių ištarų plotmei, o viešų pareiškimų (Proklamationen) rūšiai (ThW, 101; PTh, 404). Užtat Evangelijos nuprivatinimas esąs pirmaeilis teologiškai kritinės politinės teologijos uždavinys. Reikią iš naujo aptarti santykį tarp religijos ir bendruomenės, tarp Bažnyčios ir visuomeninės viešumos, tarp eschatologinio tikėjimo ir visuomeninės praktikos (ThW, 103).

Išganymas, kurio laukia krikščioniškoji religija, anaiptol nesąs privatinis išganymas („kein privates Heil"); Kristaus kryžius stovįs anapus privačiai saugomos srities: jis stovįs „lauke" (draussen); šventyklos uždanga, slėpusi šventų šventąją vietą, esanti galutinai plyšusi (ThW, 104). Jėzaus Evangelijos susilietimas su pasauliu vykstąs ne gamtos, o *visuomenės* prasme: tai kritiškai laisvinantis pradas tiek visuomeninio pasaulio, tiek jo istorinio vyksmo (ThW, 105). Eschatologiniai pažadai — laisvė, taika, teisingumas, vienybė — nesiduodą suprivatinami: „nuosekliai tad ir *kiekviena eschatologinė teologija privalo tapti visuomeniškai kritine teologija*",— pabrėžia Metzas (ThW, 106).

Išvada: Bažnyčia privalanti tapti visuomeniškai kritine institucija; ji turinti tikinčiųjų kritinę sąmonę žadinti, ugdyti ir organizuoti (PTh, 407). Bažnyčia esanti įpareigota tarti savo kritinį žodį „konkrečiais visuomeniniais klausimais" (PTh, 409), net ir rizikuodama, kad šis žodis bus ne „paprastas mokymas, o tik atsitiktinė hipotezė" (t. p.).

Kokios tačiau reikšmės turėtų tokios „atsitiktinės hipotezės", tartos tikintiesiems vyskupų ar jų konferencijų, jeigu jos prieštarautų vienos kitoms? Kokio moralinio bei teologinio svorio turi, sakysime, kritinis Amerikos vyskupų žodis atominių ginklų *gamybos* atžvilgiu, jeigu jis yra visiškai priešingas Prancūzijos vyskupų žodžiui tų pa-

čių ginklų atžvilgiu? Ar bažnytinių vadovų žodžio nuprivatinimas nėra kartais ir jo vaidmens nuvertinimas, padarant jį žurnalistiniu pareiškimu — vienur vienokiu, kitur kitokiu? Tai pirmas kritinis klausimas pačiai politinei teologijai.

J. B. Metzo mintys krikščioniškosios *meilės* atžvilgiu yra taip pat radusios stipraus atgarsio išlaisvinimo teologijoje, kadangi kiekviena krikščionies veikla tegali remtis meile. Krikščionis tegali veikti vien taip, jog artimo meilė ne tik nebūtų pažeista, bet kad ji būtų šia veikla ir vykdoma.

Ir štai politinė teologija kaip tik plečia meilę jos veiklos atžvilgiu ligi *visuomeninės kategorijos.* Krikščioniškoji meilė, pasak Metzo, negalinti būti suprasta tik kaip santykis tarp Aš ir Tu. Senesnioji teologija, be abejonės, yra skelbusi meilę labai aiškiai, tačiau visados tik privatiniu, nupolitintu jos pavidalu. Meilė buvusi tik tarpasmeninis arba kaimyninis santykis, apspręsta *sąlyčio* (Begegnung) kategorijos (PTh, 404). Nūn Metzas reikalauja, kad meilė būtų visuomeninio matmens (Dimension). Tai reiškia: meilė privalanti būti suprantama kaip „nelygstamas ryžtas (Wille) siekti teisingumo, laisvės ir taikos *kitiems*"; šiuo atžvilgiu „meilė slepianti savyje visuomeninės jėgos" (ThW, 111) ir galinti tarp kitko tapti net ir „revoliucine prievarta (Gewalt)" (ThW, 112; PTh, 409). Juk jei visuomenėje įsigalinti tokia neteisybė, jog ji virstanti šios visuomenės sąranga, ir jei tokia sąranga tegalinti būti pašalinta prievartiniu būdu, tai „revoliucija teisybės bei laisvės dėlei privalo būti leistina ir meilės vardan" (PTh, 409).

Ši Metzo mintis turi didžios svarbos visai išlaisvinimo teologijai, kadangi ji išvaduoja jos šalininkus nuo gilaus sankirčio su krikščioniškąja sąžine, kuri įsako mylėti ne tik mažiausiąjį brolį, bet ir priešą. Priešas gali naudoti prievartą *man,* tačiau mano sąžinė neleidžia atsakyti prievarta *jam* (plg. *Mt 5, 39—47).* Politinėje teologijoje šis sankirtis nyksta todėl, kad čia prievarta ir meilė esti paverčiamos dialektiniais poliais vieno ir to paties dalyko, būtent *visuomeninio meilės matmens:* jame prievarta slypi kaip sudedamasis meilės pradas; meilės, išplėstos į visuomenę. Tai įgalina Bažnyčios atstovus (bent Lotynų Amerikoje) dalyvauti revoliucijoje ir šį dalyvavimą pagrįsti bei pateisinti *revoliucijos teologija* (plg. R. Alves, H. As-

mann, P. Blanquart, J. Comblin, W. Daim, E. Feil, R. Shaull ir kt.).

Vėliau J. B. Metzas įjungė į savo politinę teologiją ir tokių minčių, kurios jį patį nukreipė kiek kitokia linkme, būtent: *kančios atminimą* (memoria passionis) [2] ir *žydų holokaustą* kaip lūžį su teologine praeitimi [3]. Mūsoji istorija, pasak Metzo, būdama visų pirma sėkmingas gamtos apvaldymas, savaime nepaisanti *kančios* — pagal darvinistinį principą „vae victis", todėl esanti kančiai *akla* (GL, 402). Užtat reikią stiprinti visuomenėje kančios atminimą ir pagal šį principą visuomenę organizuoti: reikią pasakoti istoriją taip, kad joje rastų vietos ir nugalėtieji bei nuskriaustieji: istorija turinti būti „nugalėtųjų istorija" (GL, 403), o tuo pačiu priešingybė (Anti-Geschichte) dabartinei istorijai (GL, 402).

Kaip pradinį tašką šiai anti-istorijai Metzas renkasi žydų dramą Vokietijoje Antrojo pasaulinio karo metu; dramą, kurios realiai simbolinė išraiška jam yra buvusi Auschwitzo koncentracinė stovykla dabartinėje Lenkijoje. Šios stovyklos kančios ir demoniškas jų vykdymo būdas tiek įtaigauja Metzą, jog jis net teigia, esą po Auschwitzo krikščionys galį suvokti savo tapatybę tik ryšium su žydais, tik jų kančios akivaizdoje (AJ, 382). Po Auschwitzo krikščionių teologija tegalinti būti tik *kitokia* (AJ, 383): Dievą galima dabar patirti bei pergyventi tik Auschwitzo šviesoje ar tamsoje (AJ, 386—387), tik santykyje su ten vykusiais nekaltų žmonių kentėjimais ir su šių kentėjimų demoniškai organizuotu jų vykdymo planu.

Galima pagrįstai manyti, kad ir šis politinės teologijos papildas bus įimtas į išlaisvinimo teologiją, kadangi Pietų Amerikos istorija iš tikro yra kančios atminimas indėnų ir negrų likimo prasme; ji turi irgi savo „Auschwitzą"— realiai simbolinį ispanų siautėjime, naikinant tenykščius gyventojus. Vis labiau atbundanti istorinė Pietų Amerikos sąmonė ir rūpestis anų kraštų Bažnyčios istorija savaime susiduria su Metzo pabrėžtu kančios *pamiršimu*, taip kad šios istorijos pasakojimas galų gale virsta kančios *atminimu*, o praeitis —„nugalėtųjų istorija" [4].

Trumpai tariant, išlaisvinimo teologijos šaknų reikia ieškoti politinėje teologijoje, gimusioje jau prieš geroką dvidešimtmetį. *Politine* vadinasi ši teologija todėl, kad pagrindiniai krikščioniškosios religijos dalykai, kaip nuodėmė, išganymas, meilė, Dievo Karalystė, čia yra svars-

tomi visuomeninės sąrangos ir visuomeninės istorijos šviesoje: politika kaip žmogiškosios veiklos ertmė virsta *teologine ertme*, ir tik jos akiratyje krikščioniškosios problemos esti keliamos, sklaidomos bei sprendžiamos [5]. Tai politinės teologijos būdingumas, kuriuo apibrėžia save ir išlaisvinimo teologija.

2. IŠLAISVINIMO TEOLOGIJOS SUAKTYVĖJIMAS

Politinės teologijos mintys, nors griežtos ir net perversmingos savyje, seniau kokio nors ypatingai plataus atgarsio nerado nei Europos teologuose, nei Vatikano sluoksniuose — gal todėl, kad tai buvo laikas tuoj pat po Vatikano II susirinkimo, kai beveik kiekvienas mėgino permąstyti religines tiesas arba jas naujai nusakydamas, arba net abejodamas jų buvusia samprata bei pagrindimu, pvz., kristologija, eucharistija, vaikų krikštas, išpažintis, popiežiaus neklaidingumas, moterų kunigystė ir t. t., ir t. t. Taigi ir politinė teologija buvo anuomet laikoma tik visuomeniškai socialinio Bažnyčios pobūdžio pabrėžimu, nelaukiant iš jos svaresnės įtakos Evangeliją skelbiant ar ją vykdant.

Be abejonės, knygų bei straipsnių tiek pačios politinės teologijos, tiek jos atšakų (išlaisvinimo ir revoliucijos teologijos) klausimais buvo prirašyta labai daug, ypač romaniškomis kalbomis (prancūzų, ispanų, portugalų), mažiau vokiečių ir anglų [6]. Tačiau R. Vekemansas, apžvelgdamas šią literatūrą, vadina ją „atgrąžų mišku" (op. cit., p. 434), vadinasi, tokiu medelynu, kuriame galima rasti visko — tiek naudingo, tiek nuodingo, kuris betgi yra taip surizgęs, jog sunku jin įžengti ir jame susivokti. Įvairūs šios literatūros autorių galynėjimaisi ribojosi anuo metu siaurais teologų būreliais, nepereidami į tikinčiųjų sąmonę ir neužkliudydami bažnytinės drausmės ar jos mokslo, išskyrus gal tik H. Kuengą, nekalbant, žinoma, apie tuos teologus ar vienuolius, kurie patys iš Bažnyčios išstojo. Atrodo, kad pastaraisiais keleriais metais politinė teologija ir jos atšakos brendo bei skleidėsi net savotiškoje tyloje.

Ir štai ši tyla buvo 1984 m. staiga nutraukta mažučio, beveik nereikšmingo įvykio, būtent Tikėjimo kongregacijos prefekto kardinolo J. Ratzingerio laiško (1984 m. geg. 15 d.) Brazilijos pranciškonui L. Boffui, auto-

riui knygos „Bažnyčia: charizma ir valdžia" (port. Petropolis, 1981, vok. Diusseldorf, 1985), ir šiojo atsakymo kardinolui (1984 m. rugp. 24 d.). Abu raštai buvo paskelbti viešumai. Kard. J. Ratzingeris savo laiške, apžvelgęs knygos turinį ir padaręs jai keletą priekaištų dažniausiai *klausimų forma*, kviečia L. Boffą pokalbiui į Vatikaną, kad būtų galima išsiaiškinti tas knygos vietas, kurios keliančios daugiau ar mažiau abejonių. Pokalbis įvyko 1984 m. rugsėjo 7 d. ir praėjo, kaip skelbia abiejų pusių sutartas komunikatas, „broliška nuotaika" („L'Osservatore Romano", 1984 m. rugs. 9 d.). Pokalbio metu L. Boffas įteikė Tikėjimo kongregacijai savo atsakymą, kuris yra 8 kartus ilgesnis už kardinolo Ratzingerio laišką. Atsakymas yra pasirašytas gana būdingai: „Leonardo Boff. OFM, frater, theologus minor et peccator — Leonardas Boffas, OFM, brolis, mažasis teologas ir nusidėjėlis".

Atveikis į šį, rodos, tokį menką įvykėlį buvo nuostabiai smarkus. Nė nelaukdami kard. J. Ratzingerio pokalbio su kun. L. Boffu, teologai, susitelkę aplink tarptautinį teologinį žurnalą „Concilium", paskelbė pareiškimą, pavadintą „Grėsmė naujam Bažnyčios keliui" (1984 m. birž. 17 d.), kuriame rašo: „Mes ryžtingai solidarizuojame su išlaisvinimo sąjūdžiu ir jo teologija. Mes protestuojame prieš jų įtarinėjimus bei neteisias kritikas. Mes esame įsitikinę, kad šis sąjūdis siejasi su Bažnyčios ateitimi, su Dievo Karalystės vykdymu ir su dieviškuoju pasaulio teismu" [7].

Pareiškimas svarus tuo, kad „Concilium" yra leidžiamas net septyniomis kalbomis ir kad jo būrelį sudaro gana žymūs įvairių tautų teologai. O būdingas jis yra tuo, kad jau pati kard. J. Ratzingerio *kritika*, liečianti tik L. Boffo knygą, ir jos autoriaus kvietimas pokalbio yra laikomi „per skubiu bažnytinio autoriteto kišimusi, sudarančiu pavojų užgniaužti dvasią" (t. p.).

Prieš L. Boffo kvietimą protestavo ir Vokietijos pranciškonų provincijos vadovybė, gindama savo vienuolijos nario ištikimybę Bažnyčiai ir išlaisvinimo teologijos pagrindus. O kai praėjusiųjų metų rudenį Tikėjimo kongregacija paskelbė „Instrukciją kai kurių išlaisvinimo teologijos atžvilgių reikalu" (instrukcija pasirašyta rugp. 6 d., bet paskelbta tik rugs. 3 d.), protestai dar pasmarkėjo. Išlaisvinimo teologijos šalininkams ir vienuolijų viršininkams ypač nepatiko, kam instrukcija šią teologiją gretina su marksizmu.

Jau ir savo laiške L. Boffui kard. J. Ratzingeris buvo rašęs, jog, skaitant kai kurias knygos vietas (plg. vok. vert. p. 196—221), „nežinia, ar autorius vadovaujasi tikėjimu, ar ideologiniais neomarksizmo principais... Knyga išvysto kaip tikslą ne krikščioniškąją eschatologiją, o tam tikrą Bažnyčiai svetimą revoliucinę utopiją": gi Bažnyčia, pasak Ratzingerio, turinti būti laisva „ne tik nuo praeitų priešų, bet ypač nuo dabartinių, pavyzdžiui, nuo tam tikro utopinio socializmo, kuris neprivalo būti tapatinamas su Evangelija" [8].

Tačiau Ratzingerio laiško žodžiai buvo tik užuomina, taikoma grynai L. Boffo veikalui. Tikėjimo kongregacijos instrukcija prabilo šiuo atžvilgiu daug aiškiau bei aštriau. Ji prikiša išlaisvinimo teologijai, esą ši padariusi savo svarstymų vidurkiu „iš marksizmo pasiskolintą branduolį" (p. 17), būtent „klasių kovos teoriją kaip struktūrinį dėsnį" (p. 19), pagal kurį ir pati Bažnyčia skylanti į klases ir kovojanti savo viduje. „Istorijos variklis" išlaisvinimo teologijai, kaip ir marksizmui, esąs „klasių kova" (t. p.). Tai „pagrindinis istorijos dėsnis", nurodąs, jog visuomenė esanti surėsta pagal prievartinius santykius: „turtingieji spaudžia vargšus", gi į priespaudą atsakanti „priešinga revoliucinė jėga, griaunanti šiuos santykius" [9].

Tikėjimo kongregacija neigia išlaisvinimo teologų teisinimąsi, esą jie skolinąsi iš marksizmo tik priemonių bei įrankių (instrumentarium) visuomenės analizei, nes „Marxo mąstymas yra pasaulėžiūra" (p. 14), kuri „remiasi ateizmu ir žmogaus asmens, jo laisvės ir jo teisių neigimu" (p. 15), todėl ir jo visuomeninė analizė įgyja pasaulėžiūrinio pobūdžio, kaip tik perėjusio į išlaisvinimo teologiją (plg. p. 19).

Marksistinį atspalvį išlaisvinimo teologijoje sklaidysime kiek vėliau. Čia jį minime tik kaip „lapis offensionis", davusį progos piktintis Tikėjimo kongregacijos instrukcija.

Ypač stipriai atveikė į marksizmo priekaištą išlaisvinimo teologijai „Pastoracinė Šveicarijos vienuolijų komisija" (VOS), atšaudama Tikėjimo kongregacijai, esą ji, „gretindama išlaisvinimo teologiją su ateistiniu marksizmu, kelianti nepasitikėjimą šia teologija viso pasaulio akyse"; pati gi komisija mananti, kad „išlaisvinimo teologija pažadinusi Lotynų Amerikoje naujas Bažnyčios Sekmines" [10].

Ta pačia linkme gina išlaisvinimo teologiją nuo įtarimo marksizmu ir Vienos pranciškonų provincijos viršininkas Ulrichas Zankanella, OFM. Išlaisvinimo teologija, pasak jo, pasiėmusi iš Marxo tik visuomenės analizę, gi iš šios analizės išaugusi teologija sukūrusi liaudies bendrijas (Basisgemeinden), kurios sudarančios „Pietų Amerikos Bažnyčiai stuburkaulį ir anaiptol nesančios tik nereikšmingos grupelės" (t. p.).

Sąmyšis dar padidėjo, kai Briuselio—Malines arkivyskupas kardinolas Godfriedas Danneelsas, apsilankęs Pietų Amerikoje, prancūzų žurnale „Panorama aujourd'hui" paskelbė straipsnį, kuriame rašo: „Aš nepastebėjau, kad tikėjimas ten būtų susiaurintas marksistiniu mąstymu, kaip paprastai manoma. Žemesniuosiuose sluoksniuose (a la base) — dvasiškiuose ir pasauliškiuose — šitokios išlaisvinimo teologijai pražūtingos mąstysenos aš ten neužtikau... Išlaisvinimo teologai, su kuriais man teko susipažinti, buvo visų pirma dvasiškai stiprūs vyrai, pasiryžę, reikalui esant, savo teologiją ir pataisyti" [11].

Be abejonės, lankytojo įspūdžiai dažniausiai priklauso nuo jo paties nuotaikos: tai mums gerai žinoma iš Lietuvos lankytojų — tiek mūsiškių, tiek svetimųjų. Tas pat yra ir su Pietų Amerikos lankytojais. Kard. G. Danneelsas manosi patyręs, jog išlaisvinimo teologijoje „kunigai, vienuoliai, pasauliškiai ir vyskupai randa paskatų teologiniam mokymui ir sielovadinei veiklai" (t. p.).

Gottholdas Hasenhuettlis, kat. teologijos profesorius Saarbriuckeno (Vokietijoje) universitete, ištisą pusmetį lankęs Pietų Amerikos kraštus, teigia: „Ispaniškai kalbančioje Pietų Amerikoje beveik visur susidūriau su neigiamu oficialios Bažnyčios nusistatymu išlaisvinimo teologijos atžvilgiu: vyskupų, profesorių, klebonų... Tik Brazilijoj ši teologija yra radusi didelio atgarsio ir giliai įsisiurbusi į daugelio visuomenės sluoksnių sąmonę" [12].

Taigi įspūdžiai nevienodi. Kiekvienu atveju jie apsunkina suvokti *objektyvią* padėtį.

Pats L. Boffas pastarąją Tikėjimo kongregacijos „Declaratio" (1985 m. kovo 11 d.) yra priėmęs ir viešai pareiškęs, kad jis „mieliau liks *drauge* su Bažnyčia negu *vienas* su savo teologija" [13]. Vis dėlto 1984 m. jis karčiai skundėsi, esą „teologija, kilusi iš bažnytinio vargšų patyrimo, jau kuris laikas vis stipriau yra puolama tam tikrų

pasauliškių grupių, grupių prekybos bei ūkio, vyskupų ir Romos kurijos" [14].

Šie puolimai, pasak Boffo, neapsirėžia „tik bažnytiniais rateliais; net ir pranešimuose, liečiančiuose Šiaurės Amerikos politiką ar ūkį, šisai teologinio mąstymo būdas esti nuolatos vaizduojamas kaip grėsmė JAV ūkio interesams" (t. p.).

Visai šiai propagandai naudojamas minėtas kard. J. Ratzingerio laiškas, kurį pats kardinolas, pasak Boffo, „laiko privačiu ir neoficialiu raštu" (p. 532). „Mes apgailestaujame,— rašo Boffas,— jog daugelis atsakingų asmenų net ir Romos kurijos viršūnėse deda rimtų pastangų kelti nepasitikėjimą Bažnyčios dalyvavimu vargšų gyvenime ir jų kovose. Mes negalime suprasti tos baimės, kuri juos į tai veda". Kaip tik tą akimirką, kai Bažnyčia pradedanti kelti vargšuose viltį, jog jų padėtis pasikeisianti, „jungiantis jiems į veiklų Bažnyčios ir visuomenės gyvenimą, ta pati Bažnyčia, kviečianti vargšus jungtis į šį gyvenimą, dabar stengiasi sunaikinti jų drąsą naujam gyvenimui. Tai skaudu ir sykiu skandalinga" (p. 532).

Pietų Amerikos religinį atgimimą L. Boffas vaizdingai lygina su pirmaisiais vaiko žingsniais: jie esti sunkūs bei keblūs, „tai skausminga pradžia" (t. p.); bet štai suaugusieji, užuot džiaugęsi pirmaisiais bandymais vaikščioti savarankiškai, „ima vaiką stumdyti ir mindžioti". Tai skaudu, pasak Boffo, „ypač todėl, kad naujas gyvenimas yra liaudžiai duotas ne kurios nors žmogiškosios galios, bet paties Dievo, kuris liaudį iš mirties pašaukė į naują egzistenciją" (t. p.).

Šiame sakinyje jau girdėti vargšų apoteozė ir net savotiškai mistinis jų pergyvenimas, apie kurį kalbėsime vėliau.

Daug tūžliau negu pats L. Boffas atveikė į Tikėjimo kongregacijos įspėjimus išlaisvinimo teologijos šalininkai bei jos gynėjai, susispietę aplink dvi neseniai įsisteigusias leidyklas: „Exodus" Šveicarijos Freiburge ir „Liberacion" Westfalijos Miunsteryje. Šių leidyklų bendrai paruošta ir ką tik išėjusi knyga „Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen" („Mokomoji Bažnyčia ir vargšų šauksmas", 1985) yra tokio tūžlumo pavyzdys. Sakysime, Fr. J. Hinkelammertas, studijavęs Miunsteryje ir Freiburge i Br., vėliau profesoriavęs kat. universitete Čilėje, Hondūre ir Kostarikoje, minėtos knygos skirsnyje „Išlaisvinimas, socialinė nuodėmė ir subjektyvinis atsakingumas"

šitaip apibūdina minėtą Tikėjimo kongregacijos instrukciją:

„Tikėjimo kongregacijos instrukcija nėra bažnytinis ar teologinis, bet politinis dokumentas. Jis priima oficialų politinį prezidento Reagano administracijos nusistatymą Lotynų Amerikos atžvilgiu ir nekritiškai stoja JAV remiamų prievartinių Lotynų Amerikos vyriausybių pusėn. Dokumentas neišaiškina jokio viešo klausimo, nė kiek nesistengia megzti pokalbio su išlaisvinimo teologija, yra pilnas vienašališkų ideologinių pažiūrų, įtaigautų inkvizicijos dvasios... Instrukcija pasirodo kaip tik tuo metu, kai kova su išlaisvinimo teologija, tai yra su didele dalimi Lotynų Amerikos Bažnyčios, yra pasidariusi JAV vyriausybės programos sandu. Tai kova, kurios aukos diena iš dienos yra pasauliškiai, kunigai, vienuolės ir vyskupai. Tačiau instrukcija leidžia suprasti, kad ji stovi ne jų pusėje, bet valdžios pusėje... Nors tikėjimo kongregacijos instrukcija ir nėra bažnytinis ar teologinis, o politinis dokumentas, vis dėlto ji kiekvienu atveju yra tikėjimo papiktinimas (Skandal)" (p. 75—76).

Tokio pobūdžio atoveikių yra pilna minėta knyga. Net ir chronologiškai aprašant instrukcijos atsiradimą, nesigailima aštrių žodžių ar asmeninių užgaulių išlaisvinimo teologijos kritikams ar ja nepasitikintiesiems (pvz., kard. J. Ratzingeriui, kard. J. Hoeffneriui, kard. A. L. Trujillo, kard. E. de Araujo Sales, vysk. B. Kloppenbergui, vysk. *Fr. Hengsbachui*, vysk. *J. Römeriui*, *prof.* W. *Weberiui* ir daugybei kitų) [15].

Aistringa atoveika į Tikėjimo kongregacijos pastabas atskleidžia mums politinės, o su ja kartu ir išlaisvinimo teologijos savotišką *dialektiką*. Politinė teologija, kaip sakėme, reikalauja, kad Bažnyčia virstų *kritine institucija* ir tartų žodį bet kokio visuomeninio reiškinio klausimu, net rizikuodama, jog šis jos žodis bus tik atsitiktinė *hipotezė*. Tikėjimo kongregacija nūnai įvykdė šį reikalavimą: ji pasirodė kaip kritinė institucija, ir jos instrukcija bei kiti raštai išlaisvinimo teologijos reikalu iš tikro daugiau yra gal tik hipotezė ar prielaida. Tačiau šis kritinis žodis yra nukreiptas į pačią politinę teologiją bei jos atžalą — išlaisvinimo teologiją. Čia tad ir atsiskleidžia ana keista dialektika: *kritika sveikinama tol, kol ji nukreipta į kitą, o ne į mane patį: manęs paties kritika žadina protestą.* Tuo Bažnyčios kaip kritinės institucijos vaidmuo visuomeninių reiškinių (net ir teologinių ar sielovadinių) rei-

kalu yra smarkiai sureliatyvinamas, ir minėtas politinės teologijos reikalavimas darosi vienašališkas: kritikuoti kitus, bet tik ne ją pačią. Pakimba ore ir išlaisvinimo teologijos teiginys, esą Bažnyčioje turinti vykti „abipusė kritika" kaip būdas pasikeisti mokymu ir mokymusi [16].

3. IŠLAISVINIMO TEOLOGIJOS SAVARANKIŠKUMAS

Išlaisvinimo teologijos suaktualėjimas yra svarbus tuo, kad jis atskleidė mums šios teologijos *savimonę*, būtent: kuo ji laiko pati save, kur ji regi savo reikšmę bei vaidmenį Bažnyčios teologijoje apskritai. Nes ne vienas Pietų Amerikos vyskupas, kaip liudija G. Hasenhuettlis, atmeta šią teologiją kaip tik dėl jos, tartume, putlios savimonės: „Negali būti jokios ypatingai skirtingos Lotynų Amerikos teologijos: teologija privalo būti ta pati visam pasauliui, nes ir tiesa yra ta pati, galiojanti visiems žmonėms ir visiems laikams". Šitaip nusako vyskupai savo priekaištą išlaisvinimo teologijai [17].

Kol ši teologija augo tyloje, tol jos būdingumas buvo neryškus. Kas gi esąs tasai išlaisvinimas, kurį ji skelbia bei sklaido? Kas ir nuo ko turįs būti išlaisvintas? Kodėl išlaisvinimas kaip žmogaus pastanga turįs būti teologiškai grindžiamas? Visi šie klausimai buvo, tiesa, keliami ir anksčiau, tačiau jie nebuvo vispusiškai atsakyti. Dabar gi, kai išlaisvinimo teologija atsidūrė tiek Vatikano, tiek teologų, tiek net ir tikinčiųjų dėmesio — nors gal ir neilgo — centre, ji buvo priversta išeiti dienos šviesON ir pasirodyti, kas gi ji iš tikro esanti.

R. Vekemansas vadina išlaisvinimo teologiją „kilusia iš Lotynų Amerikos nacionalizmo" [18]. Tai reiškia: išlaisvinimo teologija yra savotiškas P. Amerikos žemyno padaras, tačiau ne tiek geografine, kiek dvasine prasme: „šio žemyno dirvos vaisius" (J. L. Segundo, SJ) — jos istorijos, jos tradicijų, jos tautinių pradų, jos religingumo. Tai P. Amerikos savimonės kūrinys. Ligi išlaisvinimo teologijos atsiradimo P. Amerikoje nebuvo jokios skirtinos teologijos, kuri turėtų *savą* būdingumą, kaip jį turi, sakysime, vokiečių, prancūzų, ispanų, o pastaruoju metu jau ir olandų ar amerikiečių teologija. P. Amerikos teologija buvo grynai *europinis skolinys*, dažniausiai ispaniškasis.

Išlaisvinimo teologija yra visiškai kitokia. *Ji yra kritinė refleksija pačios P. Amerikos padėties biblijiniu požiūriu.* Pabrėžiame žodį *biblijiniu*, nes kitaip ši teologija būtų ne teologija, o tik sociologija. Tai teologinė P. Amerikos tikrovės sklaida ir sykiu jos interpretacija bei prognozė. Tai įžvalga, kad P. Amerikos žemynui nebegalima taikyti Europos žemyno teologijos, kadangi P. Amerika turinti visai kitokį etninį pagrindą negu Europa: kitokią tautų sudėtį, kitokią istoriją, kitokią visuomenės sąrangą. Jei tad visą šį kitoniškumą, būdingą P. Amerikai, ir tik jai vienai, apmąstysime biblijiniu požiūriu, gausime naują teologiją, kuri dabar kaip tik ir vadinasi *išlaisvinimo teologija:* išlaisvinimo todėl, kad priespauda yra pats būdingiausias P. Amerikos bruožas ir kad išlaisvinimas iš priespaudos yra pats aktualiausias ano kontinento žmonių — taigi ir Bažnyčios — uždavinys [19].

Tokia ankšta išlaisvinimo teologijos sąsaja su P. Amerikos tikrove savaime verčia šią teologiją žengti pirmą neigiamą žingsnį, būtent: *sąmoningai atsiriboti nuo europinės teologijos.* Pirmieji šį žingsnį yra žengę P. Amerikos vyskupai, susirinkę konferencijos Medelline (Kolumbijoje) 1968 m. Jų komunikate skaitome: „Apibūdindami tautos religingumą, mes neprivalome išeities tašku rinktis vakarietiškųjų kultūrinių interpretacijų. Tikėjimas, o tuo pačiu ir Bažnyčia yra sodinami bei auginami kultūriškai skirtingame tautų religingume" [20].

Tačiau tai anaiptol nėra nauja P. Amerikos mintis. Europos teologija ją pabrėžia jau gana seniai, o Europos misininkai stengėsi ją vykdyti net jau *labai* seniai, nors ne visados sėkmingai. Jau 1944—1945 m. jėzuitas Jeanas Daniélou, vėliau kardinolas, savo paskaitose tiesė lygiagretę tarp Kristaus įsikūnijimo ir Bažnyčios plitimo pasaulyje: Įsikūnijimas kaip Amžinojo Logos kenozė įgalina Bažnyčią „prisiimti žmogiškąją būseną tam tikro laiko ir tam tikros kultūros, prisiimti ją su visomis jos sąvaržomis" (p. 75). Misininkas, pasak Daniélou, privaląs „leisti krikščionybei įsikūnyti bet kuriame tinkamame šio pasaulio pavidale — Indijos mąstyme, Kinijos mąstyme, mąstyme juodojo žemyno taip lygiai, kaip krikščionybė įsikūnijo graikų ir romėnų pasaulyje. Tai esminė misijų uždavinio pusė...: Mes turime įžvelgti, kad žmonių sielos gali pasiekti Kristų, eidamos ne tik *dabartiniu* keliu" (p. 63). Todėl kardinolas peikia tuos misininkus, kurie „atsineša savą

kultūrą" ir mėgina „ją brukti tautoms, pas kurias jie yra atėję" [21].

Tad ir išlaisvinimo teologijos įnašas vargu ar šiuo atžvilgiu gali būti vadinamas „raugu, svarbiu ne tik Lotynų Amerikai, bet ir visai krikščionijai, kaip to norėtų jėzuitas J. L. Segundo, vienas iš aistringiausių šios teologijos kūrėjų [22]. Krikščionybės įsikūnijimas pasaulyje kaip įvairialytėje istorijoje bei kultūroje yra Vakarų suprastas ir bandytas vykdyti nuo pat misijų pradžios Kinijoje (Matteo Ricci 17 šimtm.), nors Roma ne sykį ir yra priešinusis šiai sampratai bei praktikai. Užtat Vatikano II susirinkimas dekretu „Ad gentes" (1965 m. gruodžio 7 d.) šį priešinimąsi galutinai pašalino, beveik žodiškai įimdamas anksčiau cituotas kard. J. Daniélou mintis (plg. nr. 3, 8, 10, 15, 18, 21, 22).

Be abejonės, turime pripažinti, kad ispanų misijos tarp indėnų yra buvusios, kaip G. Hasenhuettlis jas apibūdina, „400 metų klystkelis", nes jos, išskyrus tik garsiąją „jėzuitų respubliką" Paragvajuje (1609—1767), buvusios „naikinimas tų vertybių, kurias „stabmeldžiai" indėnai buvo sukūrę ir išsaugoję" [23]. Vakarietiškoji kultūra buvusi tapatinama su Evangelija, ir krikščionybės platinimas buvęs jungiamas su žmogaus gyvenimo dvijule: „pasikrikštyti arba mirti" (t. p.). Tačiau šitoks misijų „metodas" yra buvęs būdingas ne tik Pietų Amerikai. Jis yra buvęs klystkelis ir daugybės kitų šalių bei kontinentų. Net ir Lietuva yra šio „metodo" patyrusi, todėl priėmė krikščionybę paskiausiai iš visų Europos tautų, o savo dvasioje, kaip ir indėnai, G. Hasenhuettlio žodžiais kalbant, ilgą laiką pergyveno krikščionybę „tarsi apsiaustą, nešiojamą lauke, bet nusivelkamą namuose" (op. cit., p. 121). Ispanų kolonializmas Pietų Amerikoje turi nemaža panašybių į lenkų kolonializmą Lietuvoje — tiesa, daugiau kultūrinį, bet ne mažiau pavojingą.

Todėl yra visiškai suprantamas jaunosios teologų kartos P. Amerikoje atsiribojimas nuo Europos teologijos, kurią jie laiko buvusio ir didele dalimi tebesančio kolonializmo liekana ir net „teologiniu kolonializmu" arba tik subtilesne svetimo prado užgožties forma, užtveriančia P. Amerikos žmogui kelią į *savą* religingumą.

Kaip P. Amerika neturėjusi savos istorijos, taip ir jos Bažnyčia su savo teologija buvusi tik atspindys visų pirma ispaniškosios, o vėliau visos europinės Bažnyčios bei

jos teologijos. P. Amerikos Bažnyčia ir jos teologija yra buvusios sudedamieji europinio kolonializmo pradai.

Norint tad P. Ameriką išlaisvinti nuo politinio ir ūkinio kolonializmo, reikią ją laisvinti sykiu ir nuo teologinio kolonializmo. Reikią atsitverti nuo europinės teologijos, kuri paisanti „ne vienybės tarp teorijos ir praktikos, tarp teologijos ir etikos, o tarp proto ir tikėjimo", kaip šį skirtumą nusako G. Hasenhuettlis [24], nešdama tuo būdu teologinę priespaudą P. Amerikos tikinčiajam, kaip ir visa europinė kultūra. L. Boffas prikiša Europos teologijai, esą ši remiantis tuo, kas perteikiama tradicijos arba vad. „depositum fidei", kurį jau šv. Paulius liepęs saugoti „kaip patikėtą palikimą" *(1 Tim 6, 20)*. Tačiau toks saugojimas „nepaliečia,— pasak Boffo,— žmogaus egzistencijos, neturi ryšio su istorija, rizikuoja sustingti ir prigaminti šnipų bei skundikų, kurie menamas erezijas praneša mokomajai Bažnyčiai" [25].

Štai kodėl išlaisvinimo teologai kritikuoja Europos teologijoje beveik viską. Net ir Vatikano II susirinkimo ekspertai buvę, pasak J. Comblino, idealistai hegeliškojo idealizmo prasme (mintis ir b tis yra tapačios). Net ir tokie teologai, kaip Y. Congaras, H. de Lubacas, K. Rahneris, esą naivūs, kadangi jie laiką „galima bažnytinių institucijų skelbiamas pastoracines reformas įvykdyti remiantis grynai pastoraciniais motyvais, tarsi Bažnyčiai būtų duotas leidimas reformuoti savas institucijas, nereformuojant vispusiškai pasaulio ir visuomenės" [26]. Europos naujausios teologinės linkmės esančios paviršutiniškos: „tai būdingas poslinkis nuo objekto į subjektą"; iš šio poslinkio kilusi teologija „per mažai paiso istorinių priešpriešų, todėl pražiūri istorinio blogio sąrangas bei veikėjus; ji linksta atsidėti daugiau malonės negu nuodėmės istorijai" [27].

P. Amerikos teologija baiminasi kiekvieno mėginimo įrikiuoti ją į tam tikrus rėmus ir tuo atpalaiduoti ją nuo jos tenykštės dirvos. Todėl atmetamas net ir Teilhard'as de Chardinas, kuris, pasak H. Asmano, „per neapręžtai analizavęs istoriją ir todėl greitai netekęs jėgos" [28]. O europiečių mėgintas pokalbis tarp krikščionių ir marksistų anaiptol nebuvęs įžvalga į istorijos reikalavimus, kadangi šis pokalbis vykęs „turtingųjų pasaulyje" (t. p.). Visai Europos teologijai stingą tinkamos visuomeninės analizės, todėl jos nesą galima „pasukti realios praktikos linkme"—

net nė J. B. Metzo politinės teologijos ar J. Moltmanno vilties teologijos (plg. t. p.).

Išlaisvinimo teologijos nepatenkina nė *socialinė Bažnyčios doktrina*, nes ji esanti kilusi iš Vakarų pasaulio dvasios, o Vakarų pasaulis yra „vergijos pasaulis" (H. C. de Lima Vaz). Mat nuo Descartes'o laikų subjektas vis labiau įgijęs pirmenybės ryšium su objektu, o subjektas visados linkstąs kitus pajungti bei valdyti (Herrschaftswille arba Nietzsche's „Wille zur Macht"). Šisai polinkis pagimdęs moderninį kolonializmą, kurio auka esanti ir P. Amerika. Iš to paties polinkio yra kilusi ir Vakarų (resp. Šiaurės Amerikos) technokratija, savo esme esanti ne kas kita, kaip „ligi aukščiausio laipsnio išvystytas subjektyvizmas" (J. C. Scannone). Užtat P. Amerika ir nenorinti sekti Europos ar Šiaurės Amerikos visuomeninėmis pažiūromis bei praktikomis. Ji mėginanti kurti tokią sąrangą, kurioje nebūtų jokių pajungimo ar valdymo santykių ir iš kurios išaugtų naujas žmogus — visų brolis [29].

Socialinė Bažnyčios doktrina per mažai viso to paisanti ir todėl patenkanti į neišbrendamą prieštaravimą. Ji ginanti kapitalistinę privatinę nuosavybę kaip prigimtąją žmogaus teisę (plg. encikl. „Quadragesimo anno" pop. Pijaus XI 1931 m.); antra vertus, ji pabrėžianti subjektyvinį darbo matmenį kaip vieninteli mastą objektyvioms visuomenės struktūroms vertinti (plg. encikl. „Laborem exercens" pop. Jono Pauliaus II 1981 m.). Todėl išlaisvinimo teologija vadina socialinę Bažnyčios doktriną „teologine provincija", kuri atsiribojanti nuo visos teologijos, neva imdamasi sklaidyti politinę sritį, tačiau pamiršdama, kad *visa teologija esanti politinė*, kaip ir visa Bažnyčia institucijos prasme; užtat ir nesą reikalo socialinės doktrinos skirti nuo teologinės doktrinos, teikiant socialinei doktrinai skirtingą vietą teologinėje sistemoje; šitaip elgiantis, socialiniai svarstymai esti telkiami aplinkui subjektyvinį momentą, pražiūrint objektyvines socialines struktūras [30].

Šiuo atžvilgiu teisinga yra W. Weberio pastaba, kreipiama į išlaisvinimo teologijos šalininkus, esą užtrynus skirtumą tarp socialinės doktrinos ir teologijos „politinis momentas savaime linksta įgyti sakralinės kilnybės" [31], kas, kaip regėsime vėliau, iš tikro išlaisvinimo teologijoje ir pasitvirtina.

Toksai beveik visuotinis išlaisvinimo teologijos atsiribojimas nuo europinės tradicinės teologijos ir noras žūt-

būt pabrėžti savą originalumą yra pažadinęs principinę Tikėjimo kongregacijos nuorodą, liečiančią teologijos santykį su vietinėmis laiko sąlygomis apskritai ir nusakytą šios kongregacijos deklaracijoje L. Boffo knygos reikalu:

„Tikrasis teologinis svarstymas niekad neprivalo pasitenkinti tuo, kad interpretuoja realius dalinės Bažnyčios reikalus ir juos įdvasina. Jis visados privalo gilintis į Bažnyčiai patikėtą ir mokomojo autoriteto autentiškai išaiškintą bei šventos tradicijos perteiktą Dievo žodžio turinį. Praktinis patyrimas, kilęs iš tam tikros aprėžtos istorinės būklės, be abejonės, teologui padeda ir jį įpareigoja padaryti Evangeliją prieinamą savam metui. Tačiau praktika tiesos nei neatstoja, nei jos nekildina: ji tik tarnauja Viešpaties mums patikėtai tiesai" [32].

Anksčiau minėta Tikėjimo kongregacijos instrukcija išlaisvinimo teologijos klausimu dar labiau paryškina šią nuorodą: „Sveika teologinė metodologija atsižvelgia, žinoma, į Bažnyčios praktiką ir joje regi vieną iš savo pagrindų, tačiau kaip tik todėl, kad ji kyla iš tikėjimo ir yra gyvenimiška jo išraiška" (X, 3). Užtat instrukcija ir peikia išlaisvinimo teologiją, kad joje „socialinė Bažnyčios doktrina yra niekinamai atmetama" (X, 4). Atmetama ji yra todėl, kad išlaisvinimo teologija mananti, jog socialinė Bažnyčios doktrina, kaip ir visa teologija, turinti būti sukirpta pagal P. Amerikos sąlygas. Prieš tai ir pasisako Tikėjimo kongregacijos raštai. Nes, nepaisant P. Amerikos tikrovės savitumo — slogaus bei neteisingo, lieka labai neaiškus klausimas, kaip šį istorinį, todėl kintantį bei praeinantį savitumą paversti *savita teologija?*

II. VARGŠAI IR JŲ LAISVINIMAS

1. APSISPRENDIMAS UŽ VARGŠUS

Nusigrįžimas nuo europinės teologijos ir net nuo Bažnyčios socialinės doktrinos liktų, žinoma, tik neigiama ir todėl nevaisinga pastanga, jei išlaisvinimo teologija nemėgintų rasti *teigiamų* šaknų P. Amerikos dirvoje, iš kurios ji, kaip pati prisipažįsta, esanti išaugusi. Todėl mums savaime kyla tolimesnis klausimas: kaip ši teologija interpretuoja P. Amerikos žemyną, norėdama jam būti *sava* teologija, nebeatnešta iš svetur ir nebeprimesta kolonijinių jėgų — valstybinių ir bažnytinių? Kur ji ieško ir tariasi radusi jai vienai būdingą savitumą?

Atsakymas į šį klausimą yra trumpas ir aiškus: *Pietų Amerikos istorijoje.* J. A. Luco, aprašydamas bei nagrinėdamas Pietų Amerikos vyskupų konferenciją, įvykusią Puebla de los Angeles (Meksikoje 1979 m.; joje dalyvavo ir pop. Jonas Paulius II), pastebi, kad „ligi 1978 m. galo tarp pastoracinės teologijos atstovų vis šmėkščiojo pažiūra, esą nėra jokios P. Amerikos; esą tai tik mitas, iš kurio kyląs kitas mitas, būtent P. Amerikos liaudies religingumas" [33]. Tačiau Puebla šią pažiūrą pakeitusi, kadangi jos įsigalėjimas būtų buvęs „mums, Lotynų Amerikos žmonėms, visų mūsų vilčių savižudystė" (t. p.). Puebla pasisakiusi už „žmonių įvairybę, už rasių ir tautų skirtingumą", sykiu betgi ir „už Lotynų Ameriką kaip galiojančią istorinę vienybę" (op. cit., p. 263—264).

Kas gi šią vienybę grindžia bei palaiko? Juk tiek geografiškai, tiek etniškai P. Amerika yra nepaprastai mišri. Nei gyvenamoji aplinka, nei rasė jos nejungia. Užtat ją jungia *istorinis likimas.* Istorija yra tai, kas P. Ameriką padaro kultūriniu vienetu. Gi tasai pradas, kuris glūdi šioje istorijoje ir labai mišrias grupes sulydina į vienetą, esąs jų visų pogrindyje tebebuvojąs „katalikiškasis sluoksnis (substratas)", esmiškai perkeitęs ankstesnę žemyno ta-

patybę ir tapęs dabartine kultūrine jo forma. „Evangelija, prigijusi mūsų tautose,— sako Luco,— riša jas į vieningą istorinę kultūrą, kurią ir vadiname Lotynų Amerika. Žėrintis šios vienybės prasmuo yra Gvadalupės Madona mišriakraujo veido bruožais". Trumpai tariant, „*suevangelinta kultūra* sudaro užnugarį visai Lotynų Amerikai" (op. cit., p. 264).

Šis tad pogrindinis arba užnugarinis katalikiškasis sluoksnis ir esąs šaltinis bei akstinas tos įtampios veiklos, kurią šiandien regime P. Amerikos Bažnyčioje — jos sielovadoje ir jos teologijoje.

Vis dėlto čia pat kyla naujas klausimas: ar iš tikro suevangelinta kultūra sudaro P. Amerikos būdingumą? Juk suevangelintos kultūros yra buvę ir Europos istorijoje. Be abejonės, galima ginčytis, ar Europos kultūra nėra Evangelijos praradusi, ar joje dar tebesama ano katalikiškojo ar bent krikščioniškojo pogrindinio sluoksnio. Tačiau kad jo *būta*, niekas neigti negali. Šia prasme vargu ar P. Amerika esmiškai skirtųsi nuo Europos.

Tai betgi, kas P. Amerikos suevangelintą kultūrą iš tikro skiria nuo Europos suevangelintos kultūros, yra istorinio jos išsivystymo eiga *socialiniu požiūriu*. Europos kultūra yra čionykštė giliausia šio žodžio prasme: ji yra jai sava. Ji išsivystė istorijos eigoje laisvės bei gerovės linkme. Galimas daiktas, kad šis išsivystymas vedė Europą tolyn nuo Evangelijos, užtat jis laimėjo jai laisvę.

P. Amerikos kultūra yra atneštinė: tai ilgo kolonializmo padaras. Tikėkime, kad suevangelinta P. Amerikos kultūra išlaikė — bent pogrindyje — Evangeliją, užtat ji prarado didžiam žmonių sluoksniui ir laisvę, ir gerovę. Kolonializmas, iš sykio ispanų ir portugalų primestas tenykščiams gyventojams, galop atsigrįžo į pačių kolonizatorių palikuonis ir pavertė juos *prispaustaisiais vargšais*. Ne tik indėnai ir mišriakraujai metisai bei kreolai kenčia šiandien skurdą bei priespaudą, bet ir grynakraujai portugalai bei ispanai. *Suevangelinta vargo ir priespaudos kultūra* — štai kas būdinga bei savita P. Amerikai.

Todėl jau šio žemyno vyskupų konferencija Medelline (Kolumbijoje 1968 m.) sukosi aplinkui „degantį ir centrinį klausimą, būtent aplinkui vargšų klausimą" [34]. Tų pačių vyskupų konferencija Puebloje sutiko su Medellino konferencijos formule, kad „P. Amerika yra vargšų žemynas", mėgindama ieškoti vargo priežasčių ir rasti požiūrį jam vertinti bei nugalėti (op. cit., p. 262).

Šios konferencijos nutarimuose skaitome: „Mes žiūrime tikėjimo šviesoje į vis labiau besiveriančią prarają tarp turtingųjų ir vargšų kaip į papiktinimą ir krikščionybės priešingybę. Mažumos prabanga įžeidžia skurstančias minias. Tokia padėtis prieštarauja Kūrėjo planui ir deramai Jo garbei. Šiuose nuogąsčiuose bei skausmuose Bažnyčia regi *socialinę nuodėmę*, juo sunkesnę, kad ji daroma kraštuose, kurie vadinasi katalikiškais ir yra pajėgūs padėtį pakeisti" (cit. t. p.).

Socialinė nuodėmė ir *keistina padėtis* — štai sąvokos, kurios perskverbia Pueblos nutarimus ir sudaro pagrindą visai išlaisvinimo teologijai. Bažnyčios dėmesio vidurkin stoja ypatingas visuomenės sluoksnis, būtent *vargšai*, kuriems „stinga būtiniausių pragyvenimui dalykų ir kurie politiškai bei kultūriškai yra nustumti į pašalį" (op. cit., p. 255). Stoti tad vargšų pusėn, būti „nutildytųjų balsu" (J. Lozano) esąs pagrindinis P. Amerikos sielovados uždavinys. Dar daugiau: tai Bažnyčios pasiuntinybės regimybė istorijoje. Apsisprendimas už vargšus yra šios pasiuntinybės vykdymas kasdienoje. P. Amerikos Bažnyčia esanti ar bent turinti būti *vargšų Bažnyčia*. Tuo būdu sociologinė vargšo kategorija virsta *teologine* kategorija. „Vargo bei silpnybės tikrybė,— sako L. Boffas,— yra ne tik socialinė. Tikėjimo šviesoje ji yra teologinis dalykas, nes Evangelijos požiūriu vargšas yra Viešpaties apsireiškimo (epiphania) vaizdas" [35]. Todėl į klausimą, „kokia teologija būtų Bažnyčiai bei visuomenei hic et nunc naudingiausia bei reikalingiausia" (p. 33), L. Boffas nesvyruodamas atsako: *išlaisvinimo*, kadangi „tema išlaisvinimas yra pats originaliausias mūsų krikščionių padarinys ir mūsų įnašas į visą Bažnyčią" (op. cit., p. 33, 45).

Bet čia tuoj pat kyla naujas klausimas: *kas gi yra vargšas?* Kokį vargšą turi galvoje P. Amerikos teologai, paversdami jį teologine kategorija ir net, kaip vėliau matysime, Bažnyčios subjektu? Šis klausimas yra svarbus todėl, kad tik į jį atsakę galėsime suprasti, už ką gi iš tikro apsisprendžia P. Amerikos Bažnyčia bei jos teologija ir kokia prasme išlaisvinimas sudaro šios *naujos* teologijos savitumą.

Vargšu galima vadinti kiekvieną žmogų, patekusį į vargą. Tačiau jin patekti galima labai skirtingais keliais. Pati Evangelija mini šį skirtumą, taip kad ne kiekvienas vargšas gali virsti *teologine* kategorija. Sūnus palaidūnas, išvykęs „į tolimą šalį" ir ten „palaidai gyvendamas", tiek

išeikvojo savo iš tėvo atsiimtą dalį, jog buvo priverstas eiti „ganyti kiaulių" ir maitintis jų „ankščių ėdalu" *(Lk 15, 13—16)*. Jis tapo vargšu dėl savo paties kaltės. Jo skurdas buvo asmeninio jo *elgesio* pasekmė.

Jeruzalės šventykloje Jėzus „pamatė vieną vargšę našlę", kuri į aukų dėžutę „įmetė du smulkius piniginėlius: iš savo neturto įmetė viską, ką turėjo pragyvenimui" *(Lk 21, 2—4)*. Ši moteris tapo vargše ne savo valia. Jos vargas buvo *nelaimės* pasekmė, būtent jos vyro mirtis.

Tačiau šių abiejų pavyzdžių vargas yra dar vis dėlto *asmeninio* pobūdžio. Jis kyla arba iš asmeninės kaltės, arba iš asmeninės nelaimės. Bet Kristus pažįsta ir kitokį vargą. „Gyveno kartą vienas turtuolis. Jis vilkėdavo purpuru bei ploniausia drobe ir kasdien prabangiai puotaudavo. O prie jo rūmų vartų gulėjo votimis aptekęs elgeta, vardu Lozorius. Jis troško marinti savo alkį bent trupiniais nuo turtuolio stalo" *(Lk 16, 19—20)*. Tai jau nebe sūnus palaidūnas ir nebe našlė moteris. Tai du poliai visuomenėje — ištaiga ir skurdas. Tai vaizdas iš P. Amerikos, Indijos, Afrikos. Tai ta prabanga kaip skurstančių minių papiktinimas, apie kurį kalba minėta Puebla vyskupų konferencija.

Už ką tad apsisprendžia P. Amerikos Bažnyčia ir kokių „vargšų Bažnyčia" ji yra, kaip ją šiandien interpretuoja išlaisvinimo teologija? Žinoma, ne sūnaus palaidūno ir net ne našlės moters, o *Lozoriaus Bažnyčia*. Lozorius yra prasmuo ištiso žmonių sluoksnio, ištisos klasės, naujoviškai kalbant, prasmuo *proletariato*, kaip jį kadaise yra aprašęs K. Marxas ir kaip jį dabar aptaria išlaisvinimo teologija. P. Amerikos vargšai yra atsiradę ne dėl jų pačių gyvensenos bei elgsenos (pvz., išlaidumo, palaidumo, tinginiavimo, girtuokliavimo ir t. t.), bet dėl visuomeninės sąrangos. Jų vargo kilmė, sako L. Boffas, „yra ne asmeninio, bet struktūrinio pobūdžio" [36]. Ištisas žmonių sluoksnis, luomas arba klasė (vardas čia nesvarbu) yra patekęs į vargą: *vargas yra šio sluoksnio būsena* — asmeniškai nesusikurta, todėl asmeniškai nė nepergalima.

Tai pabrėžė ir Pueblos vyskupų konferencija: „Iš mūsų Lotynų Amerikos kraštų širdies kyla į dangų vis primygtinesnis šauksmas, šauksmas žmonių, kurie kenčia ir reikalauja teisybės, laisvės bei žmogaus teisių pagarbos... Šauksmas darosi vis skardesnis ir kartais net grasinantis... Jis atskleidžia *neteisybės būklę*" [37]. Apsispręsti už vargšus reiškia P. Amerikos Bažnyčiai apsispręsti už šį ken-

čiantį bei pagalbos besišaukiantį žmonių sluoksnį. Stoti jo pusėn reiškia stoti priešpriešiais anai „neteisybės būklei", anai visuomeninei sąrangai arba struktūrai, kuri vargšų klasę sukūrė ir toliau ją tebekuria.

Todėl „vargšų Bažnyčia" P. Amerikoje nėra neturtėlių užtarėja ar globėja *karitatyvine* prasme, nes caritas visados yra nukreiptas į asmeninį vargą, vis tiek ar jis būtų kaltės, ar nelaimės pasekmė — net ir katastrofų atveju, kaip žemės drebėjimas ar potvyniai, ar gaisrai. Kiekvienu atveju caritas nesirengia keisti visuomeninės sąrangos, kadangi ir jos šalinamas vargas nėra struktūrinio pobūdžio. Tai atskleidžia L. Boffo žodžiai: „Jau nuo Teodosijaus laikų Bažnyčia buvo *vargšams*, be abejonės, palanki, tačiau jai niekad nepasisekė tapti *vargšų* Bažnyčia, būtent todėl, kad ji į vargšus žiūrėjo *gailestingai*, vadinasi, artimo meilės akimis. Šiandien gi mes žiūrime į vargšus nebe karitatyviniu aprūpinimo, bet visų pirma *politiniu* atžvilgiu" [38].

Tai paaiškina mums, kodėl išlaisvinimo teologai kreivai žvelgia į Vokietijos vyskupų suorganizuotą „Adveniat" pagalbą P. Amerikos Bažnyčiai: ši pagalba vyksta kasmetinės rinkliavos pavidalu pirmąją Kalėdų dieną. Bet ji kaip tik ir nepatinka išlaisvinimo teologams, nes esanti ne visuomenę keičiančio, o tik karitatyvinio pobūdžio: ji įgalina P. Amerikos Bažnyčią ne keisti ten įsigalėjusias struktūras, o tik realizuoti konkrečius kasdienos projektus (pvz., statyti mokyklas, padėti kandidatams į kunigus ar vienuolius, ruošti įvairius profesinius kursus ir t. t.).

Šisai „Adveniat" atstumas nuo politinio siekio keisti „neteisybės būklę" kaip tik ir erzina išlaisvinimo teologus. Vienas jų, pavyzdžiui, rašo: „Užsieninė bažnytinė parama pinigais vaidina, mano pažiūra, galų gale neigiamą vaidmenį, nes ji kliudo pertvarkyti Pietų Amerikos Bažnyčią, stumdama ją į naują priklausomybę (p. 65)... O priklausomybė nuo „Adveniat" pinigų gimdo vergišką galvoseną (Mentalitaet)" [39]. Karitatyvinė Europos pagalba virstanti galop tokia pat kolonijine priespauda, kaip ir anksčiau aprašyta europinės teologijos įtaka.

Gal tad be reikalo Tikėjimo kongregacijos instrukcija prikiša išlaisvinimo teologijai, esą ši „žalingu būdu jaukia Šventraščio vargšus su Marxo proletariatu" (IX, 10); be reikalo todėl, kad išlaisvinimo teologija apie Kristaus laiminamus vargšus dvasioje („beati pauperes spiritu", *Mt 5, 3*) iš viso nekalba. Išlaisvinimo teologijai rūpi ne

vargšai dvasioje, bet kaip tik anie *proletariškieji vargšai*, kuriems „stinga pragyvenimui būtiniausių dalykų". Juos yra aprašęs Marxas kaip žmones, netekusius žmogiškumo („Voelliger Verlust des Menschen"), o išlaisvinti juos iš šio nepritekliaus dabar ir imasi išlaisvinimo teologai.

Vargšai kaip teologinė kategorija išlaisvinimo teologijai anaiptol nėra Kalno pamokslo vargšai, kuriuos J. B. Metzas tapatina su pačiu žmogiškuoju buvimu, laikydamas vargą ir būtį neblėperskiriamus: „Vargas niekad negali būti kažkas objektyvaus, kažkas esantis mano žinioje (Verfuegbares), kažkas skirtingo nuo mūsų egzistencijos pagrindo. Vargas yra radikalus subjektyvumas" [40]. Gi išlaisvinimo teologijai vargas kaip tik yra *radikalus objektyvumas*, neturįs ryšio su egzistencijos pagrindu, jai primestas iš viršaus istorijos eigoje, todėl galimas bei reikalingas pašalinti. Su Šventraščio minimu neturtu jis neturi nieko bendro, ir Tikėjimo kongregacijos instrukcija teisingai šiuo atžvilgiu pastebi, kad išlaisvinimo teologijos „vargšų Bažnyčia reiškia klasės Bažnyčią" (t. p.), būtent *proletariato Bažnyčią*. Visuotinis Bažnyčios pobūdis čia išsilaiko tik todėl, kad proletariatas, kaip Marxas teigė, yra labiausiai kenčianti klasė ir savo kančia todėl *visuotinė*, kaip tai skaitome komunistų manifeste (1847 m.). Proletariatas irgi susideda iš įvairių luomų, rasių ir tautų, kaip ir Bažnyčia. Taigi „proletarų Bažnyčia" esanti tuo pačiu visuotinė Bažnyčia.

Apsispręsti už vargšus, pasak išlaisvinimo teologijos, anaiptol nereiškia virsti daline ar grynai vietine Bažnyčia. Kaip patys vargšai savo kančia yra visuotinio pobūdžio, taip ir „vargšų Bažnyčia". O jei atsiranda čia įtampos, tai tik todėl, kad tradicinis Bažnyčios gyvenimas norimas ir toliau tęsti, „įsikūnijus buržuazinėje kultūroje", gi naujas būdas būti Bažnyčia „yra įsikūnijimas liaudies kultūroje" [41]. Apie šią „liaudies Bažnyčią" kalbėsime vėliau skyrium, nes ji yra išlaisvinimo teologijos regimybė ir kartu teologinių jos sandų apraiška. Čia minime ją tik kaip formą, kuria vyksta Bažnyčios apsisprendimas už vargšų sluoksnį arba klasę.

2. VARGŠAI KAIP KLASĖ

Kokia tad yra toji visuomenės sąranga, kad ji kildina neteisybės būklę, o su ja ir vargą? Nes vargas P. Amerikoje yra neteisybės pasekmė, gi šita neteisybė yra ne

atskirų asmenų nusikaltimas teisybei (tokių nusikaltimų buvo ir bus visados!), bet *visuomeninė struktūra*, kuriai nusilenkti esti verčiami net ir tie, kurie norėtų neteisybės vengti. Sakysime, Brazilijos Vakaruose vienas arkivyskupas turi 180 000 hektarų žemės, bet jis jos nedalina vargšams, nes neturėtų kuo išlaikyti savo dvasiškijos ir savo įstaigų [42]. Vargas P. Amerikoje yra *socialinė nuodėmė*, kaip aną struktūrą yra pavadinusi ne tik išlaisvinimo teologija, bet ir pati hierarchija. Kokiu tad būdu tokia struktūra atsiranda? Nes tik supratę jos kilmę galėsime teisingai suprasti ir išlaisvinimą arba kelią bei priemones tai struktūrai nugalėti.

Kalbėdamas apie žymes Bažnyčios, buvojančios klasių suskaldytoje visuomenėje, L. Boffas gana tiksliai piešia tokios klasių bendruomenės atsiradimą. Pagrindinis jo teiginys skamba: „Organizuojanti visuomenės ašis yra specifiniai jos gamybos būdai" (p. 199). Tai reiškia: *kaip gaminami medžiaginiai reikmenys, taip susiklosto ir pati visuomenės sąranga*, kad šių reikmenų gamintų, juos skirstytų ir tuo išlaikytų tiek biologinę savo padėtį, tiek ir kultūrinę savo pažangą. Tačiau šios sąrangos pagrindas yra, pasak Boffo, žemutinė struktūra (Infrastruktur), „ant kurios rymo visa, kas bendruomenėje vyksta" (t. p.). Ši žemutinė struktūra yra *pastovi*, nes jos poreikiai visados lieka tie patys; ji yra *visuotinė*, nes ji randama visais laikais ir visose bendruomenėse: ji yra galop *pagrindinė*, nes tai prielaida bei sąlyga kiekvienai kitai galimybei bei veikmei [43].

Kas yra susipažinęs su K. Marxo veikalu „Die deutsche Ideologie" (1845—1846), lengvai pastebės, kad Marxo mintys yra kartu ir Boffo mintys visuomeninės sąrangos atžvilgiu. Tai nuoroda, kurią turėtume visados turėti prieš akis.

Gamybos būdų, pasak Boffo, gali būti įvairių. Tačiau Vakaruose ir P. Amerikoje vyrauja *kapitalistinės* gamybos būdas, vadinasi, toks, kuriame gamybos priemonės yra *privatinės*, savaime kildinančios nelygią padalą tiek darbo jėgų, tiek ir darbo gaminių. Kapitalistinė gamyba padaro, kad daugelis neturi nei darbo, nei tuo pačiu pragyvenimo arba kad darbas neteikia jam reikalingo pragyvenimo. Nedarbas ir neturtas yra kapitalistinės gamybos pasekmės (plg. p. 200). Ir tai stumia visuomenę į neišvengiamą skaldymąsi klasėmis, tarp kurių vyrauja „viršenybės santykis", būdingas priešingais reikalais ir di-

džiule nelygybe, „atsispindinčia tiek mityboje, tiek aprangoje, tiek gyvenvietėse, tiek sveikatos priežiūroje, tiek darbo eigoje, tiek laisvalaikyje" (t. p.).

Tokia klasių sąranga apsprendžia bet kokią veiklą „nepriklausomai nuo žmonių valios" (t. p.): „kiekviena klasė turi savų poreikių, savų interesų, savų papročių bei elgsenos būdų" (t. p.). O kadangi kapitalistinės gamybos būdas yra nedarnus ir nelygus (asymetrisch), todėl ir klasių dinamika darosi nedarni ir nelygi: ji yra pilna sankirčių bei įtampos. Nors ir nelygiomis jėgomis, klasės veda kovą viena su kita irgi „nepriklausomai nuo atskirų narių valios" (t. p.).

„Klasių bendruomenėje visados esama vienos *vyraujančios* klasės, kuri atsakinga už visos bendruomenės likimą. Ji nuolatos stengiasi stiprinti savo valdžią, ją gilinti ir plėsti. Ji net mėgina įtikinti valdomuosius, kad jie su jų valdymu sutiktų" (p. 201), vadinasi, susitaikytų su savo padėtimi ir nesišiaustų, jog yra valdomi.

Šitoje vietoje išlaisvinimo teologija daro skaudų priekaištą Bažnyčiai, esą ji, tiesa, *užstojusi* valdomuosius bei skriaudžiamuosius, sykiu betgi ir *raginusi* juos nesukilti prieš valdančiąją klasę, o nuolankiai bei kantriai priimti ir nešti savo likimą. Tai jausti ypač popiežiaus Leono XIII dėstyme, kai jis, akindamas „puoselėti amatininkų ir darbininkų draugijas", kartu reiškia viltį, esą šios draugijos padarysiančios savo narius „kantrius darbe, patenkintus savo likimu" ir nuteiksiančios juos „vesti ramų bei taikingą gyvenimą" (enc. „Quod apostolici muneris" 1878 m. nr. 11). Tuo būdu valdančiosios klasės norai sutampa su Bažnyčios norais: „kas *atlieka,* atiduoti beturčiams" (minėtos enc. nr. 10), už tai laukti iš jų „ideologinio susitaikymo" (*Boff.* Op. cit., p. 201).

Iš tikro ne kartą tokio susitaikymo ir esama. Tačiau L. Boffas pabrėžia, kad tai niekad nevyksta *visiškai.* Tarp valdomųjų „visados atsiranda pasipriešinimo lizdų" (p. 201), kurie planuoja, kaip atgavus netektas teises, o tai ir palaiko klasių kovos dvasią: „Esama nuolatinio (atviro ir slapto) konflikto tarp valdomųjų ir valdančiųjų" (p. 201). Klasių kova yra visuotinis ir nuolatinis istorijos reiškinys. K. Marxo tezė, įrašyta pačioje komunistų manifesto pradžioje (1847), būtent „visos ligšiolinės visuomenės istorija yra klasių kovos istorija", nuolatos kartojasi išlaisvinimo teologijoje.

Ir taip yra ne tik valstybėje; taip yra, pasak Boffo, ir Bažnyčioje, nes „Bažnyčia veikia ne tuščioje aplinkoje, o istoriškai apgyvendintoje bendruomenėje" (op. cit., p. 199). Todėl „religiškai bažnytinė sritis yra visuomeninio lauko išpjova" (t. p.). Jei tad šiame lauke siaučia klasių kova, tai savaime aišku, kad tiek pačios klasės, tiek jų kova neaplenkia nė Bažnyčios: „Tikintieji irgi stovi vienoje ar kitoje pusėje. Yra neįmanoma, kad klasių konfliktas neperskirtų ir Bažnyčios" (p. 201). Tikintieji „Evangelijos skelbimą aiškinasi pagal savos klasės funkcijas" (p. 200).

Tiesa, L. Boffas pripažįsta, kad Bažnyčia gali „čia prisiimti revoliucinį vaidmenį, čia stiprinti valdantįjį sluoksnį" (p. 202). Tačiau šios galimybės, pabrėžia Boffas, „taip pat nepriklauso nuo laisvo valios apsisprendimo; jos priklauso nuo santykiuosenos, kuri religinę bažnytinę sritį jungia su klasėmis" (t. p.). Todėl yra labai galima, kad „Bažnyčia savo istorijos eigoje ir savo institucijomis kaip tik kildina *viršenybės* struktūrą" (t. p.). Kitaip tariant, Bažnyčioje irgi kyla kapitalistinės gamybos būdas, būtent „dvasinės gamybos", kai „dvasiškija nusavina krikščioniškosios liaudies (Volk) religinės gamybos priemones" (t. p.). Tuomet atsiranda darbo padala ir Bažnyčioje: „Valdininkų bei specialistų štabas gamina simbolinių gėrybių, o jų gamybos netekusi liaudis nūnai jas naudoja (konsumiert)" (p. 203).

Savo laiške L. Boffui kardinolas J. Ratzingeris aštrokai papeikė tokį Bažnyčios sąrangos bei veiklos vaizdą: „Teologiniu atžvilgiu,— rašo kardinolas,— nėra jokios prasmės gamybos priemones įvesti į Bažnyčios bendruomenę, tarsi jos būtų tikrasis bažnytinės organizacijos pagrindas. Argi Bažnyčia neturi savos pirmykštės organizacijos, nepriklausomos nuo gamybos priemonių? Jūsų įvestas principas yra teologijai svetimas" [44]. Iš tikro kalbėti apie Bažnyčioje esamą darbo padalą, apie jos skilimą į klases, apie gamybos priemones ir gaminius, apie gamintojus (dvasiškiai) ir naudotojus (pasauliškiai) yra nepaprastai keista „analogija", net neverta šio vardo, kadangi ji neturi *realaus* pranašumo. Argi kunigas, šv. Mišių metu konsekruojąs ostijas, yra dvasinių gėrybių producentas, o tikintieji, priimą Komuniją, šių gėrybių konsumentai?

Tačiau svarbiausia, ką išlaisvinimo teologija pražiūrėjo, vaizduodama Bažnyčią kaip kapitalistinę gamyklą,

yra faktas, jog *Bažnyčioje neišsivysto jokia proletariato klasė*. Išlaisvinimo teologija mielai kalba apie prispaustuosius ir prispaudėjus, apie vargšus ir turtuolius. Nėra abejonės, kad ši schema ne kartą tinka ekonominei bei politinei santvarkai, ypač P. Amerikoje. Tačiau jei išlaisvinimo teologija į gamybos būdų vyksmą įtraukia ir Bažnyčią, tai tuomet ir Bažnyčioje savaime turėtų išsivystyti prispaudėjų ir prispaustųjų, turtuolių ir vargšų klasės. Betgi kur tokių klasių esama ir kokios jos yra?

Tiesa, Bažnyčia apima visas klases, tuo pačiu ir turtinguosius, ir varguolius, tačiau šios klasės ateina į Bažnyčią *iš pasaulio*, o ne kyla *iš pačios* Bažnyčios: *bažnytinių* prispaudėjų ir prispaustųjų, *bažnytinių* turtuolių ir vargšų nėra. O jei kas iš tikro yra prispaudėjas, tai tik ne dėl to, kad jis, L. Boffo žodžiais kalbant, turėtų „teologinių privilegijų" (op. cit., p. 236) arba kad jis būtų „pasigrobęs ir monopolizavęs visą religinę galią" (op. cit., p. 210). Taip pat kas yra Bažnyčioje vargšas, tai irgi ne todėl, kad būtų nuskriaustas, skirstant „dvasinės gamybos" gėrybes. Ir kaip tai būtų įmanoma? Argi išlaisvinimo teologai mano, jog dvasiškija pasilaiko *sau* daugiau dieviškųjų malonių, negu jų teikia pasauliškiams, tai „konsumentų klasei"? Ar ši lygiagretė tarp kapitalistų-buržujų ekonomiškai socialinėje srityje ir dvasiškių-hierarchų religiškai bažnytinėje srityje nėra išmonė ir net nesąmonė?

Prispaudėjas—prispaustasis, turtuolis—vargšas yra iš esmės *profaninės* sąvokos, visados likekančios užu šventyklos durų. Bažnyčioje, kaip Viešpaties šventykloje, jos neturi ne tik jokios prasmės, bet ir jokio tikrovinio atitikmens. Jei vyskupas turi Kunigystės sakramento pilnybę, tai dar anaiptol nereiškia, kad jis yra „malonių kapitalistas", o paprastas pakrikštytas pasauliškis yra „malonių vargšas". Bažnyčioje nėra dvasinių „priemiesčių (favelas, barrios) su „malonių proletariato" lūšnelėmis. Štai ko išlaisvinimo teologija nepastebėjo, nuolatos kalbėdama apie viršenybės santykius (hierarchija—pasauliškiai) Bažnyčioje. O šis nepastabumas ir padaro Bažnyčios vaizdą kreivą ir net utopinį, su kuriuo kovoti yra taip pat utopiška.

Nuosekliai tad Tikėjimo kongregacijos instrukcija ir prikiša išlaisvinimo teologijai, esą ši „sunaikinanti Bažnyčią jos tikrovėje, kurią sudaro Dievo malonės dovana ir tikėjimo paslaptis" (IX, 8). Perkėlus klasių buvimą ir

jų kovą į Bažnyčią, „darosi abejotina sakramentinė ir hierarchinė jos sąranga. Tuomet hierarchija ir mokomasis autoritetas savaime virsta valdančiosios klasės atstovais, su kuriais privalu kovoti" (IX, 13). Nes išlaisvinimo teologai yra įsitikinę, jog valdančiosios klasės atversti (metanoia) neįmanoma: „Kiekviena institucija,— sako L. Boffas,— linksta tapti valdžios sistema, kuri nustelbia kūrybiškumą ir kritiką (op. cit., p. 95)... Pati savaime valdžia niekad nesitraukia (p. 106)... Valdžios logika yra vis daugiau valdžios" (p. 102). Nuosekliai tad Boffas ir teigia, kad Bažnyčia, kilusi iš atsiskyrimo nuo sinagogos, dabar „pati yra tykoma pavojaus virsti sinagoga, vadinasi, didžiule sekta, kurioje viską kontroliuoja dvasiškija" (p. 102).

Klasių bei jų kovos principas Bažnyčioje yra daugiau nei tik hierarchų gyvenimo ar elgesio kritika, kuri visais amžiais yra buvusi. Klasių kovos principo taikymas Bažnyčiai savaime veda, kaip ir Tikėjimo kongregacijos instrukcija nurodo, į pažiūrą bei praktiką, „kad liaudis (das Volk) yra bažnytinių pareigų (Aemter) šaltinis ir kad todėl ji pati gali rinktis pareigūnus pagal savo istorinį ir revoliucinį pašaukimą" (IX, 13). Vadinamosios „liaudies bendrijos" (apie jas kiek vėliau), kurių tinklas P. Amerikoje vis tankėja, kaip tik ir yra vargšų klasės organizavimosi pasekmė, o tuo pačiu ir pirmas, pasak išlaisvinimo teologijos, žingsnis išsivaduoti ne tik iš ekonominės bei socialinės, bet ir iš bažnytinės priespaudos.

3. IŠLAISVINIMO SAMPRATA

Jei tad P. Amerika iš tikro yra „vargšų kraštas", tai savaime aišku, kad šio krašto laisvinimas iš vargo yra pats artimasis ir aktualusis uždavinys. Antra vertus, jei P. Amerikos vargas yra „neteisybės būklės" pasekmė, tai irgi savaime aišku, jog jis liečia ne tik valstybę, bet ir Bažnyčią, kadangi *teisybė* yra Evangelijos sąvoka: ji yra ne tik eschatologinis lūkestis (plg. *2 Pt 3, 13; Apr 21, 4*), bet ir krikščioniškosios dabarties pareiga (plg. *Mt 5, 10; 23, 23; Lk 11, 42*). Tuo būdu teologinė kategorija yra ne tik vargšai kaip *tikrybė*, bet ir išlaisvinimas kaip *siekis*.

Tai ypač aiškiai nurodė Brazilijos šiaurrytių vyskupai 1973 metais: „Mes esame tarnai ir bažnytiniai išlaisvinimo pareigūnai (Amtstraeger)... Mes priimame reika-

lavimus šiaurrytiečio žmogaus, kuris šaukiasi šios išlaisvinimo tarnybos, kad ji dalintųsi su juo teisybės alkiu" [45]. Šie vyskupų žodžiai yra ne tik loginė, bet ir būtina praktinė išvada. Stodama vargšų pusėn, Bažnyčia tuo pačiu stoja ir jų išlaisvinimo pusėn.

Lieka neatsakytas tik klausimas, *kokiu būdu* šis išlaisvinimas privalėtų būti vykdomas. Apsispręsti už vargšus, net ir suprantant juos kaip klasę, yra lengviau negu apsispręsti už išlaisvinimą, kadangi šis apsisprendimas reikalauja jau visiškai konkretaus būdo ir konkrečių priemonių išlaisvinimui vykdyti, jei nenorima tuščiažodžiauti. Kokiu keliu tad eiti išlaisvinimo linkui: keičiant visų pirma *asmenį*, kad jis pakeistų ir visuomeninę struktūrą, ar keičiant visų pirma visuomeninę *struktūrą*, kad iš jos išaugtų ir perkeistas asmuo?

Tai pagrindinis klausimas, į kurį tikro atsakymo neduoda nei išlaisvinimo teologija, nei jo nėra davusi ankstesnė europinė teologija. Tikėjimo kongregacijos instrukcija linksta pabrėžti asmens pirmenybę: „Blogio šaknys glūdi laisvame ir atsakingame asmenyje" (IV, 15). Taigi tik jas išrovus būtų galima kalbėti apie visuomenės pakeitimą. „Naujojo Testamento apreiškimas moko,— skaitome toliau minėtoje instrukcijoje,— kad nuodėmė yra pats giliausias blogis, paliečiąs žmogų jo asmens viduje. Todėl pirmaeilis išlaisvinimas kaip išeities taškas visiems kitiems laisvinimams yra išlaisvinimas iš nuodėmės (IV, 12)... Nevalia rasti blogio pirmoj eilėj ar vien tiktai ekonominėse bei politinėse struktūrose, tarsi visos kitos blogybės savo priežastį ir šaltinį turėtų šiose struktūrose, taip kad naujo žmogaus kūrimas priklausytų nuo kitokių struktūrų kūrimo (IV, 15)... Būtinybė iš pagrindų reformuoti tas struktūras, kurios kildina skurdą ir yra prievartos išraiška, neprivalo mūsų suklaidinti pražiūrint, kad neteisybė slypi žmogaus širdyje" (XI, 8).

Net ir minėti Brazilijos šiaurrytių vyskupai linksta į asmens pirmenybę ryšium su visuomene, nors ir skelbiasi esą „išlaisvinimo tarnai": „Kaip išlaisvinimo pareigūnai,— rašo jie savo komunikate,— mes privalome visų pirma keisti *patys save*, kad galėtume geriau tarnauti" keičiant visuomenę (op. cit., p. 472).

Bet kaip tik šią pirmenybę ir neigia išlaisvinimo teologija. Be abejonės, būtume šiai teologijai neteisingi, jei prikištume, esą ji pamirštanti nuodėmės galią asmenyje ir nesistengianti keisti asmens. Ne! Ji tik neužsklendžia

nuodėmės asmenyje, o regi jos apraiškas bei pasekmes ir visuomenėje („socialinė nuodėmė", nepriklausoma nuo asmens valios). Svarbiausia gi, kad išlaisvinimo teologija patį išlaisvinimą iš nuodėmės išganymo prasme *susociologina:* išganymas, buvęs įprastinėje teologijoje grynai teologinė kategorija, išlaisvinimo teologijoje įgyja *sociologinio* pobūdžio.

G. Gutierrez, sakysime, teigia, kad „išganymas — bent iš pradžių — privalo įtaigauti ir žemiškojo gyvenimo keitimą" (p. 17). Jis nesąs grynai antgamtinis dalykas. „Jis veikia jau dabar ir čia pat, keisdamas žmogiškąją būseną" (t. p.), taigi ir visuomenę. Ir atvirkščiai, „kiekviena pastanga kurti teisingą bendruomenę yra laisvinimas ir tuo pačiu jau išganomasis darbas" [46]. Prigimties ir antgamtės negalima esą interpretuoti kaip dviejų perskirtų plotmių, būtent kaip *kelio* (via) ir *tikslo* (terminus), juodvi siejasi viena su kita labai ankštai ir įtaigauja viena kitą. Tikslas apsprendžia *kelią,* nes tik tikru keliu einant galima tikslą pasiekti. Savo ruožtu kelias apsprendžia *tikslą,* nes klampus kelias neartina prie tikslo, kadangi kelias visados yra istorinis, vadinasi, aprėžtas *laiko.* Atskiram žmogui — asmeniui nėra duota tūkstančio metų, kad jis taptų šventas, gulėdamas savo vočių pūliuose prie turtuolio vartų. Todėl išlaisvinimo teologai, nenorėdami nuodėmės grėsmingos galios asmeniui, vis dėlto telkia savo dėmesį aplink visuomenines pakaitas: jų stingant, konkrečioje buklėje neįmanoma keisti nė asmens. „Išganymas,— sako G. Hasenhuettlis,— galioja ne tik visiems *žmonėms,* bet ir visam *žmogui,* vadinasi, ir kūninei bei visuomeninei jo sričiai, nes žmogus esmiškai yra kūniškai dvasinė ir visuomeninė būtybė. Tad ir išlaisvinimas, krikščioniškai suprastas, privalo būti pradėtas visose plotmėse: kultūrinėje, ūkinėje, bendruomeninėje, socialinėje, gamtamokslinėje, politinėje, bažnytinėje, o taip pat ir teologinėje. Atsiradus neteisybės būklei, pirmaeilis teologinio darbo uždavinys yra pašalinti neteisybę" [47].

Trumpai tariant, konkreti istorinė padėtis apsprendžia, kam teikti pirmenybę išlaisvinimo atveju: asmeniui ar visuomenei. Abu šie žmogiškojo buvimo poliai yra nuodėmės paliesti ir sužaloti. Bet kai ši žala virsta socialine nuodėme arba neteisybės būkle, tuomet reikia visų pirma šalinti šią *būklę,* keičiant visuomeninę struktūrą. Teikti pirmenybę asmens širdies keitimui galima tik tada, kai socialinė nuodėmė yra apvaržyta ir kai neteisybė bei

vargas kyla nebe iš struktūros, o iš individualios kaltės ar kokios nors nelaimės. Tokios padėties P. Amerikoje dar nėra. Štai kodėl čia ir reikia visų pirma keisti visuomeninę struktūrą ir laukti iš šios pakaitos asmens kitimo.

Šiuo atžvilgiu išlaisvinimo teologija stipriai priartėja prie marksistinės teorijos, pagal kurią naujas žmogus kyla iš naujos — proletarinės — struktūros. Tai buvo Marxo svajonė, ir tai buvo ilgametis sovietinių teoretikų lūkestis komunistinėje Rusijoje. Tuo pačiu atžvilgiu išlaisvinimo teologija priartėja ir prie utopijos, nes, kaip teisingai pastebi Tikėjimo kongregacijos instrukcija, „neteisybę gimdančių struktūrų revoliucinė pakaita dar anaiptol nelaiduoja *teisingos* struktūros kilimo" (XI, 10). Sovietinis Rusijos gyvenimas dabartyje yra aiški tokios utopijos apraiška.

Ir štai čia Bažnyčia atsiduria tarp kūjo ir priekalo: ar pabrėžti savo teologijoje bei sielovadoje „neteisybės būklės" keitimą ir tuo *susociologinti* išganymo sampratą bei praktiką, ar eiti senuoju, grynai *teologiniu* keliu, skelbiant visų pirma asmens laisvinimą iš nuodėmės? Išlaisvinimo teologija verčia Bažnyčią — hierarchus ir teologus — suvokti išlaisvinimą kaip bažnytinį vaidmenį *struktūrų keitimo* prasme. L. Boffas pabrėžia tai gana įsakmiai: „Svarbu ne tik išlaisvinti žmogų iš nuodėmės (iš jos privalome būti išlaisvinti *visi*), bet ir iš istorinių (ūkinių, kultūrinių ir politinių) struktūrų" (p. 25).

Be abejonės, Boffas priduria, kad „krikščioniškoji religija siekia galutinio išlaisvinimo ir Dievo vaikų laisvės Viešpaties karalystėje" (p. 25—26): tai eschatologinis krikščionybės tikslas. „Vis dėlto ji įtraukia į šį siekinį taip pat ir istorinį išlaisvinimą kaip užuobėgą bei konkrečių vykdymą anos eschatologinės pabaigos, kuri istorijos gale yra galima tik Dievuje" [48]. Tai reiškia: *eschatologija siejasi su istorija neperskiriamai*. Įprastinis pasaulio istorijos skyrimas nuo išganymo istorijos išlaisvinimo teologijoje dingsta: esama tik vienos istorijos, nes išganymas vyksta istorijoje ir per istoriją. G. Gutierrez net pabrėžia, kad „eschatologija nėra tik kryptis ateitin, bet ir ryšys su dabartimi" [49]. Virtus gi dabarčiai neteisybės būkle, tuo pačiu kinta ir eschatologinės viltys, įgydamos konkrečių istorinių formų, apspręstų gyvenamosios vietos ir gyvenamojo laiko reikalavimų. Tuo būdu, anot Boffo, „tikėjimas ir gyvenimas, Evangelija ir išlaisvinimas susijungia į konkrečią vienybę, netarpininkaujant dirbtiniu

būdu jokiai institucijai" (op. cit., p. 27). Tuo pačiu ir „politinis įsipareigojimas kyla iš tikėjimo refleksijos, kuri suvokia pakaitų reikalą" (t. p. 26).

Religija savaime pereina į politiką ir atsiduria akivaizdoje klausimo: „Kaip galima būti krikščionimi, gyvenant varguolių skurdeivų pasaulyje?" [50] Tai aštrus klausimas, į kurį atsakyti galima tik konkrečiai įsipareigojus pasaulį keisti. Nuosekliai tad išlaisvinimas virsta ne tik bažnytiniu veikmeniu, bet ir tiesiogine Bažnyčios *pareiga*, kadangi jis yra ne vargšo *šelpimas* išmalda, kaip būdavo seniau, bet *kova* su jo priespauda. Kovoti gi su vargšų priespauda reiškia imtis politinio uždavinio kaip Evangelijos reikalavimo. Įsakmus krikščionybės raginimas „pasikeiskite (metamorfouste)" *(Rom 12, 2)* „galioja ir žmogui kaip socialinei būtybei: teologijos negalima atskirti nuo socialinės etikos" [51].

Sutikime, kad principe tai tiesa. Tačiau išlaisvinimo teologija, pabrėždama šį principą, pražiūrėjo vieną dalyką: *istorija reliatyvina principus*. Klausimas, kaip galima būti krikščionimi skurdeivų pasaulyje, nėra klausimas tik vienai P. Amerikai. Jis yra klausimas *visai* Bažnyčios istorijai *visuose* žemynuose. Jis yra klausimas Indijai: kaip galima būti krikščionimi kastų — parijų ir brahmanų — pasaulyje? Jis yra klausimas Afrikai: kaip galima būti krikščionimi poligamų ir genčių neapykantos pasaulyje? Jis buvo klausimas ir pirminei krikščionijai: kaip galima būti krikščionimi vergų pasaulyje? Betgi niekur ir niekad šis klausimas nekildino *bažnytinio* reikalavimo keisti visuomenines struktūras. Tai reiškia: niekad Bažnyčia neteikė pirmenybės struktūrų keitimui, o visados kreipėsi į asmens vidų, kuris pakeistas galop istorijos eigoje pakeisdavo ir pačias struktūras. Be abejonės, tai vyko gana lėtai, ne sykį gal net per lėtai. Tačiau Evangelijos vykdymas asmens gyvenime pakerta šaknis kiekvienai neevangeliškai struktūrai visuomenės gyvenime. Gali vergija kaip struktūra trukti ir šimtmečius, bet jei krikščionis, vergo savininkas, tampa iš tikro *broliu* savam vergui, vergija darosi palaužta ir kaip struktūra. Savo istorijoje Bažnyčia yra ėjusi tik šiuo keliu. Ar nūn išlaisvinimo teologijos primygtinai peršamas atvirkštinis kelias būtų vaisingesnis? Tačiau koks gi yra šisai kelias?

4. IŠLAISVINIMAS KAIP REVOLIUCIJA

Teikdama pirmenybę asmens išlaisvinimui iš nuodėmės, Bažnyčia savaime pasisako už visuomeninės sąrangos *reformą*, vadinasi, už aną Evangelijos *raugą*, kuris pamažu viską įraugina, perkeisdamas ir struktūras (plg. *Mt 13, 33)*. Teikdama pirmenybę struktūrų keitimui, išlaisvinimo teologija pasisako už *revoliuciją*, vadinasi, už aną Evangelijos minimą eschatologinę *skubą* išrinkti rauges iš kviečių istorijos eigoje (plg. *Mt 13, 28—29*).

Revoliucija esanti istorinė būtinybė. Ta visuomeninė struktūra, kuri P. Amerikoje pagimdė tiek vargo bei priespaudos, esanti ne tik neteisinga, bet ir grobikė: ji užgrobusi žmogaus teises ir besilaikanti vien jėga. O jau Ciceronas žinojo, kad jėgą galima pašalinti tik jėga: „Quid enim est, quod contra vim sine vi fieri potest?— kas gi yra tai, kas prieš jėgą galėtų įvykti be jėgos?" (Epist. ad fam. XII, 3).

Viena priežasčių, kodėl išlaisvinimo teologija nepriima Bažnyčios socialinės doktrinos, yra kaip tik ta, kad ši doktrina neigia revoliucijos būtinybę, reikalaudama keisti struktūras reformų keliu. „Visų krypčių išlaisvinimo teologai sutaria,— sako Candido Mendesas,— kad socialinė Bažnyčios doktrina nėra sukirpta pagal specifinius Lotynų Amerikos santykius ir jos atsilikimą. Išsivystymo keliu nėra galima kolonijinės struktūros pervesti į laisvės struktūrą. Kolonijinę struktūrą reikia suardyti, pereinant į griežtą socialinę struktūrą. Evoliucinio prado čia pritaikyti neįmanoma" [52]. Nes, kaip L. Boffas pastebi, „savo pačios skatuliu (impulsu) viršenybė niekad nepasitraukia" (op. cit., p. 106).

Tuo įsitikino ir išlaisvinimo teologai, pradžioje iš tikro mėginę valdančiuosius perkalbėti ir juos atversti pagal šv. Pauliaus Timotiejui teikiamą nuorodą: „Įspėki šio pasaulio turtuolius nesimėgauti išdidžiai nepatikimais turtais ir nedėti į juos vilčių, o verčiau lobti gerais darbais, noriai dalintis su kitais ir taip nusitiesti stiprius pamatus ateičiai" *(Tim 6, 17—18)*. Tačiau šie įspėjimai nieko nepadėję. Todėl „buvo prieita išvada,— sako U. M. Oliu, OFM,— kad turtuoliai to niekad laisvu noru nedarys ir kad reikia eiti struktūrinės revoliucijos keliu" [53]. Štai kodėl beveik patetiškai L. Boffas ir skelbia: „Sistemų reformos laikas jau praėjęs (p. 43)... Reformos nieko nepasiekė. Reikia naujos kūrybos (p. 114)... Reikia išlaisvinamojo

žygio, kuris atstatytų vargšams sutryptą kilnybę ir padėtų kurti nebūtinai turtingą, tačiau vis dėlto teisingesnę ir broliškesnę bendruomenę" (op. cit., p. 43, 114).

Tuo būdu išlaisvinimo teologija virsta *revoliucijos teologija*. Revoliucinis vyksmas visuomenėje tampa jos tema ir sykiu Šventraštyje minimo turtuolių įspėjimo forma: „Turtuolius reikia *priversti* pasikeisti" (*U. M. Oliu.* Op. cit., p. 442). Tad ir teologinė kategorija yra nebe tik vargšai, nebe tik jų išlaisvinimas kaip toks, bet ir *revoliucija* kaip konkretus šio išlaisvinimo būdas.

Būdinga, kad J. Comblinas, vienas iš ankstesniųjų (jau 1970 m.) revoliucijos teologijos kūrėjų, revoliuciją laiko tokia sąvoka, kuri geriausiai išreiškia krikščionybės lūžį tiek su Senojo Testamento, tiek su graikų etika. Kristaus pabrėžiama priešprieša „girdėjote, kad seniesiems buvo pasakyta..., aš gi jums sakau" (*Mt 5, 21* ir t.) esanti revoliucijos analogija, suimanti savin visus mūsų dienų krikščioniškuosius uždavinius. Kaip seniau buvo *teologiškai* kalbėta apie teisingą karą, taip dabar reikią *teologiškai* kalbėti apie teisingą revoliuciją. Dar daugiau: revoliucijos sąvoka esanti išeities taškas visai teologijai.

Tai esą pabrėžęs net ir K. Rahneris, pateikdamas Vatikano teologų komisijai keletą tezių (theses quaedam) revoliucijos teologijos klausimu. Revoliucija, pasak Rahnerio, esanti „visos teologijos lyg ir vienintelis raktas bei pradmuo, kaip tai daugelis šiandien interpretuoja — tamquam unicus clavis et principium totius theologiae, ut hodie non pauci sentiunt" [54].

Revoliucijos naudai, pasak J. Comblino, kalba ir Vatikano II susirinkimas konstitucijoje „Gaudium et spes", nurodydamas, esą susirinkimas „turįs prieš akis žmonių pasaulį... su visa jo tikrove" (nr. 2), o šiai tikrovei revoliucija gi ir priklausanti [55].

Revoliucijos naudai yra aiškinama ir popiežiaus Jono Pauliaus II kalba diplomatams Brazilijos sostinėje, kur jis kėlęs aikštėn P. Amerikai gresiančią dvijulę: „arba bus įvykdytas teisingumas pagrindinėmis bei drąsiomis reformomis pagal principus, kurie išreiškia žmogiškosios kilnybės pirmenybę, arba jis bus įvykdytas jėga" [56]. Tai pastangos rasti *teologinio pagrindo* revoliucijai tiek Šventraštyje, tiek mokomojo Bažnyčios autoriteto žodžiuose.

Tačiau revoliucija yra negalima be *prievartos* ir be *ginklo*. Kalbėti apie revoliuciją, išskiriant kovą ginklu rankoje, yra beprasmė analogija. Kova be ginklo (de-

monstracijos, delegacijos, kalbos, spauda ir t. t.) yra ne revoliucija, o tik valdančiųjų spaudimas vykdyti reformai toje ar kitoje srityje. Revoliucija tikra prasme visados buvo ir bus ginkluota, todėl kruvina — arba pačiu jos vykdymo metu, arba vėliau, naikinant revoliucijos priešininkus.

Ir štai čia išlaisvinimo teologija atsiduria didžiulės sunkenybės akivaizdoje: kaip prievartą ginklu paversti *teologine* kategorija? Jei revoliucija, kaip konkretus laisvinimo būdas, yra teologinė kategorija, tai tuo pačiu ir prievarta ginklu darosi teologinė kategorija. Betgi ar Kristus nėra pasakęs: „Jei kas nori su tavimi bylinėtis ir pasisavinti tavo švarką, atiduok jam ir apsiaustą" *(Mt 5, 40)*? P. Amerikos vargšai ir yra tasai bylą pralaimėjęs ir „švarko" netekęs visuomenės sluoksnis. Tačiau išlaisvinimo teologija anaiptol neskatina šio sluoksnio atiduoti dar ir „apsiaustą". Priešingai, ji organizuoja jį *kovai* už netektą „švarką". Tik kaip pagrįsti šią kovą *bibliškai*, kad ji virstų teologine tema, peržengiančia grynai sociologinę plotmę?

L. Boffas mėgina gręžtis į istorinį Jėzų iš Nazareto, kuris juk visų pirma kreipęsis į vargšus ir žiūrėjęs į juos kaip į pirmuosius Dievo Karalystės *naudotojus* (Nutzniesser — irgi terminas iš ekonomijos.— *Mc.*) [57]. Deja, pastanga tik analoginė, nes juk ir pats L. Boffas žino, kad Kristaus santykis su vargšais anaiptol nebuvo jų organizavimas revoliucijai. Atvirkščiai, Kristus ir pats nesigynė nuo užpuolikų Alyvų kalne, papeikė prievartą ginklu, tardamas ją panaudojusiam savo mokiniui: „Visi, kurie griebiasi kalavijo, žus nuo kalavijo" *(Mt 26, 52)*. Kur tad tasai biblijinis pagrindas prievartai ginklu pateisinti?

Šioje vietoje patys išlaisvinimo teologai prisipažįsta, kad jiems „didžiausias sunkumas buvo pateisinti naudojimą prievartos ginklu kaip išlaisvinimo būdą" [58]. Jiems atrodę, kad prievarta ginklu esanti „vis dėlto ne pagal Evangeliją" (t. p.). Tačiau popiežiaus Pauliaus VI enciklikoje „Populorum progressio" jie radę posakį, kad „nevalia piktnaudžioti žmonių kantrybės", ir iš to padarę išvadą, jog piktnaudžiojimas pateisinąs ryžtą griebtis ginklo.

„Kita sunkenybė,— kalba toliau U. M. Oliu,— buvo ta, kaip suderinti klasių kovą su krikščioniškąja meile. Čia mes priėjome išvadą, kad galima ir reikia priešą mylėti,

jį palaužiant, kad jis atsiverstų" (op. cit., p. 444). Išvada kazuistinė ir beveik piktžodžiaujanti, nes ji primena tokią pat kadaise buvusios ispanų inkvizicijos išvadą: palaužti kūną, kad būtų išgelbėta siela. Išlaisvinimo teologai lyg ir giriasi, esą jie „turėję atsipalaiduoti nuo puristinės gyvensenos ir išmokti susitepti rankas" (t. p.). Posakis būdingas, sykiu betgi ir pavojingas, nes jis teisina nuodėmę krikščioniškosios meilės vardan. Juk „susitepti rankas" reiškia *nusidėti;* atsipalaiduoti nuo „puristinės gyvensenos" (purus — švarus) reiškia tapti *nešvariam* dorine prasme. Be abejonės, kovos metu atsitinka visokiausių „nešvarybių". Tačiau niekad nuodėmė nevirsta dorybe, net ir kilniausio tikslo siekiant, pvz., vargšų išlaisvinimo. Pateisindama prievartą ginklu *teologiškai,* išlaisvinimo teologija žengia į kelią, kurio Evangelija nežino ir net aiškiai neigia: „Linkėkite gero persekiotojams, linkėkite, o ne keikite" *(Rom 12, 14).*

Savo metu St. Šalkauskis yra kalbėjęs, kad jei pirmaisiais amžiais persekiojami krikščionys būtų kėlę revoliuciją prieš savo persekiotojus, jie būtų netekę šventumo. Todėl P. Amerikos kritusių partizanų (pvz., Camillo Torres) religinis kultas vadinamų „liaudies bendrijų" sueigose kaip tik ir pateisina Tikėjimo kongregacijos priekaištą šioms sueigoms: jose Eucharistija yra „paverčiama klasių kovos šventimu", kuris reiškia „krikščioniškosios Evangelijos iškraipą" (IX, 1). Pavertus išganymą sociologine kategorija, brendama į pelkes, iš kurių vargu ar būtų galima išklampoti.

Revoliucija kaip vargšų lavinimo būdas dar labiau suartina išlaisvinimo teologiją su marksizmu. Išlaisvinimo teologija yra perėmusi marksistų teiginį, esą vargšai arba proletariatas ir revoliucija yra tarp savęs susiję „tiek savo logika, tiek ir jausmu" (G. Plechanov). Būdamas „žemiausiasis dabartinės visuomenės sluoksnis", proletariatas, anot K. Marxo, „negali kitaip atsitiesti, kaip tik išsprogdindamas antstatą visų tų sluoksnių, kurie sudaro oficialią visuomenę" [59]. Todėl Marxas ir skelbia, kad „revoliucija yra stumiamioji istorijos jėga" (op. cit., p. 368). Visuomenės analizė, kurios būdų bei priemonių išlaisvinimo teologija, kaip pati prisipažįsta, yra pasiėmusi iš marksizmo (plg. *L. Boff.* Kirche, p. 43, 240), yra tad daugiau negu tik sociologija: tai istorijos filosofija, o mūsų atveju ir *istorijos teologija.* Tai išlaisvinimo teologijos pastanga „krikščionybės reikalavimus jungti su revoliu-

cine kova" (*U. M. Oliu.* Op. cit., p. 441). Marxo nureligintas istorijos vyksmas išlaisvinimo teologijoje įgyja sakralinio pobūdžio.

Tai bendra visos išlaisvinimo teologijos linkmė. „Švęsti didvyrio arba kankinio atminimą,— sako U. M. Oliu,— reiškia švęsti Dievo apsireiškimą revoliucijoje... Didvyrio prisiminimas sudabartina Viešpaties išlaisvinamąjį žygį revoliucijos pavidalu" (op. cit., p. 445). Kaip Dievas išlaisvino žydus iš Egipto vergijos, taip jis išlaisvins ir dabarties vargšus, kurie „šaukiasi teisybės ir kaltina struktūrinę socialinę neteisybę (p. 46)... Gi akivaizdoje neteisybės, išeinančios aikštėn vargo pavidalu, Dievas piktinasi, jaučiasi esąs gundomas (herausgefordert) ir nusprendžia įsikišti. Jėzus šį Dievo įsikišimą paverčia istorija. Dievas ateina ir atstato teisingumą prispaustiesiems" (*L. Boff.* Op. cit., p. 46, 54). Biblijinis revoliucijos teologijos pagrindas — iššūkis esąs „Magnificat" eilutė: „Jis nuvertė nuo sosto galiūnus ir išaukštino pažemintuosius — deposuit de sede potentes et exaltavit humiles" *(Lk 1,* 52) — ne todėl, kad jie,— kaip sako Boffas,— būtų ypatingai pamaldūs ir geri, bet vien tik todėl, kad jie yra priespaudos aukos" (op. cit., p. 54). Eschatologinis Apreiškimo metas „sunaikinti tuos, kurie niokoja žemę" *(Apr 11, 18).* išlaisvinimo teologijoje virsta *istoriniu laiku,* o apokaliptinis Viešpaties pyktis („ira tua", *Apr 11, 18*) — *revoliuciniu perversmu.*

Revoliucijos teologijoje gal labiau negu kur kitur išnyra išganymo istorijos tapatybė su pasaulio istorija. Užtat Tikėjimo kongregacijos instrukcija ir prikiša išlaisvinimo teologijai: „Ši tapatybė prieštarauja Bažnyčios tikėjimui, kaip tai yra priminęs ir Vatikano II susirinkimas" (IX, 3), tardamas: „Žemiškąją pažangą turime rūpestingai skirti nuo Kristaus karalystės augimo" („Gaudium et spes", nr. 39).

Išganymo istorijos tapatinimas su pasaulio istorija suka Bažnyčią tokiu keliu, kuris mums primena religinių utopijų skelbėjus (pvz., Joachimas de Fiore XII š.), kuriuo betgi išlaisvinimo teologai vis dėlto mėgina žengti, organizuodami tam tikrą visiškai konkrečią bažnytinio gyvenimo bei veikimo formą, vad. „Iglesia popular" arba „liaudies Bažnyčią". Jos problematika dar labiau pagilina bei nušviečia išlaisvinimo teologijos dvasią ir jos siekius.

III. LIAUDIES BAŽNYČIA

1. VARGŠAI KAIP DIEVO TAUTA

Išlaisvinimo teologijos reikalavimas, kad Bažnyčia stotų vargšų pusėn, yra P. Amerikoje susiklostęs — tiek sąvokiškai, tiek sielovadiškai — *vargšų Bažnyčios* pavidalu. Tai nėra, kaip tai apibūdina P. Richardas, „kokia nauja Bažnyčia ar kokia šalia kitos Bažnyčios buvojanti Bažnyčia, slapta bei maištaujanti arba net antiBažnyčia kaip opozicija oficialiai ir hierarchinei Bažnyčiai. Tai tik paprastas Bažnyčios atnaujinimo sąjūdis viduje jau esančios Bažnyčios“ [60].

Ir vis dėlto šis sąjūdis skiriasi nuo visų kitų atnaujinimo sąjūdžių, kurių Bažnyčios istorijoje yra buvę visais laikais ir kurių nestinga nė šiandien (pvz., charizmatikai, cursillos, focolare ir kt.); skiriasi tuo, kad jo subjektas yra vargšai *kaip vargšai:* jie esą ne tiek atnaujinimo objektas, kiek atnaujinimo pagrindas, šaltinis ir skelbėjas. Vargšai čia ne tiek yra Bažnyčios atnaujinami, kiek *jie patys* Bažnyčią atnaujina. „Griežtai skirtingai nuo europinio naujausios praeities patyrimo,— sako L. Boffas,— kai Bažnyčia prarado darbininkijos masę, čia (P. Amerikoje.— *Mc.*) vargšų ir bedarbių masės šiandien su savaimingu džiaugsmu bei giliausiu įsitikinimu skelbia: *Mes esame Bažnyčia!* Šių krikščionių Bažnyčia yra pilna plakančios gyvybės“ [61]. P. Amerikos vargšai neša bažnytiniai atsiskyrėliai ar net Bažnyčios priešai, kaip Europoje. Atvirkščiai! P. Amerikos vargšai norį būti Dievo karalystės „ženklas ir sakramentas“ bei tuo būdu „vykdyti kunigiškąjį bei sakramentinį matmenį (Dimension) Dievo tautoje“; jie esą „Dievo karalystė, išnirusi istorijoje“ [62].

Vargšai, pasak L. Boffo, esanti tokia „istorinė tikrovė“, kuri ne tik atstato visuomenės darną, bet ir „teologiš-

kai reiškia Dievo karalystės užuobėgą (Antizipation) ir eschatologinės Dievo tautos paruošimą" [63].

Kaip tik čia ir slypi vargšų Bažnyčios *visuotinumas*. Vargšų Bažnyčia yra, tiesa, savo paviršiumi vienos klasės Bažnyčia. Šiuo atžvilgiu teisingas yra Tikėjimo kongregacijos priekaištas, kad išlaisvinimo teologijoje posakis „vargšų Bažnyčia reiškia klasės Bažnyčią" (IX, 10) arba „Bažnyčią prislėgtos liaudies, kurią reikia įsąmoninti ir organizuoti išlaisvinimo kovai" (IX, 12).

Tačiau savo esme bei paskirtimi ši vargšų Bažnyčia esanti visuotinė. „Vargšų Bažnyčia,— pastebi P. Richardas,— regi vargšų bei prispaustųjų sąjūdyje gyvojo Dievo esamybę (Gegenwart). Tai giliausias teologinis jos pagrindas ir jos apibrėžtis. Juo remdamasi, vargšų Bažnyčia šaukia visus žmones išganyman. Net ir liaudies spaudėjai gali atgauti visą savo žmogiškąjį ir krikščioniškąjį savitumą (Qualitaet), jei atsiverčia ir jungiasi į vargšų Bažnyčią" [64].

Kitaip sakant, vargšų Bažnyčia nėra kokia dirbtinė bendrija ar sekta, bet „pagrindinis matmuo visuotiniam Bažnyčios pašaukimui" (t. p.). Bažnyčios pasiuntinybė skelbti Evangeliją „visai kūrinijai" *(Mk 16, 15)* vyksta, pagal išlaisvinimo teologiją, *per vargšus:* jie esą „naujas būdas būti Bažnyčia"; jie esą „liaudis, tapusi Dievo tauta" [65]. Jų nereikia, kaip Europoje, *laimėti* Bažnyčiai, nes jie patys *yra* Bažnyčia. Dar daugiau: jie yra atnaujinimo gimtavietė. Ir L. Boffas kalba apie juos kaip apie „tikrąją ekleziogenezę", arba apie *kitokios* (ne kitos!) Bažnyčios kilmę; Bažnyčios, būsiančios ar jau ir esančios priešprieša „klerikalinei Bažnyčiai", kuri esanti susirišusi su turtingaisiais ir įsikūnijusi tik apeigose bei sakramentuose [66].

Vargšų Bažnyčios „kova už ūkinį, visuomeninį ir politinį išlaisvinimą atveria perspektyvų išlaisvinimo pilnybei Dievo karalystėje ir tuo būdu tarnauja visuotiniam reikalui. Kapitalizmas, kaip nedarni gyvenimo sistema, sudaro kliūtį Bažnyčios visuotinumui, nes ši sistema atstovauja tik vienos klasės poreikiams. Gi demokratinė ir socialistinė visuomenė teikia geresnių objektyvinių sąlygų, kad Bažnyčia galėtų apreikšti savo visuotinumą" [67].

Išlaisvinimo teologai šiandien kalba apie vargšų klasę lygiai taip, kaip kadaise F. Dostojevskis kalbėjo apie rusus: rusų tauta esanti *dievanešė* (theophoros); P. Amerikos vargšai irgi slepią savyje bei nešą Viešpatį istorijoje. Tasai „katalikiškasis substratas", apie kurį esame

kalbėję anksčiau ir kuris jungia P. Amerikos tautas vienybėn, esąs vargšuose išsilaikęs „aiškiau bei gryniau"; P. Amerikos siela juose esanti labiau išryškėjusi; jie mažiau priimą į savė svetimų importuotų kultūros pradų [68].

P. Amerikos vargšai kovoją ne su ateizmu, bet su „stabų kultu" (p. 448). „Jų problema yra ne rodyti, kad Dievas yra, bet skelbti, kad Dievas stovi vargšų pusėje ir kovoja su jais už išlaisvinimą" [69]. Dievas išlaisvinimo teologijoje yra beveik „nusavintas" vargšų klasės naudai, kaip savo metu Kristus buvo Dostojevskio „nusavintas" rusų tautos naudai, kalbant apie Vakarus kaip Kristaus išdavikus ir laukiant Vakarų išgelbėjimo „rusiškojo Kristaus" galia.

Lygiagretė nuostabi, kartu betgi ir giliaprasmė: kiekvienas išganymo vykdymas, suvestas ar į vieną tautą, ar į vieną visuomenės sluoksnį, ar į vieną asmenį, visados reiškia Kristaus pasiuntinybės iškraipą, išsivystančią arba į ateizmą (Rusijoje), arba į ligūstą misticizmą (Lenkijoje).

Esminį vargšų Bažnyčios visuotinumą lengva suprasti ir net pateisinti: kaip kiekvienoje vietinėje Bažnyčioje (parapijoje, diecezijoje) glūdi visi visuotinės Bažnyčios pradai, taip lygiai jie galėtų glūdėti ir tokioje Bažnyčioje, kurios narius sudarytų viena kuri visuomeninė klasė ar grupė. Kyla tik klausimas, kokiu pagrindu tokia Bažnyčia galėtų atsirasti ir kodėl jai išlaisvinimo teologija turėtų teikti *išskirtinę* reikšmę?

Išlaisvinimo teologai pabrėžia, kad posakis „vargšų Bažnyčia" yra lygiaprasmis posakiui „Iglesia popular" [70]. Su šiuo posakiu turime kiek sunkenybių, norėdami jį nusakyti lietuviškai. Dažnai jį verčiame „populiaria Bažnyčia". Tačiau šis vertinys neišreiškia tikrosios žodžio „popular" prasmės, kadangi „populiarus" lietuviškai reiškia arba visiems prieinamas bei suprantamas, arba labai paplitęs, visiems žinomas. Nė vienu atveju jis nėra ispaniškasis „popular". Bet patys išlaisvinimo teologai yra mums nurodę, kaip reikia aną „Iglesia popular" suprasti, būtent taip, kaip ir „arte popular", „medicina popular" ir apskritai „cultura popular" [71]. Visiems šiems posakiams turime gerą lietuvišką pakaitalą *liaudis:* liaudies menas, liaudies medicina, liaudies kultūra, taigi ir *liaudies Bažnyčia.*

Išlaisvinimo teologijoje žodžiai „populo" arba „pueblo" nereiškia *tautos* mūsąja prasme. Jie reiškia „liaudį", vadinasi, tokį visuomenės sluoksnį, kuris yra pats že-

miausias, prislėgtas, nuskriaustas, į pašalį pastūmėtas. Anas žodis „žymi tik tam tikrą žmonių išpjovą, o ne visą Lotynų Amerikos krikščioniškąją tautą",— pastebi E. Dusselis [72],— būtent tokius žmones, kurių „sutinkame varginguose kaimuose bei jų apylinkėse ar skurdžiuose priemiesčiuose": tai „nuskriaustųjų gyventojų visuma" [73]. Tai lietuviškoji liaudis. Tad ir Bažnyčia, kuri iš tokio žmonių sluoksnio kyla bei juo laikosi, yra liaudies Bažnyčia. „Esama vyksmo,— sako L. Boffas,— kai Bažnyčia formuojasi iš centro į pakraštį ir kai šiuo būdu klerikalinė Bažnyčia virsta liaudies Bažnyčia" [74].

Išlaisvinimo teologija *centro* Bažnyčioje neneigia; ji neneigia nė hierarchijos. Ji tik reikalauja, kad iš centro einąs vyksmas, būtent Kristaus pasiuntinybė, įsikūnytų *liaudies kultūroje* ir šiuo savo įsikūnijimu taptų priešingybe Bažnyčios, įsikūnijusios buržuazinėje kultūroje (plg. *L. Boff.* Op cit., p. 520). Tarp šių dviejų bažnytinės būsenos pavidalų esama, pasak Boffo, įtampos ir „net priešpriešos" (t. p.), kaip kad jos esama tarp liaudies ir buržuazijos apskritai. Nes — tai esame jau minėję — klasių priešingybės bei kovos neaplenkia nė Bažnyčios. „Organizuotos liaudies reikalai nė visados sutampa,— sako L. Boffas,— su reikalais tų, kuriems liaudies norai yra svetimi ir kurie gyvena liaudies sąskaita. Labai dažnai čia esama griežtų priešpriešų, padarančių, kad ir tikintieji pasiskirsto į dvi grupes" (op. cit., p. 520). Tačiau tikrąja Dievo tauta esanti tik liaudies Bažnyčia.

Tiesa, išlaisvinimo teologija neneigia, kad liaudies Bažnyčia esanti „atvira visoms kryptims" (L. Boff, t. p.) ir kad joje galį dalyvauti visi. Vis dėlto čia pat ji priduria, kad liaudies Bažnyčios dalyviai — hierarchai ir turtingieji — turį „pakeisti savo laikyseną (Auftreten) ir gyvenimo stilių", o „liaudies reikalus paversti savu rūpesčiu" (t. p.). Tik tokiu atveju jie galį „priklausyti liaudies Bažnyčiai" (t. p.). Liaudies Bažnyčia, pasak L. Boffo, esanti „šauksmas atsiversti, liečiąs visus, priklausančius didžiajai Bažnyčiai. Šis šauksmas liečia taip pat ir *būdą*, kaip, sakysime, popiežius atlieka savo pareigas" (t. p.). Šiuo savo šauksmu liaudies Bažnyčia praturtinanti Vatikano II susirinkimo skelbiamą „Dievo tautos sampratą tuo, kad ji, sociologiškai žiūrint, teikia vargingai ir krikščioniškai liaudžiai galimybę kuriant bažnytinę bendruomenę perimti vadovaujantį vaidmenį" (t. p.).

2. FUNKCINĖ HIERARCHIJOS SAMPRATA

Kokia betgi prasme tai įvyksta? Kokio pobūdžio yra šis vadovaujamasis liaudies vaidmuo Bažnyčioje?

Kaip sakėme, išlaisvinimo teologija hierarchijos neneigia: liaudies vaidmuo „hierarchijos neatmeta", pabrėžia L. Boffas (t. p.). Dar daugiau: liaudies Bažnyčia, anot Boffo, „hierarchijos atstovus mielai priima, nes jie keliauja kartu su liaudimi" (op. cit., p. 520). Liaudies Bažnyčiai priklauso „ne tik liaudies nariai (pvz., pasauliškiai), bet joje esama ir vyskupų, ir kunigų, ir vienuolių, kurie visų pirma atsideda sielovadai, tačiau yra pasiruošę pripažinti liaudį kaip pagrindą (la base) ir su ja leistis kelionėn... Liaudies Bažnyčioje galia (poder) yra vykdoma, tvirtai atsirėmus į liaudį kaip pagrindą ir pasitarus su ja... Tuo būdu esti išvengiama, kad galia susitelktų vienose rankose" (op. cit., p. 519). Kitaip tariant, liaudies Bažnyčioje galia — sakramentinė, ganomoji, mokomoji — esti lyg ir padalinama.

Koks tada vaidmuo tenka hierarchijai? L. Boffas atsako į tai gana aiškiai: „Hierarchija teturi grynai vidinį tarnybinį vaidmenį ir nesudaro jokio ontologinio sluoksnio, kuris perskirtų Bažnyčios kūną ir vestų krikščionis į klasių atsiradimą" [75]. Todėl Boffas ir reikalauja „iš naujo apibrėžti vyskupo ir kunigo vaidmenį, duodant laisvą kelią naujoms tarnyboms (Aemtern) ir naujam vienuolynų stiliui vargšų bendruomenėje" (t. p.). Šie Boffo, o kartu su juo ir išlaisvinimo teologijos teiginiai prašosi truputį paaiškinami. Ką gi reiškia, pavyzdžiui, kad hierarchija liaudies Bažnyčioje nesudaro „jokio ontologinio sluoksnio"?

Šis teiginys yra išvada, kilusi permąstant ir peraiškinant arba, kaip šiandien sakoma, „numitinant" Kunigystės sakramentą. Pagal įprastinį Bažnyčios mokslą, žmogus yra kunigu *pašvenčiamas*, ne paskiriamas (pvz., religijos mokytojas ar teologijos profesorius) ir ne išrenkamas (pvz., popiežius — popiežiaus šventimų nėra). „Sacerdotes consecrantur"— trumpai šį mokslą nusako šv. Tomas Akvinietis (plg. STh III, 67).

Tačiau kas gi įvyksta Kunigystės šventimų metu? Į tai Bažnyčia atsako labai aiškiai: žmogus gauna galios Kristaus asmens vietoje (in persona Christi) švęsti Eucharistiją ir teikti kitus sakramentus, kurie visi, pagal Vatikano II susirinkimo mintį, „yra susiję su šventąja

Eucharistija ir į ją nukreipti" (dekretas „Presbyterorum ordinis" nr. 6). Galia konsekruoti duoną ir vyną sudaro kunigo žymę, kurią Bažnyčia laiko neišdildoma (character indelebilis) ir neprarandama net po mirties —„sacerdos in aeternum", kaip neprarandama yra ir Krikšto bei Sutvirtinimo sakramentų suteiktoji žymė. Visi šie sakramentai liečia pačią žmogaus *būtį*, o ne tik jo elgseną bei būseną, todėl yra *ontologinio pobūdžio*. Štai kodėl L. Boffas kunigus ir vadina „ontologiniu sluoksniu".

Tokio betgi „ontologinio sluoksnio" kaip tik ir neprivalo būti liaudies Bažnyčioje. Kodėl? Gi todėl, kad, pagal naujosios teologijos sampratą, kunigo šventimų esmę sudaro ne galia konsekruoti duoną ir vyną, bet *charizma vadovauti bendruomenei*. „Išeities taškas suprasti kunigo tarnybai,— rašo W. Kasperas,— yra charizma vadovauti bendrijai (Gemeindeleitung) ir tuo pačiu tarnyba Bažnyčios vienybei" [76]. Ne galia švęsti Eucharistiją ir teikti kitus sakramentus, kurių nepašvęstieji teikti negali (Sutvirtinimas, nuodėmių atleidimas, Kunigystė), sudaro Kunigystės esmę, bet minėtoji charizma —„gabumas sueiti su kitais santykio bei pokalbio, gabumas vadovauti, organizuoti ir administruoti" (op. cit., p. 167). Tai „funkcinė kunigiškosios tarnybos samprata" (t. p.). Kas šią charizmą turi iš prigimties, šventimų metu yra paskiriamas stovėti bendruomenės priekyje bei jai vadovauti ir Eucharistiją švenčiant.

Šioje peraiškintoje sampratoje Kunigystės sakramentas virsta nebe pašventimu, o *paskyrimu iškilminga forma*. Todėl apie ontologinį jo pobūdį arba aną „neišdildomą žymę" kalbėti netenka. Išlaisvinimo teologija apie ją nė nekalba. Priešingai, ji vadina ją „metafiziniu klerikalizmu", kuris, pasak L. Boffo, vedąs į klasių atsiradimą Bažnyčioje, skeldamas jos kūną į pašvęstuosius ir nepašvęstuosius. Kunigystė kaip vadovavimas įgyja *sociologinio pobūdžio* ir todėl gražiai įsirikiuoja į visą išlaisvinimo teologijos sistemą. Ne iš galios *švęsti* kyla tarnyba švęsti, bet iš paskyrimo *vadovauti* kyla pareiga švęsti. Tad reikalui ar bėdai esant, galima Eucharistiją švęsti ir neturint kunigo šventimų (plg. *W. Kasper*. Op. cit., p. 169).

Šitaip suprastos Kunigystės šviesoje aiškėja ir kitas L. Boffo teiginys, esą iš naujo aptarus kunigo bei vyskupo vaidmenį, būtų atidarytas laisvas kelias „naujoms tarnyboms". Kas gi būtų šios naujos tarnybos? Pagal Baž-

nyčios mokslą, Kunigystės sakramentas nėra vienlypis: jis išsiskleidžia statmeniniu būdu, būtent diakono, kunigo ir vyskupo laipsniais. Kitaip tariant, ana ontologinė sakramento galia intensyvėja *gylio* matmeniu. Jei betgi Kunigystės esmę sudaro charizma vadovauti, tai vadovavimas gali ne gilėti, o tik *platėti*, apimdamas įvairių rūšių ir būdų organizavimą bei administravimą. Naujos tarnybos liaudies Bažnyčioje galėtų būti tik vadovavimo funkcijos, ir Kunigystės sakramentas čia galėtų skleistis tik *gulsčiniu* būdu.

Tai nėra nauja L. Boffo mintis. Šią mintį yra jau gana seniai (1969 m.) reiškęs K. Rahneris, sakydamas, kad „nėra jokia dogma, <...> jog tik vyskupo, kunigo ir diakono tarnybos perteikimas yra sakramentas"; teologiškai esą visiškai galima, kad ir kitos „įvairios funkcijos" būtų „oficialiai ir sakramentaliai perteiktos"; vadinasi, „šalia Kunigystės būtų ir kitų sakramentinių funkcijų, pvz., mokytojo ir bendrijos vadovo" [77]. Trumpai sakant, ne tik ontologinė, bet ir funkcinė Kunigystė galinti būti sakramentiškai išskleista. Tai ir turi galvoje L. Boffas, kalbėdamas apie laisvą kelią „naujoms tarnyboms" liaudies Bažnyčioje. Išlaisvinimo teologijos praktikoje, vadinamosiose „liaudies bendrijose — comunidades be base" esama vadovų (animadores), kurie savo veiklą iš tikro pergyvena kaip kunigiškąjį pašaukimą, skelbdami ne tik Evangeliją ar mokydami tikinčiuosius krikščioniškųjų tiesų, bet net ir švęsdami Eucharistiją, jei kunigas šių bendrijų neremia: „Rekolekcijų metu mes suvokėme,— rašo vienas iš tokių vadovų,— kad Jėzus savo pasiuntinybę ir mums patikėjo ir kad mes jos negalime atiduoti tik klebonui, kuris nemoka su ja apsieiti" [78].

Samprata Kunigystės kaip charizmos vadovauti savaime veda išlaisvinimo teologiją į Bažnyčios *kaip institucijos* neigimą, o tuo pačiu ir į sankirtį su dabartine Bažnyčios sąranga. Kunigystė kaip galia švęsti Eucharistiją sudaranti, pagal išlaisvinimo teologų pažiūrą, „ontologinį sluoksnį" ir skaldanti Bažnyčią į klases, netekdama jėgos vadovauti vargšų išlaisvinimui. Gi Bažnyčia privalo būti vargšų laisvinimo veiksniu, ir net pirmaeiliu veiksniu. Tačiau ji juo nebus, būdama institucija. „Ar gali institucinė Bažnyčia,— klausia L. Boffas,— turėti vargšų laisvinimui reikšmės?" [79] Jo atsakymas yra neigiamas. Be abejonės, kiekviena bendrija, pasak Boffo, turinti turėti minimum institucijos bruožų. Taigi ir Bažnyčia, nes iš

institucijos „bendrija semia vienybės, patvarumo ir tapatybės" (p. 94). Tačiau „institucija pasižymi tuo, kad ji ilgai tveria, darosi pastovi ir elgiasi pagal savas taisykles. Remdamasi šiomis žymėmis, ji pražiūri istorijos ritmą, tenkinasi pati savimi, pamiršta funkcinį savo pobūdį ir virsta pasyvia, nuobodžia, mechanine ir (tikintiesiems) svetima" (p. 95). Svarbiausia betgi, kad „kiekviena institucija linksta,— Boffo žodžiais tariant,— *ontokratizuotis*, tai yra tapti galios sistema" (t. p.).

Taip yra atsitikę ir su Bažnyčia. „Nors dabartiniams bažnytinės galios nešėjams ir labai nepatiktų, vis dėlto nėra įmanoma apeiti fakto, kad Bažnyčia kaip institucija galios egzaminų neišlaikė. Būtų buvę galima laukti, kad ji istorijos eigoje išvystys Evangeliją atitinkantį savo galios vykdymo stilių, tačiau ji tebesilaikė stabmeldiškosios galios nuostatų: valdyti, centralizuoti, siaurinti, triumfuoti ir puikuotis po šventu drabužiu" (p. 110). Nuosekliai tad, kol Bažnyčia liks institucija, tol ji niekad nenusikratys polinkio „išvystyti savyje veltėdžių elitą, o visus kitus stumti į pašalį" (t. p.). Štai kodėl liaudies Bažnyčia kaip naujas būdas bažnytiškai gyventi nė negali būti institucija. L. Boffas cituoja Th. Bruneau žodžius: „Institucijos panaikinimas yra būtina sąlyga pasauliškiams dalyvauti Brazilijos Bažnyčioje" (p. 112).

Kaip ši neinstitucinė Bažnyčia atrodytų kasdienoje, dar niekas nežino. Išlaisvinimo teologija kalba apie tai tik gana bendrais posakiais. Liaudies Bažnyčios nariai turį būti, anot L. Boffo, „pakankamai kritiški ir įsitikinę savo kelio teisingumu, kad turėtų drąsos Viešpaties ir Evangelijos šviesoje atsisakyti paklusti centro potvarkiams, tačiau nepurkštaudami ir nesiskųsdami, o greičiau tvirtai nusistatę likti ištikimi dvasiai" (p. 121). Antra vertus, „religiniai vadovai turi turėti gabumo įvykius ir žmonių ilgesius, ypač vargšų žmonių, interpretuoti Kristaus paslapties ir jų reikšmės šviesoje" (t. p.).

Trumpai tariant, kritinis nusistatymas hierarchijos nuostatų atžvilgiu ir evangelinė biblijinė vargšų gyvensenos interpretacija esą pagrindinės liaudies Bažnyčios savybės. Liaudies Bažnyčioje, pagal L. Boffą, „popiežiaus, vyskupo ir kunigo tarnybos nepraranda savo uždavinių"; atvirkščiai, „naujos funkcijos, Evangelijai artimesnės bei grynesnės, net dar labiau anas tarnybas stiprina, padarydamos jas bendrijos (comunidad) vienybės bei sutaikymo principu" (t. p.). Čia nykstanti tik istorijoje pikt-

naudžiota galia, nes liaudies Bažnyčioje vienintelė galia yra „Dievo galia", o Dievo galia yra „meilės galia", kuri „yra visai kas kita negu valdymo galia" (p. 115).

Vis dėlto tarti „Dievo galia" arba „meilės galia" dar anaiptol nereiškia tarti ką nors konkretesnio, kadangi Dievas pats *tiesiog* jokios galios Bažnyčioje nevykdo. Jis vykdo ją tik per žmones. Kalbėti tad apie liaudies Bažnyčią kaip Dievo galios vykdymo lauką galima tik labai atsajai ir tik tol, kol nekalbama apie tuos, kurie šią Dievo galią kasdienoje iš tikro vykdo. Todėl kard. J. Ratzingeris savo laiške L. Boffui ir klausia jį: „Kaip pagal Jūsų modelį turėtų būti galia Bažnyčioje vykdoma? Kas turėtų ją vykdyti? Kas būtų anos lankstesnės tarnybos bei funkcijos be teologinių privilegijų [80], vadinasi, be ano jau minėto „ontologinio sluoksnio"?"

Atsakymo į šiuos klausimus išlaisvinimo teologija dar neturi. Išskyrus bendrus posakius, kaip meilė, laisvė, draugiškumas, lygybė, jokios *regimos* sąrangos liaudies Bažnyčia dar nerodo. Jos modelis yra dar labai ūkanotas ir įvairuoja pagal vietines liaudies bendrijas, mėginančias naują modelį kurti. Užtat atrodo dar per anksti kalbėti apie *du* Bažnyčios modelius: Bažnyčią „kaip didžiulę instituciją" ir Bažnyčią „kaip bendrijų tinklą" [81]. Įvairių grupių grupelių, panašių į P. Amerikos liaudies bendrijas, yra buvę Bažnyčioje visados, ir visados jos yra bandžiusios daugiau ar mažiau trauktis nuo bažnytinių oficialių institucijų. Tokių grupių esama šiandien ir Vakarų Europoje. Ar Pietų Amerikos grupės, pasivadinusios „liaudies bendrijomis", išsiskirsiančios iš šio bendro polinkio tuo, kad jos organizuoja vargšus, stiprindamos jų kaip Dievo tautos sąmonę, galės parodyti tik ateitis. Tačiau teologinė liaudies Bažnyčios samprata ir jai priskiriamos savybės yra labai būdingos visam išlaisvinimo teologijos sąjūdžiui.

3. VARGŠAI KAIP EVANGELIJOS SUBJEKTAS

Jau minėjome, kad, pasak išlaisvinimo teologijos, Dievo tautos samprata teikianti liaudžiai galimybę kuriant bažnytinę bendruomenę perimti *vadovaujantį vaidmenį*, kurį lig šiol turėjusi savo rankose hierarchija. Nūn netekus hierarchijai „ontologinio sluoksnio" žymės ir virtus grynai tarnybine funkcija, liaudis kaip organizuota Dievo

tauta tampanti Bažnyčioje vadovaujančiu sluoksniu. Belieka tik klausti: kokiu būdu šis liaudies vadovavimas reiškiasi?

Į šį klausimą galima atsakyti gana trumpa priešprieša. Kristaus misijos pobūdis, kaip jis pats nurodė, buvo tas, kad *„vargšams* skelbiama Evangelija — pauperes evangelizantur" *(Mt 11, 5)*. Liaudies Bažnyčios pobūdis yra tas, kad *vargšai* skelbia Evangeliją — pauperes evangelizant. Buvę Evangelijos klausytojai vargšai virsta Evangelijos skelbėjais. Buvę, kaip juos apibūdina P. R. Oliveira, „Bažnyčios pasiūlų paklausa ir klientai", vargšai dabar tampa „Bažnyčios gyvenimo dalininkais", suorganizuotais į „liaudies bendrijas" ir apsprendžiančiais šį gyvenimą, „įspausdami jam savą veidą ir savą stilių"; vietoj „asketinės ir racionalistinės buržuazinės katalikybės" auga „linksmas bei gyvastingas liaudies katalikybės stilius" [82].

Be abejonės, pastebi Oliveira, „Lotynų Amerikos vargšai visados yra priklausę Bažnyčiai, tačiau jie buvojo šioje Bažnyčioje tik kaip bevardė ir pasyvi masė, kuri ėjo sakramentų, mokėsi katekizmo, bet tikrai Bažnyčios gyvenime nedalyvavo... Šiandien gi liaudis kuria Bažnyčiai liaudinę formą, kaip viduriniais amžiais kilmingieji buvo jai sukūrę aristokratinę, o vidurinysis luomas buržuazinę formą (p. 511)... Šiandien liaudis ateina į Bažnyčią su savu kultūriniu bagažu ir todėl gali Bažnyčioje gerai jaustis, švenčiant liturgiją ar susitinkant bažnytinėse sueigose" (p. 510).

Ir kaip tik *šiuo būdu* vargšai skelbia Evangeliją. Institucinėje Bažnyčioje, sako L. Boffas, „Evangelijos skelbimas visados yra atremtas į autoritetą, ypač popiežiaus; šios Bažnyčios kalba yra klerikalinė, neturinti pranašystės nė pėdsakų... Bažnyčia reiškiasi mums iš esmės kaip *mater et magistra* (tai pop. Jono XXIII enciklikos vardas.— *Mc.*), į visus klausimus turinti jau iš anksto paruoštą atsakymą (p. 20). Nenuostabu tad, kad P. Amerikos kraštuose, kuriuose šis bažnytinis modelis vyrauja, vyskupų konferencijos neturi jokios pranašiškosios dvasios" [83]. Gi liaudies Bažnyčioje „vargšai skelbia Evangeliją, pasakodami Dievo pergyvenimą savo kovose už išlaisvinimą ir tuo atskleisdami mums jiems apsireiškusią Dievo karalystės paslaptį" [84]. Vargšų sueigose vyrauja „iškilminga nuotaika; užuot nuobodžiai kartojus nustatytas formules, ten kyla savaimingų maldų, lydimų giesmių,

eilėraščių ir kūno išraiškos judesių" [85]. Todėl P. Richardas vargšų Bažnyčią vadina „giliausioje savo esmėje charizmatiniu sąjūdžiu" (p. 450). Šiuo būdu „liaudies bendrijos ir virsta Evangelijos skelbimo židiniais" (p. 447).

Kiekviena šių bendrijų sueiga prasideda Šventojo Rašto skaitymu, tačiau taip, kad čia, pastebi P. Richardas, „nuo tikėjimo praktikos einama prie tikėjimo liudijimo"; tai pasiekiama „Bibliją naujai skaitant ir naujai ją suprantant", būtent: „Biblijos tekstas naudojamas bendrijose ne kaip tiesioginis Dievo apreiškimas, o kaip priemonė atidžiau stebėti Dievo gyvojo žodžio apsireiškimą aktualioje mūsų būklėje" (p. 449). Tai nėra, anot Richardo, „paprastas Biblijos aiškinimas; tai Dievo patyrimas prispaustų žmonių istorijoje" (t. p.). Trumpai tariant, šisai naujas būdas skaityti Šventraštį bei jį suprasti paverčia jį šios dienos ir šios vietos — hic et nunc — Dievo apsireiškimu. Dievas kalba ne nuo Sinajaus, bet nuo Corcovado, o ką Viešpats tarė Mozei, jis taria dabar ir čia pat Managvos ar Salvadoro vargšams.

Kaip tai konkrečiai vyksta, gražiai mums yra papasakojęs prancūzkonas U. M. Oliu, vienas iš išlaisvinimo teologijos kūrėjų ir dalyvis Nikaragvos liaudies bendrijose. Vieną dieną Managvoj, Nikaragvos sostinėje, pakilo pieno kainos. Tai buvo, be abejonės, didelis smūgis vargšams. Liaudies bendrija (comunidad popular) susirinko šio reikalo apsvarstyti. Akademikai nagrinėjo padėtį sociologiškai ir priėjo išvadą, kad šią neteisybę būtų galima pašalinti „sąmoninant ir organizuojant vargšų klasę" (p. 441). Tačiau kaip prieiti prie sąmonės žmonių, kurie nemoka nei skaityti, nei rašyti, kurie yra darbo išsekinti ir atbukinti, o vis dėlto „religingi ir pripratę prie folklorinės katalikybės" (p. 440). Tada akademikams ir teologams pasisiūlė mintis spręsti aną reikalą „Biblijos šviesoje" (p. 441). Pieno kainų atžvilgiu, sako Oliu, „mes atsivertėme pirmąjį šv. Pauliaus laišką Timotiejui, būtent VI skyriaus 6—10 ir 17—19 eilutes" (t. p.). Nūn reikėjo šias eilutes pritaikyti vargšų padėčiai. Šv. Paulius rašo: „Turėdami maisto ir apdaro, būkime patenkinti" *(6, 8)*. Išlaisvinimo teologai šią mintį pratęsė toliau: tai taikoma *visiems;* visi turi turėti maisto ir apdaro ir tik tada būti patenkinti. Vargšams nėra jokios pareigos būti patenkintiems tokia būkle, kai pienas brangsta, vadinasi, kai maisto pradeda stigti.

Toliau šv. Paulius rašo: „Mes nieko neatsinešėme į šį pasaulį" *(6, 7)*. Vargšai supranta šiuos žodžius labai gerai, nes jie iš tikro nėra nieko atsinešę ir todėl nieko neturi. Užtat jie be galo pasitiki Dievu, kuris, pagal šv. Paulių, „mums visko apsčiai teikia mūsų naudojimui" *(6, 17)*. Tačiau turtingieji grobia šias Dievo dovanas ir neleidžia vargšams jomis naudotis. Tiesa, šv. Paulius liepia Timotiejui įspėti turtinguosius, kad šie „mielai dalintųsi su kitais" *(6, 18)*. Betgi turtuoliai dalintis nė negalvoja. Reikia tad juos *priversti* dalintis, o ši prievarta gali būti vykdoma tik „struktūrinės revoliucijos keliu" (p. 442). Tuo būdu, rašo toliau Oliu, „Biblija davė mums į rankas priemonių, kurios ragina mus kovon už tikrovės pakeitimą" (p. 441). Remdamiesi šv. Pauliaus laišku, liaudies bendrijos nariai pribarstė Managvos gatvėse vinių, kad pradurtų padangas sunkvežimiams, vežantiems pabrangintą pieną. Šitaip tad Biblija paverčia liaudies bendrijas „kovos organizacija" (p. 442), nes, pasak Oliu, „vargšai turi kažkokį šeštą pojūtį Biblijos Naujienai suprasti" [86].

Be abejonės, U. M. Oliu priduria, kad toksai Šventraščio suaktualinimas teologams nėra lengvas. „Mums reikėjo ilgų valandų, kol suvokėme tikrąjį krikščioniškąjį pasikeitimą (metanoia)", nes įprastinė jo samprata netiko. Žmonėms, „apspręstiems pietistinės katalikybės" (p. 443), reikėjo parodyti, jog „pasikeisti reiškia stiprinti bendriją" (t. p.). Šiam reikalui Šventraščio tekstai dažniausiai esti imami tokie, kurie gali būti lengviausiai bei akivaizdžiausiai peraiškinami vargšų padėties prasme. Ypač yra mėgstama Išėjimo (Exodus) knyga: Dievas išlaisvino izraelitus iš Egipto vergijos — tai politinis veiksmas, bet, būdamas atliktas paties Dievo, jis giliausia prasme yra religinis bei teologinis. Taigi religinis bei teologinis yra ir P. Amerikos vargšų vadavimas iš kapitalizmo vergijos.

Nikaragvos jaunimui labai patinkanti pranašo Danieliaus knyga, kurioje pasakojama apie tris jaunikaičius, atsisakiusius garbinti auksinę karaliaus Nabuchodonosaro statulą ir už tai įmestus į ugnies krosnį (plg. *Dan* 2). Kaip šie trys jaunuoliai, taip ir P. Amerikos vargšai ryžtasi nenusilenkti spaudėjams ir organizuotis kovai (plg. *Oliu*, p. 442). Tokios rūšies biblijiniai tekstai gražiai „siejasi su naujuoju žmogumi" (*Oliu*, p. 443). Senasis Testamentas jų teikia net daugiau nei Naujasis, todėl liaudies bendrijų sueigose jis dažniau ir skaitomas: Senajame Testamente pasaulio istorija (Izraelio valstybė) yra sutapusi

su išganymo istorija (Dievo karalystė), kas kaip tik ir sudaro vieną iš pagrindinių išlaisvinimo teologijos tezių.

Bet ar iš tikro yra galima *šitaip* suteologinti vargšų išlaisvinimą? J. Finkenzelleris, svarstydamas išlaisvinimo teologijos pagrindus, pastebi, jog Šventraščio naudojimas yra būtina sąlyga kiekvienai interpretacijai, kuri nori būti *teologinė*. O vis dėlto, sako jis, „Bažnyčios istorija mums aiškiai rodo, kad kiekvieną metą yra grėsęs Bažnyčiai pavojus aiškinti Šventraštį *ideologiškai*, vadinasi, grįsti Šventraščiu jau naudojamą praktiką ir juo teisinti pastangas padėčiai keisti" [87]. Kitaip sakant, ne iš Šventraščio kyla ta ar kita praktika, tie ar kiti užmojai, bet jau esama praktika ir jau sumanyti užmojai stengiamasi pateisinti Šventraščio šviesoje. Šventraščio tekstai siūlosi tokiu atveju ne savaime, bet jų *ieškoma* ir, jų radus, jie taikomi esamai padėčiai, perkeitus pirmykštę jų prasmę. U. M. Oliu pasakojimas apie pieno kainų „nušvietimą" Biblijos šviesa yra būdingas tokio ieškojimo bei pritaikymo pavyzdys.

J. Finkenzelleris vadina šią egzegezę „naiviu biblicizmu", o jos naudojimą — trumparegiškumu: „Tie teologai,— sako jis,— kurie politinį bei socialinį krikščionies įsipareigojimą grindžia ne tik apskritai Naujuoju Testamentu, bet atskiromis jo vietomis, turėtų mažų mažiausiai atsakyti į klausimą: kodėl Naujojo Testamento raštai, palyginus su Senojo Testamento raštais, tiek maža dėmesio kreipia į visas pasaulines sritis" (op. cit., p. 19). Todėl yra naivu ir net apgaulu tą ar kitą Šventraščio pasakojamą įvykį perkelti į mūsų dienų padėtį ir juo remti vargšų viltį, kaip tai nuolatos daro išlaisvinimo teologai. Jei Dievas siuntė Mozę išlaisvinti izraelitams iš Egipto, tai dar anaiptol nereiškia, kad Dievas „anksčiau ar vėliau pašauks naują Mozę savai tautai išvaduoti", kaip tai P. Amerikos vargšams įtaigauja E. Schillebeeckxas [88].

Šiuo pagrindu Tikėjimo kongregacijos instrukcija ir kaltina išlaisvinimo teologiją, kad „ji skaito Šventraštį iš esmės politiškai... Klaida čia yra ne ta, kad kreipiamas dėmesys į politinį Šventraščio pasakojimų matmenį (Dimension), bet kad šis matmuo padaromas svarbiausiu ir išskirtiniu, tuo susiaurinant Šventraščio skaitymą" (X, 5). Tad galų gale ne *vargšai* skelbia Evangeliją, kaip tuo didžiuojasi išlaisvinimo teologai, o patys šie *teologai* skelbia *vargšams* susiaurintą bei peraiškintą Evangeliją, kurioje „simboliai apvirsta aukštyn kojomis". Taip nusako

savo priekaištą Tikėjimo kongregacijos instrukcija. „Užuot, pavyzdžiui, kartu su šv. Paulium regėjus izraelitų perėjime per jūrą Krikšto vaizdą (plg. *1 Kor 10, 1*—2), šis perėjimas padaromas politinio liaudies išlaisvinimo simboliu" (X, 14). Tuo būdu Šventraščio aiškinimas, pasak Tikėjimo kongregacijos, netenkąs savo autentiškumo, griebiantis radikaliausių racionalistinės egzegezės tezių (plg. X, 8).

Autentinis gi Šventraščio aiškinimas mokomojo Bažnyčios autoriteto galia esti neigiamas, kadangi jis esąs valdančiosios klasės aiškinimas (t. p.). Visa imama, pasak išlaisvinimo teologų, iš „vargšų patyrimo, kurie kovoja už savo išlaisvinimą" (X, 10). Kardinolo A. Lorscheiderio žodžiai patvirtina šį Tikėjimo kongregacijos teiginį: „Man nereikia,— sako kardinolas,— ruošti ilgų paskaitų ar katechezių. Viskas kyla savaime iš šitos vargingos ir giliai tikinčios liaudies patyrimo. Jos tikėjimas yra tikrovė, kurią galima tiesiog apčiuopti" [89]. P. Amerikos vargšų tikėjimu galima ir neabejoti. Negalima betgi abejoti nė tuo, kad šis tikėjimas yra išlaisvinimo teologų radikaliai lenkiamas *politine* kryptimi [90].

4. POLITINIS POBŪDIS

Tačiau ne tik Šventraštį išlaisvinimo teologija aiškina politiškai. Visa liaudies Bažnyčia jai esanti perskverbta politinio prado. „Liaudies Bažnyčia,— sako P. R. Oliveira,— yra daugiau negu tik grynai bažnytinis faktas (Gegenbenheit); ji yra plačiausia prasme visuomeninė bei politinė tikrovė" [91]. Įsipareigojusi vargšams, Bažnyčia savaime jungiasi į jų padėtį ne tik žmogiškąja prasme apskritai, bet ir politine skirtinai ir tuo pati tampa politine, dalyvaudama išlaisvinimo sąjūdyje ir jo siekyje pakeisti visuomeninę sąrangą. Nuosekliai tad „išlaisvinimo teologija,— pasak A. G. Rubio,— apmąstydama savo praktiką, pabrėžia politinį sandą *kaip vidurkį* žymiai griežčiau negu europinė politinė teologija" (op. cit., p. 416). Politinė Europos teologija (J. B. Metz) nori būti daugiau senosios teologijos *pataisa* (Korrektiv) ir papildu, keldama aikštėn visuomeninį tiek išganymo, tiek Bažnyčios pobūdį. Gi išlaisvinimo teologija išvysto šią pataisą ligi *visuotinumo* ir skelbia: „Teologija, kiekviena teologija, kaip ir

tikėjimas, yra politinio matmens" [92]. Pataisa bei papildas čia virsta visuma.

Išlaisvinimo teologija esą įžvelgusi, kad žmogus visa savo būtybe yra persunktas politinio prado ir kad išimties čia nedaranti nė Bažnyčia. Bažnyčia, ypač P. Amerikoje, visados yra buvusi surišta su valdančiąja sistema; ji visados yra turėjusi politinio vaidmens. Kolonializmas ir kapitalizmas yra visados ėję ranka rankon su Bažnyčia. Todėl dabar, kai Bažnyčia reikalauja nesikišti į P. Amerikos politinius konfliktus, ji yra pergyvenama kaip palaikanti esamą šių kraštų santvarką, vadinasi, kaip vykdanti *politiką* par excellence (plg. *P. R. Rubio,* p. 410—411).

Šisai politinis Bažnyčios pobūdis žymi visą jos veiklos lauką. Visa Bažnyčios sielovada esanti politinė, kadangi jos objektas — žmogus — yra politinė būtybė (zoon politikon). Visi, kurie atsideda sielovadai (kunigai, vienuoliai, pasauliškiai), „lydi liaudį, įsijungę į politinį jos sąjūdį"; sielovadoje vargšai randa „dvasiškai religinės jėgos, kuri juos įgalina dalyvauti revoliuciniame vyksme" [93]. Šis gi vyksmas galįs būti, pasak P. Richardo, vaisingas tik tada, kai „liaudis suvoks revoliucinę krikščionybę", kai ji įžvelgs, jog susvetimėjusią religiją „galima pakeisti išlaisvinimą nešančiąja religija" (p. 447). Būdama ilgus amžius suaugusi su valdančiąja klase, krikščionybė tapo svetima liaudžiai kaip prislėgtajai klasei. Nūnai betgi liaudis pradeda suvokti, kad pačioje krikščionybėje esama revoliucinės galios, kuri „išaukština pažemintuosius" *(Lk 1, 52).* Štai kodėl Tikėjimo kongregacija ir sako, kad išlaisvinimo teologijoje „ir Magnificat yra skaitoma politiškai" (X, 5).

Politiniu savo sandu Bažnyčia kaip tik ir priartėja prie vargšų klasės, toldama nuo valdančiosios turtingųjų klasės ir ryškindama revoliucinį savo uždavinį. Tai ji daro visur ir visados. „Kiekvieną kartą,— sako L. Boffas,— kai Bažnyčia skelbia Evangeliją, ji skelbia taip pat ir politinę programą, kylančią iš Evangelijos (p. 57). Abejingumo čia nėra. Kiekvienas turi savo vietą. Tik kai kurie nesuvokia šios vietos" (p. 58). Todėl „šiandien,— pasak Boffo,— yra būtina įsisąmoninti politinį Evangelijos ir tikėjimo matmenį... Šis matmuo juk ir yra Evangelijos skelbimo objektas. Jis toks yra ir sakykloje, ir šv. Mišių metu" [94]. Politika išlaisvinimo teologijoje virsta *sakralinė kategorija,* ir L. Boffas kalba net apie „politinį šventumą" su „tikra prasme kankiniais" ir jų garbinimu [95].

Tai nėra kokia išlaisvinimo teologų aikštis. Tai nuosekli išvada iš sampratos, kas yra Dievo tauta, kaip ją yra pabrėžęs Vatikano II susirinkimas (plg. konst. „Lumen gentium" nr. 8—9). L. Boffas kritikuoja *dabartinę* Dievo tautos sampratą todėl, kad ši virtusi „grynai metaforine", nes netekusi ryšio su istorija ir savaime suformalėjusi: „tai pakrikštytųjų visuma", bet be tikrovinio turinio. O be turinio ji esanti todėl, kad nesanti *politinė tikrovė*. Dievo tauta visados remiasi politine tauta.

Šventraštis tai patvirtinąs, pasak Boffo, labai aiškiai. „Kad Izraelis taptų *Dievo tauta* (teologinėj plotmėj), jis visų pirma turėjo tapti *tauta* (istorinėj plotmėj). Iš Egipto išėjo palaida izraelitų masė. Ir tik kovos su Kanaano gyventojais, tik sąjungos su pačių izraelitų gentimis, tik valstybės kūrimasis padarė aną palaidą masę tauta. Ir šis tautos atsiradimas buvo medžiaginis pagrindas Dievo tautos atsiradimui... Chronologiškai visados yra visų pirma tauta, kuri paskui tampa Dievo tauta... Teologiškai žiūrint, Dievas nori savos tautos iš pat pradžių. Tačiau kad šis jo noras įvyktų, žmonės turi jam sukurti istorines prielaidas... Ir tik šiuo būdu Izraelis virto sakramentu (ženklu.— *Mc.*) to, kas gali ir privalo įvykti su visomis tautomis: ir jos taps Dievo tauta" [96].

Šia prasme P. Amerikos vargšai tampa irgi Dievo tauta tuo, kad jie politiškai organizuojasi ir sąmoninasi. Politinė jų sąmonė bei veikla yra sąlyga religinei jų vietai Bažnyčioje. Tad kunigų bei vienuolių (vyrų ir moterų) darbas liaudies bendrijose pirmoje eilėje ir krypsta į vargšų padėties sąmoninimą ir jų organizavimą. Politinis švietimas, darbo unijų klausimai, išlaisvinimo būdai, priespaudos ir išnaudojimo problemos yra net rekolekcijų tema vienuoliams bei vienuolėms, dirbantiems tarp vargšų [97]. Šie asmenys vykdą „pranašiškąjį vaidmenį", nes kaip kadaise Senojo Testamento pranašai žadinę Izraelio tautos sąmonę, ypač ištrėmimo metais, taip dabar vienuolių būreliai žadina P. Amerikos vargšų sąmonę; kaip Izraelio pranašai kritikavę turtuolius bei išnaudotojus, taip dabar liaudies bendrijų vadovai (animadores) kritikuoja kapitalistus ir fabrikų bei žemių savininkus. Tai vyksta ne tik žodžiu, bet ir šventovių užėmimu jėga. Vyskupai, tiesa, smerkia tokius žygius, tačiau „liaudis vis labiau įsitikina, kad Dievo namai pirmiausia turi vykdyti pranašiškąjį kaltinimą (prophetische Anklage)" [98].

Politinis liaudies Bažnyčios pobūdis reiškiasi įvairių įvairiausiais būdais, taip kad „vargšų Bažnyčioje,— sako P. Richardas,— nėra jokios nepolitinės tikrenybės" [99].

Šisai politinis požiūris į Bažnyčią padaro, kad dabartinių teologų ginčas, kas sudaraš sielovados centrą: *kerigma* (Dievo žodžio skelbimas) ar *sakramentai*, išlaisvinimo teologijos yra sprendžiamas kerigmos naudai. Juk jei skelbti Evangeliją, kaip sakėme, reiškia tuo pačiu skelbti ir tam tikrą politinę programą, tai kerigma tokiu atveju savaime atsiduria pirmoje vietoje, kadangi vargšų laisvinimas, paskelbtas Bažnyčios pareiga, yra galimas tik politinėmis priemonėmis ir tik politinio sąmoningumo dėka. Išlaisvinimo teologija laiko sakramentinę praktiką „artima buržuazijai" (C. Floristan), kadangi ji priklauso nuo kunigiškosios tarnybos, vadinasi, nuo valdančiosios klasės.

Vargšams gi tetinkąs kitas sielovados modelis, kurį C. Floristanas šitaip aprašo: „Evangelijos skelbėjams (o šie nebūtinai turi būti kunigai.— *Mc.*) įsipareigojimas laisvinti yra pirmaeilis dalykas; Bažnyčia jiems yra pranašiškoji bendruomenė; Jėzus yra žmogus, visiškai atsidavęs kitiems; Dievas kviečia žmones statyti jo karalystę; tikėjimas yra laisvinimo praktika; krikščioniškoji meilė yra visuomeninė bei politinė veikla; viltis yra išeities taškas keisti pasauliui" [100].

Būdinga, kad L. Boffas kalba net apie *macrocaritas*, į kurią skatinąs krikščioniškasis tikėjimas (plg. Kirche, p. 239). Visa tai betgi galima vargšams išaiškinti tik kerigma, vadinasi, tik *skelbimu*, pritaikant Evangeliją kiekvieną sykį konkrečiam atvejui. Reikią vargšams parodyti, kad Kristaus Evangelija „keičia ne tik asmenį, bet ir struktūrą" (*L. Boff*, Op. cit., t. p.).

Sakramentinė praktika to padaryti nepajėgianti, kadangi ji pridengianti visuomeninį išganymo pobūdį *asmens* išganymu ir tuo būdu nukreipianti žmogų nuo istorijos reikalavimų. Sakramentų šviesoje Bažnyčia esanti, anot C. Floristano, „išganymo ženklas, Jėzus — Tėvo sakramentas, Dievas — begalinė Meilė, tikėjimas — gyvenimo prasmė, meilė — asmeninis atsidavimas, viltis — pasitikėjimas Viešpaties pažadu" (t. p.). Tai esą žvilgsnis į anapus, o ne į šiapus, kur vargšai šaukiasi išlaisvinami.

Išlaisvinimo teologija sakramentų *neneigia*. Ji tik sielovados svorį perkelia nuo sakramentinės praktikos, kuri pabrėžia asmens tobulinimą, į kerigmą, kuri aiškina

visuomeninę istorijos padėtį ir tuo vykdo nuprivatintą išganymą. C. Floristanas mėgina nusakyti santykį sakramento su kerigma tokia formule: „Viskas yra politiška, bet viskas yra persunkta simbolių ir sakramentų (t. p.). Tai reiškia: sakramentas liaudies Bažnyčioje yra palenktas klasių sąmonės aštrinimui kaip simbolinė šios sąmonės išraiška. Štai kodėl Tikėjimo kongregacijos instrukcija ir mini, kad liaudies bendrijų sueigose „kai kurios liturginės praktikos, pvz., Eucharistija, yra paverčiamos klasių kovos vaizdu, nors joje dalyvaujantieji ir ne visados tai supranta" (IX, 1).

5. KOLEKTYVINIS POBŪDIS

Liaudies Bažnyčios supolitinimas savaime veda išlaisvinimo teologiją į Bažnyčios sukolektyvinimą — ne tik jos veiklos kaip bendrijos, bet ir jos tiesos bei tikslo. Jau pradžioje esame sakę, kad politinė J. B. Metzo teologija mėgina nuprivatinti išganymą ir tuo būdu tapti „pataisa vienašališko dabartinės teologijos polinkio išganymą privatinti" (PTh, 403). J. B. Metzas prikaišioja naujųjų laikų teologijai, esą ji, atveikdama į viduramžių „metafizinę teologiją", nagrinėjusi visuomeninį krikščioniškosios Naujienos matmenį — slaptai ar atvirai — *kaip antraeilį;* ji suprivatinusi patį Evangelijos branduolį, „pavesdama tikėjimo praktiką atskiro asmens apsisprendimui be atodairos į pasaulį" (t. p.). Todėl politinė teologija ir skelbianti: „Išganymas, kurio tikisi krikščioniškoji religija, nėra privatinis išganymas (PTh, 405)... Dievo žodis yra visuomeniškai sąlygotas pažadas" (PTh, 404). Šiuo atžvilgiu politinė Metzo teologija virsta priešingybe ir net neiginiu šv. Augustino pažiūros, išreikštos žinomu jo posakiu: „Deum et animam scire cupio.— Nihilne plus?— Nihil omnino.— Aš trokštu pažinti Dievą ir sielą.— Argi nieko daugiau?— Visiškai nieko" (Soliloquia II, 7). Dievo pažinimas ir santykis su juo politinėje teologijoje yra randamas nebe atskiro asmens sieloje, bet visuomeninėje žmogaus aplinkoje arba sambūryje su kitais (Mitmenschlichkeit).

Išlaisvinimo teologija tad ir imasi nugalėti tikėjimo ir teologijos suprivatinimą. Krikščioniškasis tikėjimas savo pilnatve galįs būti vykdomas „tik istorine praktika,

kuri tikėjimo sampratą apvalanti nuo privatinių polinkių" [101]. J. B. Metzo nuolat kartojamas teiginys, jog tikėjimo tiesa pasitvirtinanti (bewahrheitet) tik praktikoje, P. Amerikos sąlygomis reiškia, jog tikėjimo tiesa pasitvirtinanti tik laisvinant prispaustuosius. Įsipareigojimas vargšams ir įsijungimas į jų laisvinimo istorinę kovą esąs mūsų dienomis tikėjimo tiesos mastas. Šūkis „etika nesiskiria nuo teologijos" įgyja čia labai ryškų pavidalą. Nes išlaisvinimo teologijos taip stipriai pabrėžiama socialinė nuodėmė iškreipianti ne tiek atskiro asmens elgesį (etika), kiek visų pirma padaranti tikėjimą netikrą (teologija).

Jei tad Bažnyčia apsisprendžia stoti vargšų pusėn, tai ji turi nusikratyti visomis tomis prieaugomis, kurios yra aplipusios jos kūną iš kolonijinės ir kapitalistinės santvarkos. Išganymo samprata, pati Bažnyčios idėja, jos veikimas, dieviškoji malonė, nuodėmė, atleidimas, sakramentai, net ir pats Kristaus vaizdas — visa čia turį būti nušviečiama vargšų laisvinimo šviesa, vadinasi, šviesa to *kolektyvo*, kuris teikiąs tikėjimui atramą ir esąs net jo šaltinis bei skelbėjas (plg. *Rubio*. Op. cit., p. 416—417). Veikiant liaudies bendrijose kaip naujojoje formoje būti Bažnyčia, „darosi būtina,— pasak U. M. Oliu,— suvokti tikėjimą ne kaip individualinę, bet kaip kolektyvinę problemą: tikėjimas yra galimas gyventi ne individualiai, o tik bendruomenėje; tikėjimas gali būti tikras tik įtraukus į jį vargšus ir išnaudojamuosius", vadinasi, „tik stojant petys į petį su prislėgtaisiais ir kovojant už teisingumą" (*Oliu*. Op. cit., p. 441).

Tai ypač išeina aikštėn liaudies bendrijų sueigose bei apeigose. „Jos nėra sueigos, kurių metu kiekviena siela pati viena susitiktų su Dievu; čia vyrauja pakili nuotaika, kurios nešama visa bendrija švenčia, išsakydama Viešpačiui savo problemas, kovas ir džiaugsmus" [102]. Malda šiose sueigose yra išeities taškas visai šventei: „Beveik visados mes meldėmės bendrai. Malda išsivystė į bendrą visuomeninių reikalų pasakojimą Dievo akivaizdoje" (*Oliu*. Op. cit., p. 442). Individualiniai sielos rūpesčiai liaudies bendrijų sueigose nuslenka užnugarin, ir malda virsta nebe kalba su Dievu, o vargšų klasės ar bendrijos rūpesčių svarstymu, apvilktu liturginiu drabužiu. „Velykų naktį skaitymų nebuvo; jų vietoj spietėsi grupės aplinkui ugnį ir apmąstė tris punktus: Izraelio Paschą (išėjimą), Jėzaus Paschą ir liaudies Paschą... Užbaigą sudarė

procesija su gėlių kryžiumi priekyje kaip simboliu liaudies prisikėlimo ir jos vilties" (*Oliu*, t. p.).

Visoje liturgijoje — šventėse, pamaldose, pamoksluose — liaudies Bažnyčia stumia kolektyvą priekin, sykiu stumdama asmenį užnugarin. Vad. „liaudies religingumas" čia vaidina pirmaeilį vaidmenį, ir išlaisvinimo teologija didžiuojasi atradusi pasmerktas liaudies tradicijas, „kurios buvo laikomos prietaringomis" (*P. R. de Oliveira*. Op. cit., p. 510).

L. Boffas interpretuoja šį liaudies bendrijų religingumą kaip pop. Jono XXIII paskelbtąjį „aggiornamento", dar daugiau: kaip Bažnyčios atsigrįžimą į tai, kas buvę pamiršta, paniekinta, uždrausta. „Bendrijose ir apskritai visoje sielovadoje,— sako Boffas,— vyksta didžiulis liaudies religijos atvertinimas (Aufwertung): liaudies mylimų šventųjų garbinimas, procesijos, kelionės į šventas vietas ir kitos būdingos šventės. Tokia tikėjimo išraiška anaiptol nėra oficialaus, tikrojo, katalikiškojo tikėjimo nuosmukis. Tai būdas, kaip liaudis savo galimybių rėmuose priima Kristaus Evangeliją" [103].

Anot Boffo, „liaudies yra tai, kas nėra oficialu, kas skiriasi nuo elito, administruojančio katalikybę. Liaudies katalikybė yra kitoks pavidalas nei oficialus Romos pavidalas. Jis turi savą simbolių pasaulį, savą kalbą ir savą gramatiką, būtent *liaudies*. Tai nebūtinai reiškia nuokrypą nuo oficialios katalikybės. Tai yra tik kitokia, sava sistema, kuri krikščionybę perkelia į konkrečius žmogaus gyvenimo santykius... Kas nori suprasti liaudies katalikybę, privalo turėti atitinkamų priemonių, kurios jį įgalintų prieiti prie jos kitaip, negu jis eina prie oficialios katalikybės, būdingos refleksiniu mąstymu, loginiu aštrumu ir mokslo sisteminimu". Liaudies katalikybei būdinga esą „nežabotas mąstymas" ir „pasąmoninės logikos mechanizmas" (op. cit., p. 160—161).

Oficiali katalikybė, tęsia toliau Boffas savo mintį, „kontroliuoja žodį, mokslą ir įstatymą"; gi liaudies katalikybėje išsivysto kūrybingumas, nes čia „religiniam patyrimui niekas reikštis nekliudo". Atvirkščiai, šis patyrimas „įtaigauja oficialią teologiją ir stengiasi atnaujinti oficialias struktūras... Be liaudies katalikybė gyventi negali" (p. 161).

Būdingiausia betgi yra tai, kad šiam kolektyviniam liaudies religingumui yra priskiriama galia jungti organiškon vienybėn visus religinius pradus. „Katalikiškoji

liaudies išmintis,— rašo J. A. Luco,— turi didį gabumą kurti gyvenimo sintezę. Vakarų intelektualai, kaip žinome, yra sintezės atžvilgiu tarsi paralyžiuoti; skaldantis bei ardantis jų mąstymas kėsinasi perskirti kultūrą ir žmogiškąją egzistenciją. Gi liaudies kultūrai puikiai sekasi mąstyti sintetiškai ir išmintingai, organiškai ir gyvastingai. Todėl liaudžiai yra svetimos priešpriešos, kurių tiek daug randame supasaulintame elite. Liaudies religingumas nestato priešais vienas kitą veiklos ir kontempliacijos, įsipareigojimo ir maldingumo, hierarchijos ir Dievo tautos, Kristaus ir Marijos, išganymo ir išlaisvinimo, bet visa tai suveda gyvybingon sintezėn" [104]. Tai „kultūrinė išraiška katalikiškojo genijaus, kuris Lotynų Amerikoje turi didelių išteklių ir kuriam lemta ateinančiais dešimtmečiais suvaidinti didelį vaidmenį" (t. p.). Be abejonės, šitokia tiesiog į akis krintanti vargšų klasės apoteozė pridengia liaudies ydas, kurių P. Amerikoje esama ne mažiau nei kurios kitos šalies liaudyje. Gražiai apie šias ydas sako G. Hasenhuettlis: „Vargas moko ne tik melstis, bet ir vogti, ir plėšti" [105].

Tai sociologinis šios apoteozės atžvilgis. Bet vargšų apoteozė turi ir *teologinį* — gal net svarbesnį — atžvilgį. Išlaisvinimo teologija, girdama liaudį kaip religinį kolektyvą, pražiūri esminį krikščioniui klausimą: *kas gi yra pirmaeilis išganymo objektas, jei išganymas nėra privatinis ir jei jo siekimas bei vykdymas privalo būti nuprivatintas?* Žinoma, pagal Viešpaties planą turi būti „atnaujinta ir sujungta Kristuje visa, kas yra danguje ir žemėje" *(Ef 1, 10).* Tai *eschatologinis* pažadas bei lūkestis. Tačiau ši visatos sąjunga yra užbėgama atskiro žmogaus *mirtimi:* ašen mirštu, nesulaukęs ano visuotinio atnaujinimo; mirštu kaip *šis* atskiras privatinis asmuo. Gi visuomenė gyvena ir toliau. Galimas daiktas, jog Kristaus skelbiamas antrasis atėjimas ir paskutinysis teismas kaip tik ir bus tasai nuprivatintas išganymas (arba pasmerkimas), liečiąs nebe atskirų asmenų, o bendrijų darbus. Apie tai šio straipsnio autorius yra kalbėjęs kitoje vietoje [106]. Tačiau *mano* privatiškai asmeninis išganymas ar pasmerkimas jau bus išspręstas, kalendoriškai kalbant, žymiai anksčiau. Kas tad man pačiam *egzistenciškai* — ne eschatologiškai — privalo rūpėti pirmoje eilėje: ana istorijos pabaigoje įvyksianti visatos sąjunga su Kristumi ar mano mirtimi užantspauduota privatinė *mano paties* sąjunga su tuo pačiu Kristumi?

Atrodo, kad politinės teologijos peršamas ir išlaisvinimo teologijos prisiimtas išganymo nuprivatinimas yra *tolio pagunda*, nukreipianti žmogaus dėmesį nuo jo egzistencijos galo mirtimi į visuomeninės istorijos galą perkeitimu: *egzistencija čia pradingsta eschatologijoje*. Ne mano paties pabaiga privalo man rūpėti, bet pasaulio pabaiga. Tuo būdu politinė teologija, o su ja kartu ir išlaisvinimo teologija virsta galų gale *eschatologine teologija*, kuri būtų pateisinama tik tuo atveju, jei žmogaus mirtis būtų ne amžinojo jo likimo apsprendimas, o tik „miegas" ligi eschatologinio atbudimo. Betgi *šitaip* Bažnyčia nemoko.

IV. KRITINĖ UŽSKLANDA

Išlaisvinimo teologijos šaltinis, jos savimonė, jos objektas ir siekis čia buvo aprašyti beveik ištisai pačių šios teologijos atstovų ar jos šalininkų žodžiais. Tai geriausias būdas perteikti svetimą teoriją, neiškraipant jos minčių. Juk dabar daromi priekaištai Tikėjimo kongregacijai, esą ji kritikuojanti išlaisvinimo teologiją „savo teiginių nepagrįsdama" (H. Vorgrimler), kaip tik ir remiasi tuo, jog instrukciją rašiusieji beveik nieko necituoja iš autentinių išlaisvinimo teologijos šaltinių, pasitenkindami atpasakoję jos teiginius *savais žodžiais*. Užtat savo apraše šių straipsnių autorius leido plačiai kalbėti išlaisvinimo teologams, kad jie *patys* pasisakytų, ką jie skelbia ir ko jie savo skelbimu nori.

Nūn, užsklendžiant šį aprašą, tenka žvilgtelėti į išlaisvinimo teologijos visumą ir klausti ją tokių dalykų, kurie vieninteliai gali pateisinti jos užmojį tapti „atnaujinimo sąjūdžiu Bažnyčios viduje" (P. Richard).

1. IŠLAISVINIMO APIMTIS

Išlaisvinimo teologija suvokia save kaip *kritinį vargo bei priespaudos apmąstymą tikėjimo šviesoje*. Šio apmąstymo išvada — išlaisvinimas iš istoriškai susidėsčiusių bei sustabarėjusių struktūrų, kurios kildinančios ir vargą, ir priespaudą. Tuo būdu išlaisvinimo teologija virsta pastanga *atstatyti žmogų* savo verte bei teise būti žmogumi. Tai didis uždavinys, kuris sudaro išlaisvinimo teologijos vidinį *pathos* ir teikia jai tam tikro patrauklumo ir net žavingumo. Nes kas gi gali būti žemėje gražiau negu sukurti tokią visuomeninę sąrangą, kurioje žmogus žmogui būtų nebe grėsmė, o tikras *brolis;* kurioje visi

būtų aprūpinti padoriu pragyvenimu; kurioje visi būtų lygūs — net ir bažnytinėje plotmėje — ir kurioje nebūtų „lygesnių" kaip Orwello romane. Tik įsigilinus į šį pathos ir jį savyje pergyvenus galima suprasti, kodėl išlaisvinimo teologija randa plataus atgarsio net ir Vakarų Europoje, kurioje juk nėra nei struktūrinio vargo, nei struktūrinės priespaudos.

Todėl nenuostabu, kad ir mes, vargstančios bei prispaustos lietuvių tautos nariai, žvalgomės į išlaisvinimo teologiją ir teiraujamės, ką ji galėtų teikti *mūsų tautos išlaisvinimui*. 1985 metų Europos lietuviškų studijų savaitėje pati pirmoji paskaita buvo skirta kaip tik išlaisvinimo teologijai ryšium su Lietuvos padėtimi: „Ar esame vienų vieni? Išlaisvinimo teologija randa kelią",— šitaip buvo nusakyta anos paskaitos tema, kurią sklaidė mons. dr. V. Kazlauskas, Vatikano radijo lietuviškųjų laidų vedėjas. O anksčiau (1982 m.) Andrius Valevičius, susitaręs su J. B. Metzu interview reikalu, buvo pateikęs šiajam tokį klausimą: „Jūs esate pradininkas politinės teologijos, iš kurios yra išriedėjusi išlaisvinimo teologija, radusi atgarsio ypač Pietų ir Vidurio Amerikoje. Kaip Jūs manytumėte: *ar galima būtų išlaisvinimo teologiją išplėsti ir Rytų Europos tautoms?*" Jau minėjome, kad J. B. Metzas savo susitarimo su A. Valevičiumi neišlaikė ir į klausimus neatsakė (žr. šio straipsnio sk. I, išnaša 3). Ir tai nebuvo atsitiktinis dalykas. J. B. Metzo tyla Europos tautų atžvilgiu yra prasmuo visai išlaisvinimo teologijai.

Klausimas, ką išlaisvinimo teologija galėtų ar privalėtų tarti komunizmo prislėgtoms tautoms, yra jos gyvybės ar mirties klausimas. Nes jei taip įsakmiai pabrėžiamas išlaisvinimas kaip teologinė kategorija apsiribotų tik P. Amerikos vargšais, stengiantis aprūpinti juos padoraus pragyvenimo reikmenimis, jis savaime atkristų grynai sociologinėn plotmėn, tapdamas *parapijiniu* uždaviniu, nepaisant, kad ši „parapija" ir būtų ištisas žemynas.

Išlaisvinimas kaip socialinis reikalas niekad nebus teologinė kategorija, vadinasi, mastas teologiniam apmąstymui, jeigu jis neįžengs bendron žmogiškojon plotmėn ir neapims bet kokios priespaudos, gniuždančios žmogaus vertę ir žmogaus teises. Likęs sociologinėje plotmėje, jis įpareigotų Bažnyčią tik tiek, kiek kiekvienas vietinis parapijos reikalas ją įpareigoja. Vietinė gi Bažnyčia, nors savo sandais ir yra visuotinės Bažnyčios išraiška, savo kasdienos reikalais ji betgi ir lieka tik *vietinė*. Tai tinka

kiekvienai vietinei Bažnyčiai. Tai tinka ir P. Amerikos Bažnyčiai. Kalbėti tokiu atveju apie kažkokią *naują* teologiją, kuri skelbianti išlaisvinimą *pranašiškuoju būdu*, būtų tik teatrinė poza ir putlumas — daugiau nieko.

Juk pavergtų ir paniekintų, nuskriaustų ir prislėgtų žmonių esama ne tik P. Amerikoje. Visa Rytų Europa šiandien yra virtusi „vargšų žemynu", jei kalbėsime išlaisvinimo teologijos žodžiais; vargšų ne tik socialine, bet ypač tautine, kultūrine ir religine prasme. Visame šiame žemyne žalojamos žmogaus teisės ne mažiau žiauriu būdu negu P. Amerikoje. Svarbiausia gi, kad šis žalojimas yra nė kokio nors atskiro asmens kaltė, o *valdančiosios sistemos padaras* ir net būtinybė: komunistinė struktūra gali išsilaikyti tik prievarta. Jei tad sąvoka „išlaisvinimas" nėra tuščias žodis ir ne propagandinė formulė, o *teologinė kategorija* kaip išraiška Bažnyčios pasiuntinybės eiti į visas tautas (plg. *Mt 28, 19*), tai ši sąvoka privalo būti visu svoriu taikoma ir Rytų Europos tautoms, kurios „vaitoja ir kenčia skausmus iki šiolei" *(Rom 8, 22)*. Išlaisvinimas gali būti arba visuotinis, arba tik niekniekis, kadangi ir pati Bažnyčia yra arba visuotinė, arba tik sekta.

Įsipareigoti Bažnyčiai už vargšus reiškia įsipareigoti už *visus* pavergtuosius bei prislėgtuosius — vis tiek kur jie būtų ir kokiu atžvilgiu jie tokie būtų. Juk tautiškai, kultūriškai, religiškai prislėgtas ir net persekiojamas žmogus yra taip lygiai nustumtas į pašalį ir gyvena „priemiesčio" lūšnelėje, kaip ir P. Amerikos vargšas, nors medžiaginių pragyvenimo reikmenų jis ir turėtų pakenčiamai. Betgi žmogus *kaip žmogus* yra gyvas ne viena tik duona. *Vargas yra visų pirma žmogiškoji kategorija*, kuri anaiptol neišsisemia „žmogaus vertu pragyvenimu", kaip tai nusako išlaisvinimo teologija. Be abejonės, tokio pragyvenimo žmogus yra reikalingas, o kova už jį yra būtina, tačiau, teologiškai žiūrint, jis yra per siauras, kad šią kovą paverstų nauja teologija bei visuotiniu Bažnyčios uždaviniu, pražiūrėdamas visus kitus žmogaus vertei bei teisei būtinus reikmenis. Nes pavergta tauta, persekiojama religija, draudžiama kalba (pvz., vokiečių kalba šiandieninėje Lenkijoje), gniuždoma kultūrinė kūryba (pvz., socialistinis realizmas), kraipoma tiesa istorijoje gimdo vargšų žmogiškąja prasme net tragiškesnių negu P. Amerikos priemiesčiai. Vargšų esama visur, kur tik skriaudžiamas pats žmogiškumas — vis tiek kokiu atžvilgiu.

Kas tad yra *išlaisvinimas* šios rūšies skriaudžiamųjų ir prispaustųjų atžvilgiu? Ką sako išlaisvinimo teologija šiems žmonėms istorinėje jų būklėje? Ar čia reikia tik kantriai laukti, kol būklė pasikeis, ar organizuotis ir kovoti, kaip tai dabar mėginama su vargšais P. Amerikos kraštuose? Tai klausimas, kurį mes kreipiame tiesiog į išlaisvinimo teologų širdį. Deja, jie į šį klausimą neatsako, kaip į jį neatsakė ir J. B. Metzas. Dar daugiau: išlaisvinimo teologija šį klausimą apeina tokia tyla, jog jo iš viso nė neužsimena. Jo neužsimena nė Vakarų Europoje gyvenantieji išlaisvinimo teologijos šalininkai bei skleidėjai. Atrodo, kad Rytų Europos jiems iš viso nėra, nors geografiškai ji tūkstančiais kilometrų tiesiog susiliečia su Vakarų Europos sienomis.

Užtat jau senokai išlaisvinimo teologijai prikaišiojama, kad ji esanti *vienaakė:* ji reginti P. Amerikos socialinį vargą, bet nereginti Rytų Europos *dvasinio* ir kartu socialinio vargo. L. Boffas savo knygą apie Bažnyčią pavadino, papildydamas jos vardą, „Kovojančios Bažnyčios studijos — Studien zu einer streitbaren Ekklesiologie". Tačiau kur yra *kenčiančiosios* Bažnyčios ekleziologija? Kodėl niekur ir niekieno neatsižvelgiama į aibę faktų, susikaupusių metų metais „Lietuvos Bažnyčios kronikoje" ir liudijančių sąmoningą Bažnyčios priespaudą ir jos nuolatinį stūmimą į pašalį? Argi *religinis* tikinčiųjų persekiojimas nėra *teologinė kategorija?* Ar „ecclesia patiens" yra tik kenčiantieji skaistykloje?

Kol viso to nebus paregėta ir pabrėžta, tol išlaisvinimas iš vargo bus tik sociologinis tos ar kitos vietos šūkis, vadinasi, „parapijinis reikalas". Išlaisvinimo teologija kaip įnašas visuotinei Bažnyčiai bei jos santykiui su pasauliu galės būti vertinga savyje ir verta dėmesio iš šalies tik tada, kai pagrindinė jos sąvoka *išlaisvinimas* taps visuotine *žmogiškojo* išlaisvinimo kategorija. Nes regėti kolonializmą P. Amerikoje, o neregėti jo R. Europoje yra dvasinės trumparegystės ženklas ir intelektualinis nesąžiningumas, kuriuo, kaip netrukus matysime, yra kaltinama Tikėjimo kongregacija išlaisvinimo teologijos atžvilgiu. Tačiau pastangų pereiti į tokį visuotinumą išlaisvinimo teologijoje kaip tik neregėti: net neregėti noro *praregėti.*

Apie R. Europos išlaisvinimą nekalba joks išlaisvinimo teologas ir jokio kelio šiam išlaisvinimui nerodo. Atvirkščiai. Savo peršama revoliucija vietoj reformos iš-

laisvinimo teologija tiesiog užsisklendžia nuo R. Europos, kadangi šiosios išlaisvinimas revoliucijos keliu yra visiškai neįmanomas. Tai yra jau įrodžiusios R. Vokietija, Vengrija ir Čekoslovakija. Po bandymų išsilaisvinti revoliucijos keliu šių tautų priespauda tik padidėjo. Pralaimėta revoliucija visados yra baisesnė negu neruošta revoliucija. Tai ypač tinka mažai mūsų tautai, kuri jau ir taip yra netekusi trečdalio savo narių karo ir pokario sąmyšiuose.

Trumpai tariant, išlaisvinimo teologijos „išlaisvinimas" mums maža ką sako: tiek savo *apimtimi,* kadangi jo svoris guli ant socialinio vargo ir apsirėžia kova su kapitalistine struktūra; tiek savo *būdu,* kadangi revoliucijos kelias mūsų tautai būtų pražūties kelias. Išlaisvinimo teologijos užmojį tapti įnašu visuotinei Bažnyčiai reikia tad laikyti teologų putlumu, kaip jį laiko ir ne vienas P. Amerikos vyskupas. „Liaudies Bažnyčia" mums yra tokia pat atgrasi sąvoka, kaip ir „liaudies vyriausybė" ar „liaudies respublika". Išlaisvinimo teologų skelbiama „liaudies klasių ir jų organizacijos hegemonija" yra mums per daug gerai pažįstama, jog tikėtume, kad iš jos „išaugs nauja visuomenė" [107]— *nauja* ne fakto, bet *vertės* prasme.

2. MARKSISTINIS POBŪDIS

Išlaisvinimo teologijos tyla komunistiškai valdomų tautų atžvilgiu ir jos pasitikėjimas socialistine sistema („socialistinė visuomenė,— pasak L. Boffo,— teikia objektyviai geresnių sąlygų Bažnyčios visuotinumui reikštis") remiasi *marksistiniu sandu,* kuris tarsi koks požeminis šaltinis gaivina jos idėjas bei pastangas. Tikėjimo kongregacija savo instrukcijoje yra nurodžiusi į šį sandą gana įsakmiai (plg. VI, 10; VII, 1—13; VIII, 1—13; X, 16).

Bet kaip tik ana nuoroda labiausiai ir piktina išlaisvinimo teologijos atstovus, šalininkus bei užtarėjus. K. Fusselis, pavyzdžiui, kritikuodamas Tikėjimo kongregacijos nuorodą, vadina ją „beatodairiškai piktu (kaltschnauzig) taiklumu, kuriuo instrukcija mėgina išlaisvinimo teologiją tapatinti su marksizmu, nusikalsdama bet kokiam intelektualiniam sąžiningumui bei rūpestingumui"; tai rodą „partinį kongregacijos nusistatymą teorijų kovoje: marksizmas turįs iš anksto būti pasmerktas kaip apakimas" [108]. O kardinolas P. E. Arns, San Paulo arkivyskupas, neseniai kal-

bėdamas spaudos atstovams Romoje, išlaisvinimo teologijos įglaudimą į marksistinę ideologiją paskelbė esant *nuodėme* arba *neteisybė* vargšų atžvilgiu, kadangi P. Amerikos vargšai nesiekią nei turto, nei valdžios; jie tik norį padoriai pragyventi [109].

Kodėl tokios priešybės? Ar Tikėjimo kongregacija iš tikro neapdairiai ir todėl neteisingai teigia, esą marksizmas „beveik mistiškai žavi" išlaisvinimo teologiją (VII, 4)? Įvairiopą šios teologijos sąlytį su marksizmu esame minėję jau ir anksčiau (plg. šio str. I, 2; II, 2, 3). Čia nūn mėginsime paryškinti tik tuos teiginius, kurie išlaisvinimo teologiją *neabejotinai* sieja su marksizmu — su jo teorija ir praktika. Žinoma, galima ginčytis, ar šie teiginiai yra *iš vidaus* suaugę su materialistine pasaulėžiūra, o tuo pačiu ir su religijos neigimu, kaip tai juos interpretuoja Tikėjimo kongregacijos instrukcija (plg. VII, 6, 9). Tačiau vargu ar būtų galima abejoti, kad šie teiginiai yra pasiimti iš marksistinės sociologijos ir kad todėl jie visą išlaisvinimo teologiją neišvengiamai lenkia marksistinės sistemos kryptimi.

Patys išlaisvinimo teologijos atstovai, ypač G. Gutierrez, anaiptol nesigina, kad jie analizuoja visuomenės sąrangą pagal marksistinį metodą. Dar daugiau: G. Gutierrez yra tiesiog įsitikinęs, jog „socialinės bei politinės problemos Lotynų Amerikoje nėra galimos išspręsti, nepasigelbstint marksistine analize ir iš jos kylančia klasių kova" [110]. Tai vaizdžiai patvirtina L. Boffas. Jis rašo: „Mums reikia analizuoti tikrovę moksliškai, tačiau taip, kad tai suprastų ir liaudis. Štai, sakysime, priemiestyje esama skurdo. Analizuoti tai moksliškai reiškia rasti priežastį, kodėl šio skurdo esama. Nes jis yra kilęs ne iš tinginystės, ne iš dar neišnaudotų galimybių, o iš *būdo*, kaip žmonės pasiskirsto už darbą gautą atlygį. Dirba *visi*, bet kai kurie, valdantieji kapitalą, grobia didesnę visų uždarbio dalį. Jie perka darbą, stumia kitus į visuomeninio gyvenimo pašalį ir tuo kildina skurdą. Šitaip vargšas virsta nuskurdėliu arba kapitalistinės visuomenės atmata (Subprodukt)" [111].

Tokia skurdo priežasčių analizė yra aiškiai pasiskolinta iš Marxo. Tai tezė iš komunistų manifesto: „Modernusis darbininkas, užuot žengęs kartu su pramone priekin, vis labiau smunka net žemiau už savos klasės sąlygas. Darbininkas virsta skurdžiumi (Pauper)" [112]. Nėra abejonės, kad, norint vargą pašalinti, reikia „ieškoti jo

priežasčių, kurios jį kildina ir veda prie žmogaus teisių pažeidimo", kaip pastebi L. Boffas (op. cit., p. 60). Tačiau kodėl *prieiga* prie šių priežasčių turi būti *marksistinė?* Ar Marxo sociologija iš tikro yra tokia, jog išaiškina visuomeninės istorijos vyksmą bei jo pakaitas, galiodama net ir šiandien? Išlaisvinimo teologija teisingai laiko išeitíes tašku „kiek galima geresnį socialinės, ūkinės, kultūrinės ir religinės tikrovės pažinimą" [113]. Tačiau kodėl šis pažinimas turi būti vykdomas pagal marksistines prielaidas? Argi marksizmas yra vienintelė visuomeninio vyksmo bei jo sąrangos interpretacija?

Jeigu išlaisvinimo teologija šią interpretaciją vis dėlto renkasi ir savai analizei taiko, tai ji privalo tiek savo pasirinkimą, tiek pritaikymą pagrįsti bei pateisinti. *Ji privalo visų pirma galynėtis su pačiu marksizmu,* įrodydama jo pirmenybę ryšium su kitomis visuomenės interpretacijomis, sakysime, su socialine Bažnyčios doktrina ar su socialiai įpareigota privatinės nuosavybės teorija, kuri, pavyzdžiui, dabar yra įgyvendinta V. Vokietijoje. Rinktis marksistinę interpretaciją kaip savaime aiškią reiškia būti nekritiškam ir aklam visai tai visuomeninei sąrangai, kuri yra kaip tik išaugusi iš marksistinės teorijos: tai R. Europos ir ne vieno krašto Azijoje, Afrikoje ir P. Amerikoje sąranga, kuri anaiptol nepasiteisina nei ekonomiškai, nei socialiai, nei religiškai ir kurioje žmogaus teisės net dar dažniau žeidžiamos.

Kuo gi išlaisvinimo teologija remiasi tikėdamasi, kad įgyvendintas P. Amerikoje marksizmas bus kitoks negu R. Europoje? Ar minėtu „katalikiškuoju substratu"? Tačiau, sakysime, Lenkijoje katalikiškasis substratas yra gal net stipresnis ir gilesnis negu P. Amerikoje. O vis dėlto marksistinė Lenkijos sąranga yra didžiai slogi ir socialinio aprūpinimo, ir žmogaus teisių, ir galop religijos atžvilgiu. Todėl išlaisvinimo teologai neturėtų rūstintis bei piktintis, jei Tikėjimo kongregacija juos perspėja, kad visų pirma jie patys išsilaisvintų iš „klasių kovos mito" ir paregėtų „tą karčią istorinę patirtį, prie kurios klasių kova yra privedusi" (XI, 11).

Marksistinė yra ir išlaisvinimo teologijos kalba apie vargšus kaip „istorijos subjektą", vadinasi, kaip *jėgą,* kuri ateityje „formuos būsimąją visuomenę", vis labiau „tardama savo žodį" ir vis labiau neigdama „elitinį nusistatymą" [114]. Pasak L. Boffo, „istorinis laisvinimosi subjektas yra prispausta liaudis, kuri savo priespaudą įsisąmonina,

organizuojasi ir planuoja praktinių žingsnių, siekiančių mažiau priklausomos ir mažiau neteisingos visuomenės. Kitos klasės gali ir privalo jungtis į šiuos prispaustųjų planus, bet jos negali perimti vadovavimo... Liaudis pati ima savo likimą į savo rankas" [115]. Tai ir yra ta „liaudies hegemonija" (P. Richard) arba „politinis proletariato viešpatavimas", kaip tai nusakė Marxas [116]. Tačiau kaip tik šia liaudies hegemonija arba pastanga padaryti liaudį vadovaujančiu istorinio vyksmo subjektu išlaisvinimo teologija ir įsijungia į marksistinio sąjūdžio eigą.

Komunistų manifeste Marxas yra rašęs: „Fantastinis būsimos visuomenės vaizdavimas kyla tada, kai proletariatas yra dar labai neišsivystęs, vadinasi, kai jis dar pats pergyvena savo padėtį fantastiškai ir pasiduoda savam nesąmoningam įkarščiui (Draengen) keisti visuomenę" (p. 557). Užtat Marxas perspėja, kad buržuazinės visuomenės pašalinimas tokiu metu „yra būtinai pasmerktas nepasisekti kaip tik dėl ano dar neišsivysčiusio proletarų stovio (Gestalt)". Net ir kritiniai komunistinių raštų reikalavimai, pvz., „pašalinti miesto ir kaimo skirtybes", „skelbti visuomeninę harmoniją", „paversti valstybę tik gamybos administratore",— net ir „šie „reikalavimai teturi grynai utopinės prasmės" [117]. Kaip tad įsąmoninti proletariatą, kad jis žiūrėtų tiek pats į savę, tiek į savo ateitį nebe fantastiškai, o *realiai?*

Į tai atsakė ir tuo būdu Marxą papildė Leninas. Savo rašte „Kas daryti?" (1902 m.) jis pabrėždamas nurodo, kad „politinė klasių sąmonė darbininkams gali būti įdiegta tik *iš šalies,* vadinasi, iš tokios srities, kuri buvoja anapus ekonominės kovos, anapus santykio tarp darbininkų ir darbdavių. Ką tad daryti, kad darbininkams būtų perteiktas politinis susipratimas?" (I, 240). Kitaip truputį šį klausimą nusakius, jis skamba: *kas* įsąmonina proletariatą kovai už išsilaisvinimą? Lenino atsakymas yra aiškus: „Mūsų laikais,— rašo jis,— tik *partija* gali būti revoliucinių jėgų avangardas" [118]. Ši nuoroda yra įsitvirtinusi marksistiniame sąjūdyje lig pat mūsų dienų. Ne proletariatas *kaip toks* veda kovą, bet partija: tai ji anuos Marxo minimus nuskurdėlius sąmonina, tai ji juos organizuoja, tai ji yra istorijos subjektas.

Ir staiga mums aiškėja Bažnyčios vaidmuo P. Amerikos vargšams; vaidmuo, kaip jį supranta bei vykdo išlaisvinimo teologija. Šio žemyno vargšus ji vaizduoja taip, kaip Marxas savo laikų neišsivysčiusį bei nesąmoningą

proletariatą. Bet štai Bažnyčia įsipareigoja šiems vargšams, eina į juos, atveria jiems akis jų pačių būklei ir organizuoja juos kovai už išlaisvinimą. „Bažnyčia tampa liaudies tribūnu",— vaizdingai nusako L. Boffas šį Bažnyčios vaidmenį [119]. Savimi pačia Bažnyčia buvoja, be abejonės, anapus ekonominės bei politinės srities, vadinasi, ji yra ta Lenino minima sritis „iš šalies", kuri vienintelė tegali įdiegti vargšams jų *kaip vargšų* sąmonę. Įsipareigoti vargšams reiškia giliausia prasme įsipareigoti šiai proletarinei sąmonei, iš kurios paskui teka ir organizacija, ir galop išsilaisvinimas.

Enciklikoje „Mater et magistra" (1961 m.) popiežius Jonas XXIII neigia Bažnyčiai metamą kaltinimą, esą ji „vargšams skelbusi nuolankumą" (I, 2). Žiūrint į šį kaltinimą formaliai, jis yra, žinoma, neteisus, kadangi Bažnyčia yra skelbusi ir vargšų teises. Tačiau, antra vertus, Bažnyčia niekad nėra raginusi vargšų *susivokti* ir *kovoti*. Ji niekad nėra žadinusi jų sąmonės, kad jie esą *jėga* ir todėl galį pasukti istorijos ratą kita, jiems naudingesne kryptimi.

Čia tad ir slypi skirtumas tarp ankstesniųjų Bažnyčios pasisakymų (Leonas XIII, Pijus XI, Jonas XXIII) vargšų reikalu ir dabartinių išlaisvinimo teologijos užmojų. Išlaisvinimo teologija kalba ne *apie* vargšus kitiems, bet ji kalba *vargšams* patiems. Ji kalba jiems taip, jog jie suvoktų savyje glūdinčią *galią* ir susiorganizuotų, nes „jei liaudžiai stinga tokios ar kitokios organizacijos, tai liaudis nepajėgia mobilizuoti savų jėgų"; vargšai kaip jėga reiškiasi tik organizacijos pavidalu; tik tada jie tampa „tikru liaudies sąjūdžiu"; be organizacijos jie maną, kad jų būklė esanti „Dievo norėta", ir todėl lieką neveiklūs. „Tik tada, kai pirmūnams (Vorreitern) pasiseka masę išjudinti, kad ji kovotų už savo gyvenimo sąlygų pagerinimą, ji liaujasi buvusi pasyvi ir imasi savomis jėgomis spręsti savas problemas... Liaudis atranda savo vertę ir planuoja savo ateitį kaip siekiamą tikslą, nieko nesiskolindama iš mokyto ir valdančio elito" [120].

Tokiais liaudies sąjūdžio pirmūnais P. Amerikoje kaip tik ir turį būti, pasak išlaisvinimo teologijos, *Bažnyčios atstovai*. Per liaudies bendrijas Bažnyčia įvairiopu būdu „veikliai dalyvauja liaudies sąjūdyje ir virsta svarbiu veiksniu liaudžiai formuotis" (op. cit., p. 510). P. R. de Oliveira neabejoja, kad Bažnyčia „šiam sąjūdžiui įspaudžia savų bruožų", ir kaip pavyzdį mini sandinistų revo-

liuciją Nikaragvoje, kur religija „giliai perskverbia revoliucijoje dalyvaujančius krikščionis" (t. p.). Trumpai tariant, *Bažnyčia P. Amerikos vargšams yra tai, kas partija marksistiniam sąjūdžiui*, būtent: ji diegia jiems klasės sąmonę, ji juos organizuoja ir tuo būdu ruošia visuomeniniam perversmui. O kadangi šis perversmas, išlaisvinimo teologų įsitikinimu, galįs įvykti tik revoliucijos keliu, tai Bažnyčia savaime esti įtraukiama ir į revoliuciją kaip aktyvi jos dalyvė, ką Nikaragvoje regime labai aiškiai.

Visa tai rodo, kad iš Marxo pasiskolinta visuomenės analizė anaiptol nelieka tik teorinė priemonė, tik *įrankis* pažinti. Ji savaime veda į marksistinę praktiką, paverčiančią Bažnyčią šios praktikos veiksniu. Ši gi praktika, įvykdyta kaip visuomeninė sistema, vieną neteisybę pakeičia kita, kas R. Europoje yra išėję aikštėn visu siaubumu. Štai kodėl Tikėjimo kongregacija ir perspėja išlaisvinimo teologiją nepasitikėti klasių kovos principu (plg. IX, 10) ir nemanyti, esą perversmas marksistiniu metodu išlaisvinsiąs vargšus iš sunkios jų padėties, nes „nuversti neteisybę gimdančias struktūras revoliucine prievarta dar anaiptol nereiškia tuo pačiu (ipso facto) įvesti teisingą valdymo sistemą" (XI, 10).

Užtat Tikėjimo kongregacija ir kreipia išlaisvinimo teologų dėmesį į tai, kad „milijonai mūsų amžiaus žmonių teisėtai ilgisi atgauti pagrindines laisves, kurias jiems išplėšė totalistinės ir ateistinės valdymo formos, atėjusios valdžion revoliuciniu bei prievartiniu keliu. Tai mūsų laikų gėda, kurios nevalia neregėti: ištisos tautos yra laikomos žmogų niekinančioje priespaudoje, skelbiant, esą tai neša laisvę. Tad ir visi tie, kurie — gal net nesąmoningai — virsta tokios priespaudos sąjungininkais, galop išduoda vargšus, nors ir tvirtintų jiems tarnaują" (XI, 10). R. Europa gali tik patvirtinti šiuos žodžius.

3. UTOPINIS POBŪDIS

Tai betgi, kas išlaisvinimo teologijai yra būdingiausia ir kas sudaro didžiausią jai grėsmę, Tikėjimo kongregacijos pavadintą tiesiog „mirtina iliuzija" (XI, 9), yra *utopinis jos pobūdis*. Geriausiai šią utopiją yra išreiškęs L. Boffas: „Reikia žmones, esančius kalėjime, įsąmoninti ir veikti taip, jog nė vieno ten nebūtų; reikia sudaryti

sąlygas, kad visi būtų paleisti laisvėn. Pažangos pačiame kalėjime nepakanka. Žmonės turi išeiti laisvėn — ilgo išsivystymo eigoje, kai užtvaros bus nuverstos ir kai kalėjimas bus tiek perkeistas, jog liausis buvęs kalėjimu" [121]. Kalėjimas čia yra visuomeninės sąrangos prasmuo, kuris skelbia: visuomeninę sąrangą reikia ne gerinti iš vidaus ją reformuojant, bet reikia ją sugriauti, kad po jos atsirastų nauja sąranga, visiškai nebepanaši į buvusiąją. Išlaisvinimo teologija regi šioje naujojoje sąrangoje Dievo karalystės pradžią žemėje. *Kova už vargšų išlaisvinimą yra kova už Dievo karalystės statymą bei ugdymą:* „Tikroji krikščioniškųjų liaudies bendrijų kovos tema yra vis labiau tarp vargšų sudabartinti (gegenwaertig machen) Dievo karalystę ir jos pažadus" [122].

Ypač su dideliu entuziazmu kalba apie šį Dievo karalystės sudabartinimą liaudies bendrijų vadovai (animadores). „Svarbiausias mūsų pasiuntinybės uždavinys (Auftrag) yra sudabartinti Dievo karalystę" (C. Z. Mera); „mes, jaunieji įsipareigoję krikščionys, bėdos atveju kovosime net ir ginklu drąsiai bei galingai, kaip Kristus mums yra įsakęs, jog mūsų pastangos tęstų toliau naujo žmogaus kūrimą, prasidėjusį liepos 19 dieną (Somozos nuvertimas.— *Mc.*), kai mums pasisekė atverti duris laisvoje Nikaragvoje statyti Dievo karalystę" (C. M. Sanchez); „aš pats jaučiu didelę pareigą statyti Dievo karalystę, apie kurią Jėzus Kristus Evangelijoj taip dažnai kalba... Mes dalyvaujame (revoliucijoje), nes tikime, jog naujojoje Nikaragvoje pasiseks sukurti naują žmogų" [123].

Tikėjimo kongregacijos instrukcija vadina šį entuziazmą „žemiškuoju mesianizmu" (IX, 4), mėginančiu eschatologinę Dievo karalystę kurti žmogiškosiomis pastangomis ir tuo būdu „istoriją padaryti subjektu save pačią išganomojo vyksmo" (IX, 3). Kad tai nėra kokia nors Tikėjimo kongregacijos išsigalvota mintis, o pačios išlaisvinimo teologijos prielaida, rodo L. Boffo žodžiai. Jis rašo: „Teisybė yra tokia svarbi, jog be jos nėra jokios Dievo karalystės" (Kirche.., p. 54). Su šiuo teiginiu reikia sutikti be niekur nieko, nes ir Naujasis Testamentas kalba apie perkeistą bei atbaigtą pasaulį kaip apie *teisybės buveinę:* „Mes laukiame pagal jo pažadą naujo dangaus ir naujos žemės, kuriuose gyvena teisybė" *(2 Pt 3, 13).*

Tačiau mus nustebina tolimesni Boffo teiginiai, kalbą apie Dievo karalystės *ženklus* žemėje: „Ženklas gi, jog Dievo karalystė ateina ir apsigyvena mūsų miestuose, yra

tai, kad su vargšais elgiamasi teisingai, kad jie dalyvauja gyvenimo ir visuomenės gėrybėse, kad jie yra gerbiami ir ginami nuo ekonominės ir politinės priespaudos" (t. p.). Bet ar iš tikro ekonominis ir socialinis vargšų būklės pagerinimas yra Dievo karalystės artėjimo ir apsigyvenimo *ženklas?* Ar apskritai yra galima Dievo karalystę matuoti *tokiomis* gėrybėmis? O jei išlaisvinimo teologai šitaip galvoja, tai reiktų kreipti jų dėmesį ne tik į R. Europą, kurioje vyrauja struktūrinis vargas, bet ir į V. Europą, kurioje įgyvendinta *struktūrinė gerovė,* vadinasi, kurioje vargas yra tik arba asmeninė kaltė, arba atsitiktinė ir praeinanti nelaimė. V. Vokietijoje, pavyzdžiui, *kiekvienas,* kuriam stinga žmogiškojo pragyvenimo reikmenų (pinigo, buto, maisto, aprangos, darbo...), *pačiu įstatymu* (t. y. teisingumu, ne malone!) yra aprūpinamas, kad nevargtų. Žmogaus teisės čia yra gerbiamos visų žmonių, neišskiriant nė didžiausių nusikaltėlių ar teroristų. Jokios ekonominės, socialinės ar politinės prievartos niekam nedaroma, nes nuo to kiekvieną saugo administraciniai teismai, kuriems galima apskųsti bet kokius organus, bet kokios įstaigos ar įmonės veiksmą. Taigi visos L. Boffo reikalaujamos gėrybės kaip Dievo karalystės ženklas Vokietijoje — jos politinėje bei socialinėje sistemoje — yra įgyvendintos.

Tačiau būtų tikras Dievo karalystės įžeidimas kalbėti apie jos atėjimą bei apsigyvenimą Vokietijos miestuose. Jeigu Dievo karalystė iš tikro istorijoje kuo nors ir reiškiasi, tai tik ne tuo, kuo ją regimai norėtų patirti išlaisvinimo teologija. V. Europos sistema, pašalinusi struktūrinį vargą ir įvykdžiusi struktūrinę gerovę, nė žingsnelio nėra žengusi priekin Dievo karalystės linkui: atrodo, kad niekur tiek neaukojama pinigų Afrikos ir P. Amerikos vargšams, kaip V. Europoje (ypač Vokietijoje); kartu betgi niekur tiek nenužudoma negimusių kūdikių, kaip toje pačioje V. Europoje (ypač Olandijoje, kurioje struktūrinio vargo iš viso nė neregėti). Socialinė ir ekonominė gerovė bei laisvė anaiptol nekeičia žmogaus širdies ir nenugali nuodėmės. Nes *laisvė ir gerovė yra ertmė, kurioje įsikuria ne tik dorybė, bet ir nuodėmė.* O kas gi galėtų tvirtinti, kad V. Europa šiandien yra šventesnė nei prieš šimtą ar du šimtu metų?

Istorija pačia savo eiga yra *dialektinė,* todėl apie kokią nors regimą Dievo karalystės pažangą — jos atėjimą

ar apsigyvenimą — istorijoje negali būti nė kalbos. Reikia tik stebėtis, kad išlaisvinimo teologija, tiek daug rašydama apie vargšų išlaisvinimą kaip Dievo karalystės statybą, niekur nemini šių Evangelijos žodžių: „Fariziejų paklaustas, kada ateis Dievo karalystė, Jėzus atsakė jiems tardamas: „Dievo karalystė neateina regimai (cum observatione — meta paratereseos), ir niekas nesakys: štai ji čia ar tenai. Nes Dievo karalystė yra jumyse" *(Lk 17, 20—21)*. Tai reiškia: *jokia pasaulio padėtis nerodo Dievo karalystės žemėje.*

Dievo karalystės ir istorijos santykį sprendžia ir Vatikano II susirinkimas, tačiau ne išlaisvinimo teologijos kryptimi. Susirinkimas pripažįsta, kad Bažnyčia siekia, „jog ateitų Dievo karalystė" (konst. „Gaudium et spes", nr. 45). Dar daugiau: Susirinkimas pripažįsta, kad „žemiškoji pažanga yra labai svarbi Dievo karalystei", kadangi „ji gali prisidėti geriau sutvarkyti žmonių bendruomenę" (t. p., nr. 39). Betgi susirinkimas čia pat pabrėžia, kad Dievo karalystė „ateina į šią žemę vien Dievo galybe" (dekr. „Ad gentes", nr. 42) ir kad todėl mes nežinome nei laiko, nei *būdo*, kada ir kaip tai vyksta ar įvyks (plg. konst. „Gaudium et spes", nr. 39). Vienintelį tikrą ženklą Dievo karalystės atėjimo bei buvojimo žemėje Bažnyčia regi Kristuje, „Dievo ir žmonių Sūnaus asmenyje" (konst. „Lumen gentium", nr. 5). Visa kita lieka paslaptingoje tamsoje: „Dievo karalystė „jau yra žemėje", tačiau „slėpiningu būdu" (konst. „Gaudium et spes", nr. 39).

Tarti todėl, kad ta ar kita pasaulio padėtis — ekonominė, socialinė, kultūrinė — yra Dievo karalystės *ženklas*, reiškia tarti, kad ji štai čia ar ten, vadinasi, tarti tai, ko nei Kristus pats netarė, nei mums neleido tarti (plg. *Lk 17, 21*). K. Rahneris mano, kad „būtų net absoliutinė ir pagrindinė erezija, jei žmogus norėtų kokią nors pasaulyje randamą būklę suprasti kaip savo išganymą" [124]. Žinoma, išlaisvinimo teologija taip toli dar neina. Tačiau kai Gutierrez pabrėžia, jog pasaulio istorija ir išganymo istorija sudaro *vieną* vyksmą ir kad todėl pasaulio istorija apima ir išganymo istoriją, šioje konkrečiai reikšdamasi, arba kai liaudies bendrijų vadovai džiūgauja sandinistinėje Nikaragvoje statą Dievo karalystę bei kurią naują žmogų,— tai ligi įsitikinimo, kad vargšų laisvinimas yra Dievo karalystės atėjimo *ženklas*, lieka tik labai mažas žingsnelis.

Nėra abejonės, kad privalu vykdyti teisybę žemėje, kad reikia šalinti vargą ir prievartą. Bet taip pat nėra abejonės, kad visos šios žmogaus pastangos Dievo karalystės neartina, kadangi jos nenugali ir iš istorijos nepašalina *blogio*, kuris visų pirma yra ne ekonominio ar socialinio, o dvasiškai moralinio pobūdžio, slypįs, kaip Tikėjimo kongregacija sako, „žmogaus asmenybės širdyje" (IV, 12). Todėl bet koks entuziazmas, pasitinkąs ekonominę pažangą, bet koks pasitikėjimas perversmu ar revoliucija kaip būdu priartinti Dievo karalystę, bet kokia viltis, jog proletarų klasės pergalė sukurs *žmogų brolį*, skamba kaip *utopija*, nerandanti pateisinimo nei praeityje, nei ypač dabartyje, kai mūsų akivaizdoje yra išaugusios socialistinės sistemos — dar neteisingesnės ir nežmoniškesnės negu buvusiosios. „Utopinis socializmas", kurį mini kard. J. Ratzingeris savo laiške L. Boffui, kaip tik ir sudaro didžiausią grėsmę išlaisvinimo teologijai. Žinoma, kiekviena utopija ne sykį uždega minią, kaip yra buvę ir Rusijos revoliucijos pradžioje 1917—1918 metais, tačiau vykdoma tikrovėje utopija atsisuka tiek prieš jos skelbėjus, tiek galop ir prieš jos sekėjus. Sudužti lemta kiekvienai utopijai, nes ji yra fantastinė pastanga eschatologiją perkelti istorijon.

4. ĮSIPAREIGOJIMO PINKLĖS

Be šios vidinės grėsmės sudužti, vykdant socialistinę utopiją, išlaisvinimo teologija slepia savyje dar vieną pavojų, būtent: *paversti Bažnyčią hipotezių skelbėja*. Jau šio straipsnio pradžioje minėjome politinės teologijos (J. B. Metz) reikalavimą, kad Bažnyčia tartų savo žodį konkrečiais visuomeniniais klausimais, net ir rizikuodama skelbti tik atsitiktinę hipotezę. Lengva pastebėti, jog išlaisvinimo teologija šį reikalavimą vykdo visu stiprumu, vis grįsdama savo siekius Šventuoju Raštu, nes kitaip jie nebūtų teologiniai. Bažnyčios priedangoje ir Evangelijos šviesoje „liaudies bendrijų nariai,— rašo L. Boffas,— permąsto savo gyvenimo problemas" (p. 224), tačiau gyvenimo ne jo santykyje su Dievu, bet jo santykyje su pasauliu, esančiu čia pat už durų". Evangelijos skaitymas ar bendras pokalbis,— vaizduoja Boffas minėtą permąstymą,— teikia liaudies bendrijoms pagalbos susivokti socialinio elgesio reikaluose. Visa kenčiančios liaudies prob-

lematika esti įungiama bendruomenėn: nedarbas, per menkas atlygis, blogos darbo sąlygos, viešų susisiekimo priemonių stoka ir kitkas... Į Evangeliją vargšai žiūri kaip į galynėjimąsi su savo gyvenimo padėtimi" [125].

Bet kaip tik čia Bažnyčia ir patenka į pinkles. Nes *įsipareigoti vargšų išlaisvinimui reiškia įsipareigoti konkrečiai socialinei ir politinei programai,* be kurios anos Boffo minimos problemos negalėtų būti nei svarstomos, nei juo labiau sprendžiamos. Juk reikia esamą visuomeninę santvarką ne tik griauti, bet ir žinoti, *kas* bus statoma, ją sugriovus. Kitaip išlaisvinimas virsta anarchija — pagal A. I. Gerceno šūkį, formuluotą jo veikale „Nuo kito kranto" (1848—1850): „Mes nestatome, mes tik griauname". Jei dirbančiųjų atlygis yra per menkas, tai reikia žinoti, kiek jis turįs būti pakeltas ir *kaip* šis pakėlimas atveiksiąs į visą krašto ūkį. Jei darbo sąlygos yra blogos, tai reikia žinoti, *kokios* jos privalėtų būti ir *kaip* jos turėtų būti gerinamos. Jei kyla nedarbas, tai reikia žinoti, *kur* ir *kaip* būtų galima rasti naujų darboviečių. Be šitokios visiškai konkrečios programos kiekvienam ekonominiam ar socialiniam atvejui įsipareigojimas vargšams būtų tuščias ir net apgaulus.

Betgi Bažnyčia tokios programos neturi ir negali turėti. Tai yra pabrėžęs popiežius Pijus XI visiškai įsakmiai: „Ekonominėje bei socialinėje srityje Bažnyčia niekuomet nėra pateikusi išdirbtos savos programos, nes tai ne jos dalykas"; ji yra tik „aiškiai nubrėžusi pagrindinius dėsnius", kuriuos „pritaikyti įvairioms laiko, vietos ir tautų aplinkybėms" yra jau nebe Bažnyčios kaip bendrijos, o atskirų krikščionių ar jų grupių uždavinys (encikl. „Divini Redemptoris", 1937 m., nr. III, 19), kuris tačiau niekad neprivalo būti vykdomas Bažnyčios ar Evangelijos vardu. Todėl Tikėjimo kongregacija ir pabrėžia, kad „visuomenę formuoti yra pats pirmykštis pasauliškių pašaukimas: jis liečia juos giliai asmeniškai (hoechstpersoenlich)" (XI, 14).

Bažnyčios susilaikymas nekurti konkrečių ekonominių ir socialinių programų yra pagrįstas pačiu Kristaus elgesiu kaip tik tokių konkrečių atvejų proga. „Vienas žmogus iš minios tarė jam: „Mokytojau, liepk mano broliui, kad pasidalintų su manimi palikimą". Jis atsakė: „Žmogau, kas gi mane skyrė jūsų teisėju ar dalintoju" " *(Lk 12, 13—14).* Ar tai reiškia, kad Kristus buvo šiai *konkrečiai* neteisybei abejingas? Anaiptol! Atsisakydamas būti tei-

sėju ir dalintoju, Kristus betgi pridūrė: „Saugokitės bet kokio godumo!" *(Lk 12, 15)*. Tai ir buvo taikoma broliui, pasiglemžusiam visą palikimą. Tai buvo Evangelijos dėsnis, kuriuo privalo būti matuojamas bet koks medžiaginių gėrybių skirstymas: *nesiglemžti jų pagal savą godumą*. O kaip konkrečiai pagal laiką ir vietą turi būti jos padalintos, Kristus nurodyti atsisakė ir skirstytojo vaidmens nesiėmė.

Taip nūn elgiasi ir Bažnyčia. Ne Mesijo ir ne jo įsteigtos Bažnyčios dalykas yra skirstyti bei dalinti istorijoje augančias ir menkėjančias gėrybes. Išlaisvinimo teologija eina atvirkščiu keliu ir kaip tik verčia Bažnyčią pasidaryti šių gėrybių teisėja ir dalintoja. Įžengusi į šį kelią, Bažnyčia neišvengiamai įsipainioja į neišsprendžiamas problemas, kadangi ji šioje srityje neturi nei kompetencijos, nei juo labiau neklaidingumo. Čia ji gali skelbti tik hipotezes, kurios nieko neįpareigoja ir kurios todėl žadina kritiką ir galop nepasitikėjimą Bažnyčios uždaviniu. Ekonominėms, socialinėms, politinėms hipotezėms skelbti Bažnyčia yra nereikalinga. Teologinis šių hipotezių pamušalas visados yra tik dirbtinė priedūra.

L. Scheffczykas, vokiečių dogmatikas ir dogmų istorikas, yra gražiai apibūdinęs šį pavojų Bažnyčiai, besiryžtančiai po Vatikano II susirinkimo plačiau atsiverti pasauliui. „Istorija,— sako L. Scheffczykas,— teikia mums pakankamai pavyzdžių, kad krikščionybė nuolatos esti piktnaudžiojama žemiškai žmogiškiems tikslams. Tai prasidėjo jau su Konstantinu Didžiuoju... Šios neigiamos patirtys turėtų paaštrinti mūsų žvilgsnį dar gilesniam pavojui, būtent: *imdamasi vykdyti žmogiškuosius uždavinius, krikščionybė netenka pačios savęs*. Griežtas krikščioniškosios Evangelijos tapatinimas su žmoniškumo idėja ir su veikla pasaulyje anaiptol nestiprina religinio prado ir nepadaro jo reikšmingesniu. Priešingai, tapatindamasi su žmogiškaisiais reikalavimais, krikščionybė darosi nebereikalinga. Religija, kuri neturi nieko daugiau pasakyti, kaip tik tai, kas žmogui naudinga, greitai neturi jam iš viso nieko pasakyti. Bažnyčia, kuri išskirtinai įsipareigoja tarnauti žmogui ir pasauliui, prisiima tokį vaidmenį, kokį marksistinėje teorijoje turi valstybė: vis labiau netekti reikšmės ir galop liautis buvus" [126].

Šie žodžiai yra parašyti maždaug prieš 20 metų, kai išlaisvinimo teologijos dabartiniu pavidalu dar nebuvo;

jie todėl Scheffczyko ir nėra jai skirtinai taikomi. Tačiau savo turiniu jie tinka jai visu svoriu. Visa, ką išlaisvinimo teologija skelbia vargšams išlaisvinti, mes žinome ir be teologijos. Ar tad prasminga yra vadinti *teologija*, ir tai dar net „nauja teologija", tai, kas esmėje yra marksistiškai nuspalvinta ir utopiškai apmesta *sociologija?*

* * *

Baigiant šį platoką išlaisvinimo teologijos aprašą ir kritines jai pastabas, kyla pats bendriausias, bet gal ir pats svarbiausias klausimas: *kur priklauso išlaisvinimo teologija mūsų dienų dvasinių sąjūdžių plote?* Atsakymą į šį klausimą, kaip autoriui atrodo, duoda popiežius Jonas Paulius II savo enciklikoje „Dives in misericordia" (1980 m.). Ir jo atsakymas — *dialektinis.*

Kalbėdamas apie teisingumo sąmonę dabartinėje žmonijoje, popiežius pirmiausia pastebi, kad „teisingumo jausmas šiandienos pasaulyje atbunda ir taip sparčiai plinta, jog visa bado akis, kas teisingumui prieštarauja — vis tiek ar tai būtų santykiai tarp asmenų, ar tarp socialinių grupių bei „klasių", ar tarp atskirų tautų bei valstybių, ar galop tarp politinių sistemų kaip tokių" (VI, 12). Tai pirmoji šios dialektikos pusė: *teisingumas yra aiškus šio meto žmonijos pergyvenimas ir reikalavimas.*

Antra vertus, rašo toliau popiežius, „sunku nepastebėti, kad programos, kurios kyla iš teisingumo idėjos ir kurių įgyvendinimas žmonių sambūvyje turėtų tarnauti grupėms ir bendrijoms, dažnoje praktikoje yra smarkiai žalojamos. Nors jos ir skelbiasi besiremiančios teisingumo idėja, vis dėlto jose laimi persvarą — tai rodo patyrimas — neigiamos jėgos, kaip pyktis, neapykanta ir net žiaurumas. Tokiu atveju tikrasis veiklos akstinas darosi troškimas priešininką sunaikinti, jo laisvę aprėžti arba jį net visiškai pajungti. O tai jau prieštarauja giliausiai prasmei teisingumo, kuris pačia savo esme siekia lygybės ir lygaus elgesio su besirungiančiomis grupėmis" (t. p.). Tai antroji šios dialektikos pusė: *teisingumas gali būti ir yra klastojamas.* „Žmonių veikla,— sako popiežius,— gali nutolti nuo teisingumo, nors ji ir buvo pradėta jo vardu" (t. p.).

Šioje atbudusios teisingumo sąmonės dialektikoje mes ir regime išlaisvinimo teologijos vietą. Nėra jokios abejonės, kad išlaisvinimo teologija yra gimusi iš augančios

bei aštrėjančios teisingumo sąmonės, iš biblijinio teisybės alkio bei troškulio (plg. *Mt* 5, 6), kad ji remiasi teisingumo idėja ir stengiasi kurti programų šiai idėjai įgyvendinti. Tuo ji ir įsijungia į bendrą dabartinės žmonijos nuotaiką gerinti visuomeninių grupių sambūvį. Tačiau taip pat sunku būtų neregėti, kad išlaisvinimo teologijos programa yra sustatyta pagal marksistinę visuomenės analizę; kad ji įima savin klasių kovos principą (net į Bažnyčios sąrangą!); kad ji skelbia ne laisvai vykdytiną visuomeninės santvarkos reformą, o prievartinę revoliuciją; kad galop naujo žmogaus ji laukia ne tiek iš vidinio atsinaujinimo, kiek iš socialinės struktūros pakeitimo. Šitokia programa, vykdoma praktiškai, kaip tik ir būtų teisingumo idėjos klastojimas, kadangi ji sunaikintų besirungiančių grupių lygybę: *išlaisvinimo teologija primygtinai reikalauja liaudies vadovavimo ir kitų nusilenkimo šiam vadovavimui.* O tai ir žaloja teisingumą. Popiežiaus keliama teisingumo sąmonės dialektika išlaisvinimo teologijoje išeina aikštėn visu ryškumu.

Tad ir pastarojo meto triukšmas, kilęs ryšium su Tikėjimo kongregacijos instrukcija išlaisvinimo teologijos reikalu, rymo ant šios dialektikos. Kas išlaisvinimo teologija *žavisi,* tas žavisi jos sąmone įžvelgti neteisybę ir atvirai tarti, kad tai neteisybė. Kas išlaisvinimo teologiją *neigia,* tas neigia pasitikėjimą jos programa *kaip grėsmę* pačiam teisingumui. Iš tikro betgi nereiktų išlaisvinimo teologija nei žavėtis, nei jos neigti, o tik suprasti jos dialektiką kaip vieną iš istorijos apraiškų, kurios išsivystydamos virsta savo pačių priešingybe.

IŠNAŠOS

BAŽNYČIA IR PASAULIS

[1] II Vatikano susirinkimo dokumentai: 3 t. / Verté prel. V. Balčiūnas ir A. Tamošaitis SJ.— Boston, 1967—1969.— T. 3.— P. 16—17.

[2] *Kardinal Lorenz Jaeger.* Zwiespältige Konzilslogik? Zur Diskussion um den Angelpunkt der kirchlichen Erneuerung // Publik.— 1969.— Nr. 32.— P. 21.

[3] Plg. *Karl Rahner.* Schisma in der katholischen Kirche? // Stimmen der Zeit.— 1969.— Nr. 7.— P. 10—33; *Joseph Lortz.* Droht ein Schisma? Holländische Katholiken auf revolutionären Wegen // Rheinischer Merkur.— 1970.— Nr. 21.— P. 22.

[4] *K. Rahner-E. Schillebeeckx.* Wozu und für wen eine neue internationale theologische Zeitschrift // Concilium. — 1965. — Nr. 1.— P. 1—2.

[5] *Prof. K. Reppgen.* Die Kirche braucht Autorität // Rheinischer Merkur.— 1970.— Nr. 15.— P. 22.

[6] Plg. *Dietrich von Hildebrand.* Das trojanische Pferd in der Stadt Gottes.— Regensburg, 1968; vertimas iš anglų kalbos. Amerikoje ši knyga turėjusi didžiulį pasisekimą; Vokietijoje D. v. Hildebrando mintys atsidaužė į labai piktą ir net nekrikščionišką kritiką; plg. *H. R. Schelle's* recenziją „Wort und Wahrheit" // Zeitschrift für Religion und Kultur.— 1968.— Nr. 6.— P. 572—573.

[7] Plg. *Jacques Maritain.* Der Bauer von der Garonne: Ein alter Laie macht sich Gedanken.— München, 1968; vertimas iš prancūzų kalbos. Tiek Prancūzijoje, tiek Vokietijoje ši knyga buvo sutikta kaip rimtas ir dėmesio vertas įspėjimas.

[8] Plg. Päpstliche Stellungnahmen zu aktuellen Fragen // Herder-Korrespandenz: Monatshefte für Gesellschaft und Religion.— 1968.— Nr. 11.— P. 509—511.

[9] Cit. *Prof. K. Reppgen.* Op. cit.— P. 22.

[10] Plg. Stimmen der Zeit.— 1969.— Nr. 7.— P. 20.

[11] Plg. Zölibat — die Diskussion geht weiter // Publik.— 1970.— Nr. 7.— P. 25.

[12] Plačiau apie Bažnyčios santykius su pasauliu autorius rašo knygoje „Didieji dabarties klausimai", išeisiančioje serijoje „Krikščionis gyvenime" (6-asis tomas).

[12a] Jau du kartu Olandijos katalikų bažnyčiose buvo „sutuokti" du vyrai homoseksualistai, palaiminant „amžiną jų ryšį". Olandijos vyskupai pastaruoju metu pasisakė šios blesfemijos reikalu, pareikšdami, kad jie negalį leisti tos pačios lyties asmenų ryšį laiminti bažnytiškai; toks laiminimas esąs „nepageidautinas ir kenkiąs tiek

patiems homofilams, tiek visai visuomenei" (cit. „Kirche und Leben", Münsterio—Westf. diecezijos savaitraštis.— 1970.— Birž. 28 d.— P. 5).

[13] Plg. Bewältigen wir die gegenwärtige Glaubenskrise? // Herder-Korrespondenz.— 1969.— Nr. 2.— P. 52—53.

[14] Plg. 1500 Priester an ihre Bishöfe (kunigų grupės laiškas Vokietijos vyskupų konferencijai) // Publik.— 1970.— Nr. 8.— P. 25.

[15] *Erwin Iserloh.* Reform oder Spaltung? Der Fortschritt der Kirche ist immer die Rückkehr zum Evangelium // Rheinischer Merkur.— 1969.— Nr. 48.— P. 22.

[16] Kun. *Vytautas Zakaras.* Bažnyčia susirinkimuose // II Vatikano susirinkimo dokumentai.— T. 3.— P. 224.

[17] Plg. Was heisst aggiornamento wirklich? // Herder-Korrespondenz.— 1967.— Nr. 1.— P. 1.

[18] Plg. Herder-Korrespondenz.— 1967.— Nr. 1.— P. 1.

[19] *Karl Rahner.* Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologischen Anthropologie // Mysterium Salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik.— Einsiedeln, 1967.— T. 2.— P. 411.

[20] Plg. *Karl Rahner.* Op. cit.— P. 411—412.

[21] Plg. Frühchristliche Apologeten // Bibliothek der Kirchenväter.— Kempten, 1913.— T. 1.— P. 49—51 (Aristides), 24—29 (Justin), 8—10 (Brief an Diogenet), 16, 64—65 (Atėnagoras).

[22] Brief an Diogenet // Op. cit.— P. 10.

[23] *Oscar Cullmann.* Christus und die Zeit: Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung.— Zürich, 1948.— P. 188.

[24] Frühchristliche Apologeten.— P. 21 (*Justin.* I. Apologie).

[25] *Ernst Benz.* Die Bedeutung der griechischen Kirche für das Abendland.— Wiesbaden, 1959.— P. 16—17.

[26] Plg. *Johannes Meyendorff.* Die orthodoxe Kirche gestern und heute.— Salzburg, 1963.— P. 39. Reikia pastebėti, kad Rytų Bažnyčia visuotiniais teisėtais Bažnyčios susirinkimais pripažįsta tik pirmuosius septynis: Nikėjoje (325 m.), Konstantinopolyje (381 m.), Efese (431 m.), Chalkedonijoje (451 m.), Konstantinopolyje (553 m.), Konstantinopolyje (680 m.) ir Nikėjoje (787 m.); plg. *J. Meyendorff.* Op. cit.— P. 40—41, 45.

[27] Plačiau apie kiekvieną iš jų duoda žinių kun. V. Zakaras studijoje „Bažnyčia Susirinkimuose" // II Vatikano susirinkimo dokumentai.— T. 3.— P. 208—220. Tačiau jo minimas IV Konstantinopolio susirinkimas (846 ir 869 m.) nėra laikomas visuotiniu nei Rytų, nei Vakarų Bažnyčios.

[28] *Stasys Šalkauskis.* Kultūros filosofijos metmens.— Kaunas, 1926.— P. 93.

[29] *Karl Adam.* Das Wesen des Katholizismus.— Düsseldorf, 1946.— P. 11.

[30] Kalba atidarant II Vatikano susirinkimą // T. 3.— P. 30—31.

[31] *Athenagoras.* Ueber die Auferstehung der Toten // Bibliothek der Kirchenväter.— T. 1.— P. 68.

[32] Plg. Dogminė konstitucija apie Bažnyčią // T. 1.— P. 47.

[33] Plg. Wie ist Demokratie in der Kirche möglich // Herder-Korrespondenz.— 1969.— Nr. 3.— P. 97—101.

[34] Savame interview „Keine kollegiale Regierung der Kirche", duotame savaitraščiui „Publik".— 1969.— Nr. 41.— P. 23.

[35] Lietuviškas šios svarbios enciklikos vertimas yra veikale „Paskutiniųjų popiežių enciklikų ir p. Pijaus XII kalbų rinkinys" / Spaudai paruošė vysk. *V. Brizgys.*— Tübingen, 1949.— P. 493—548.

[30] Op. cit.— P. 511.

[37] To aiškiai reikalauja žinomas prancūzų teologas *Yves M. J. Congar OP* savo straipsnyje „Die Kirche als Volk Gottes" // Concilium.— 1965.— Nr. 1.— P. 11—13; plg. taip pat: Strukturdebatte und Kirchenreform // Herder-Korrespondenz.— 1969.— Nr. 6.— P. 249—255.

[38] Plg. *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 7—8.

[39] Šį priekaištą padarė prof. *R. Weiler* Vienos diecezinio sinodo metu (1969 m.), pastebėdamas, esą Bažnyčios pavertimas „tarybų sistemą" vedąs į atskirų grupių diktatūrą (plg. Herder-Korrespondenz.— 1969.— Nr. 3.— P. 99 ir 102.

[40] Plg. Herder-Korrespondenz.— 1969.— Nr. 6.— P. 253.

[41] Cit. *Erwin Iserloh.* Es geht nicht um den Zölibat: Ein Rückblick auf das holländische Pastoralkonzil // Publik.— 1970.— Nr. 10.— P. 23.

[42] Plg. Die neue Kirche — ein Klubraum? Internationaler Künstlerkongress in Kopenhagen // Echo der Zeit.— 1965.— Nr. 39.— P. 13. Šiame kongrese Kölno skulptorius ir auksakalys *Egino Weinertas* reikalavo „iš viso nebestatyti jokių bažnyčių, o aukštnamiuose bei blokuose įrengti tik klubų, kuriuose žmonės po dienos vargų bei darbų galėtų pailsėti, protingai pasikalbėti ir kur kunigas laužytų ir dalintų duoną", vadinasi, švęstų eucharistinę puotą. Grįžime į pirminę Krikščionybę Weinertas regis „Dievo žodžio skelbimo sėkmę mūsų dienomis" (t. p.).

[43] Plg. Wie ist Demokratie in der Kirche möglich // Herder-Korrespondenz.— 1969.— Nr. 3.— P. 97.

[44] Plg. *Karl Rahner.* Demokratie in der Kirche? // Stimmen der Zeit.— 1968.— Nr. 7.— P. 1.

[45] Cit. Wie ist Demokratie in der Kirche möglich.— P. 99.

[46] Todėl II Vatikano susirinkimas ir ragina vyskupus, jei šie „dėl senyvo amžiaus ar kitokios svarbios priežasties nebepajėgia savo pareigų tinkamai atlikti", prašytis „iš jų atleidžiami" (II, 75). Tačiau Susirinkimas niekur nemini, kad vyskupo tarnyba jau iš anksto būtų apribota tik tam tikru metų skaičiumi.

[47] Plg. Herder-Korrespondenz.— 1968.— Nr. 11.— P. 510.

[48] Plg. *John T. Noonan.* Empfängnisverhütung: Geschichte ihrer Beurteilung in der katholischen Theologie und im kanonischen Recht.— Mainz, 1969.

[49] Plačiau apie tai plg. autoriaus „Didysis inkvizitorius".— Bielefeld, 1950.— P. 205—207.

[50] *S. Ambrosius.* De officiis ministrorum, III // *Migne.* P. L.— T. 16.— P. 159.

[51] *Werner Jaeger.* Das frühe Christentum und die griechische Bildung.— Berlin, 1963.— P. 3.

[52] Plg. *Julius Tyciak.* Zwischen Morgenland und Abendland.— Düsseldorf, 1949.— P. 107.

[53] Plg. *Basilio Tatakis.* Filosofía bizantina.— Buenos Aires, 1952.— P. 264.

[54] Plg. Handbuch der Kirchengeschichte / Leidžiamas *Hubert Jedin.*— Freiburg—Br., 1967.— T. 4.— P. 627—638.

[55] *V. V. Zenkovskij.* Svoboda i sobornostj // Putj.— 1927.— Nr. 7.— P. 11.

[56] *Jean Daniélou.* Vom Heil der Völker.— Frankfurt — M., 1952.— P. 53.

[57] *Jean Daniélou.* Op. cit.— P. 53.

[58] Plg. šios kalbos tekstą „Herder-Korrespondenz".— 1969.— Nr. 9.— P. 423.

[59] *Franz Grivec.* Konstantin und Method: Lehrer der Slaven.— Wiesbaden, 1960.— P. 161, 164—165.

[60] Plg. plačiau apie tai: *M. Schmaus.* Das Kommen des Herrn und die Feier der Eucharistie // Vom christlichen Mysterium: Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel.— Düsseldorf, 1951.— P. 29.

[61] Plg. *A. G. Martimor.* Handbuch der Liturgiewissenschaft.— Freiburg—Br., 1963.— T. 1.— P. 356—358.

[62] *N. A. Berdiajev.* Christianstvo pered sovremennoj socialnoj dejstvitelnostju.— Paris, 1932.— P. 1.

[63] Plg. *L. A. Zander.* Die westliche Orthodoxie.— München, 1959.— P. 8.

[64] *L. A. Zander.*— Ten pat.

[65] *L. A. Zander.* Op. cit.— P. 10.

[66] *J. Kuprionis.* Mažosios tautos ir naujoji liturgika // Draugas.— 1965.— Vas. 20.

[67] *Vincas Mykolaitis-Putinas.* Raštai.— Vilnius, 1959.— T. 1.— P. 272.

[68] *Hans Urs von Balthasar.* Die Gottesfrage des heutigen Menschen.— Wien, 1956.— P. 149.

[69] *Hans Urs von Balthasar.*— Ten pat.

[70] *F. Houtart.* L'Eglise et le monde.— Paris, 1964.— P. 42; plg. taip pat: Besinnung auf das Verhältnis von Kirche und Welt // Herder-Korrespondenz.— 1967.— Nr. 2.— P. 49—52.

[71] Cit.: Paskutiniųjų popiežių enciklikų ir p. Pijaus XII kalbų rinkinys.— P. 445.

[72] *Robert Spaemann.* Theologie, Prophetie, Politik // Wort und Wahrheit.— 1969.— Nr. 6.— P. 491.

[73] Plačiau apie tai plg. autoriaus „Niekšybės paslaptis".— Brooklyn, 1964.— P. 198—221.

[74] Plg.: *Strukturdebatte und Kirchenreform* // Herder-Korrespondenz.— 1969.— Nr. 6.— P. 252.

[75] Plg.: *Hans Urs von Balthasar.* Cordula oder der Ernstfall.— Einsiedeln, 1966.— P. 105; taip pat kitą jo knygą „Wer ist ein Christ?" — Einsiedeln, 1965.

[76] *F. M. Dostojevskij.* Sobranije sočinenij.— Moskva, 1958.— T. 10.— P. 74.

[77] *Robert Spaemann.* Op. cit.— P. 490.

[78] Cit.: Wort und Wahrheit.— 1969.— Nr. 6.— P. 495.

Pirmas skyrius

PASAULIO SEKULIARIZACIJA

[1] *Arnold E. Loen.* Saekularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft.— Muenchen, 1965.— P. 12.

[2] II Vatikano susirinkimo dokumentai: 3 t. / Verte prel. V. Balčiūnas ir A. Tamošaitis SJ. — Boston, 1967—1969.

[3] *Jean Daniélou.* Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen // Kuenftige Aufgaben der Theologie.— Muenchen, 1967.— P. 143; plg. II Vatikano susirinkimo dokumentai.— T. 2.— P. 284.

[4] Plg. *Mircea Eliade.* Ewige Bilder und Sinnbilder.— Olten, 1968; *Jean Daniélou.* Op. cit.— P. 137.

[5] *Heraklit.* Tekstai, išleisti H. Quiring.— Berlin, 1959.— P. 77; plačiau apie tai plg.: *A. Maceina.* Dievo avinėlis.— Putnam, 1966.— P. 200—204.

[6] *Max Scheler.* Gesammelte Werke.— Bern, 1954.— T. 5.— P. 261.

[7] *Romano Guardini.* Der Herr: Betrachtungen ueber die Person und das Leben Jesu Christi.— Wuerzburg, 1937.— P. 282.

[8] *Piet Schoonenberg.* Theologie der Suende: Ein eschatologischer Versuch.— Einsiedeln, 1966.— P. 138.

[9] Plg. *Romano Guardini.* Op. cit.— P. 195; Piet Schoonenberg. Op. cit.— P. 125.

[10] Plg. *Friedrich Nietzsche.* Die froehliche Wissenschaft.— 1882.— Nr. 125; plačiau apie tai plg.: *A. Maceina.* Ateizmas ir komunizmas // Aidai.— 1969.— Nr. 8.— P. 341—344.

[11] *Otto Semmelroth.* Saekularisierung als Frage an die Theologie // Stimmen der Zeit.— 1968.— Nr. 12.— P. 388.

[12] Šį skirtumą bandyta nusakyti ir dviem terminais: „sekuliarizacija" ir „sekuliarizmas" (plg. *Friedrich Gogarten.* Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit: Die Saekularisierung als theologisches Problem.— Stuttgart, 1953). Kalbiniu tačiau atžvilgiu tarp jų yra tik tapsmo-būsmo skirtumas: „sekuliarizmas" yra „sekuliarizacijos" pasėka (plg. atomizacija — atomizmas, pauperizacija — pauperizmas). Gal dėl to „sekuliarizmas" antikristinės sekuliarizacijos prasme ir neįleido šaknų teologinėje literatūroje, nors retkarčiais jis dar ir šiandien tebėra vartojamas (plg. *Enrique Dussel.* Von der Saekularisierung zum Saekularizmus der Wissenschaft // Concilium.— 1966.— Nr. 8—9.— P. 536—547). Šioje knygoje vartojame mums įprastą terminą „sekuliarizacija", pabrėždami betgi dvejopą jo prasmę.

[13] Plg. *Hermann Lübbe.* Saekularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs.— Freiburg—Br., 1965.— P. 109.

[14] *Peter Wust.* Gesammelte Werke.— Muenster, 1966.— T. 6.— P. 107, 301.

[15] *Peter Wust.* Op. cit.— T. 3—1.— P. 36.

[16] Plg. *Alfred Müller-Armack.* Das Jahrhundert ohne Gott: Zur Kultursoziologie unserer Zeit.— Muenster. 1948; *Michael Pfliegler.* Die religioese Situation.— Graz, 1948.

[17] *Bernard Deligauw.* Geschichte als Fortschritt.— Koeln, 1966.— T. 3.— P. 131.

[18] *Johann Baptist Metz.* Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt // Weltverstaendnis im Glauben.— Mainz, 1966.— P. 46, 54.

[19] Plg. *Johann Baptist Metz.* Op. cit.— P. 51.

[20] *Joseph Comblin.* Saekularisierung: Mythen, Realitaeten und Probleme // Concilium.— 1969.— Nr. 8—9.— P. 550.

[21] *Joseph Comblin.* Op. cit.— P. 549—550.

[22] Tai aiškiai pripažįsta ir II Vatikano susirinkimas, kalbėdamas apie žmogaus veiklą pasaulyje: „Daugelį gėrybių, kurių žmogus kitados laukė iš nežemiškų galių, šiandien pasirūpina savo paties apsukrumu" (I, 201).

[23] Plg. *Johann Baptist Metz.* Op. cit.— P. 51; *Enrique Dussel.* Op. cit.— P. 536—537; *Robert Ledogar.* Tischgebet und Eucharistie // Concilium.— 1970.— Nr. 2.— P. 131.

[24] II Vatikano susirinkimo dokumentai.— T. 1.— P. 201.

[25] Sakysime: galima teisėtai abejoti, ar iš tikro šiandien „žmonių bendruomenės likimas darosi vienas ir jau nebesiskaldo tarsi į atskiras įvairias istorijas" (I, 173). Juk tiek komunizmo valdomos šalys, tiek atbudusios Azijos bei Afrikos tautos kaip tik mėgina išvystyti savas istorijas, sąmoningai atsisiedamos nuo Vakarų istorijos. Taip pat abejotina, ar „biologinių, psichologinių ir visuomeninių mokslų pažanga... padeda žmogui geriau pažinti save" (t. p.). Nes visi šie mokslai žmogaus asmens gelmių (žmogaus kaip aš) nepasiekia, o be šių gelmių savęs pažinimas visados lieka paviršutiniškas. Šios knygos autorius drįstų net teigti, kad Sokratas, Augustinas ar Bonaventūras žymiai giliau pažino žmogų negu J. Rostandas (biologas), S. Freudas (psichologas) ar J. Marcuse (sociologas).

[26] Tokio sankirčio pavyzdžiu mūsų laikais yra laikoma pop. Pijaus XII enciklika „Humani generis" (1950), kurioje šiandien taip madinė evoliucijos teorija yra vadinama „dar neįrodyta nesugriaunamai — *nondum invicte probatum*" (§ 5), o šv. Tomo Akviniečio metodas skelbiamas kaip „prašokstąs visus kitus — *singulari praestantia eminere*" (§ 31) — teiginiai, kuriems nenusilenkią nei gamtininkai, nei filosofai (plg. *Ignace Lepp.* Le Monde chrétien et ses malfaçons.— Paris, 1956). Tokio sankirčio regima ir pop. Pauliaus VI enciklikoje „Humanae vitae" (1968), kurią Tiūbingeno u-to kat. teologijos profesorius H. Kuengas tiesiog pavadino „antruoju Galilėjaus atveju" ir kuriai prikišama, esą jos argumentai neatitinką šiandienos mokslų pažangos (plg. Zur Problematik einer paepstlichen Entscheidung // Herder-Korrespondenz.— 1968.— Nr. 9.— P. 393—399). Tačiau, gretinant šias dvi enciklikas, pamirštama, kad pop. Pijaus XII teiginiai, liečią evoliuciją ir filosofijos metodą, nėra nei tikėjimo, nei dorovės dalykai, todėl verti tiek, kiek paremti įrodymais. Tuo tarpu pop. Pauliaus VI skelbimas, kad „tyčiomis nevaisingu padarytas moterystės veiksmas yra nedoras pačiu savimi *(intrinsece)*" (§14), yra dorinis dėsnis savo esme ir todėl atsiremia ne į mokslo įrodymus, bet, kaip pats popiežius

pastebi, į jam „Kristaus paliktos pareigos galią" (§ 6). Tikėjimo ir doros dėsniai, kaip įpareigoją sąžinę, gali būti skelbiami tiktai Dievo vardu, nes tik Dievas gali sąžinę įpareigoti. Tačiau Dievas neargumentuoja: Jis tik skelbia. Todėl ir Bažnyčios skelbiamų tikėjimo tiesų ir dorinių dėsnių šaltinis yra ne koks nors mokslas — tegu ir pažangiausias, — bet Viešpaties apreiškimas ir šio apreiškimo autentinis aiškinimas bei išvystymas mokomąja Kristaus perteikta Bažnyčiai galia. Bažnyčios skelbime naudojami „argumentai" gali būti ir labai silpni (kartais net klaidingi), tačiau paties skelbimo jie nesugriauna, nes ne jie yra šio skelbimo pagrindas. Tai šiandien dažnai pamirštama kritikuojant *ne tik popiežiaus politines, socialines ar ekonomines pasiūlas*, bet ir dorinių dėsnių skelbimą; dėsnių, kuriuos popiežius neišranda ir nesukuria, o tik paskelbia.

[27] *Otto Semmelroth.* Op. cit.— P. 393.

[28] *Joseph Comblin.* Op. cit.— P. 549.

[29] Apie šią *svarbą yra autorius rašęs straipsnyje* „Kultūros prasmė Krikščionybėje" (Aidai.— 1963.— Nr. 10.— P. 425—434) ir šioje knygoje anų minčių nekartoja, nenorėdamas susprogdinti jos rėmų.

[30] Mintį, esą kultūra sudaro medžiaginį religijai pagrindą, kaip gamta tokį pagrindą sudaro kultūrai, skelbė jau Stasys Šalkauskis daugiau negu prieš 40 metų (plg. Kultūros filosofijos metmens. — Kaunas, 1926.— P. 85—88).

[31] *Helmut Thielicke.* Der Mensch des Saekularismus // Universitas.— 1946.— Nr. 9.— P. 1069.

[32] *Hans Urs von Balthasar.* Die Gottesfrage des heutigen Menshen.— Wien, 1956.— P. 149.

[33] *Johann Baptist Metz.* Op. cit.— P. 47, 48, 62.

[34] *Hans Urs von Balthasar.* Gott begegnen in der heutigen Welt // Weltverstaendnis im Glauben.— Mainz, 1966.— P. 13.

[35] Plačiau apie šį pranciškonišką ir esmėje krikščionišką pasaulio daiktų kaip Viešpaties ženklų pergyvenimą autorius rašo „Saulės giesmėje".— Brooklyn, 1954.— P. 22—29.

[36] *Karl Raliner.* Wissenschaft als Konfession? Gott, seine Offenbarung und das moderne Weltbild // Wort und Wahrheit.— 1954.— Nr. 11.— P. 812.

[37] *Otto Semmelroth.* Op. cit.— P. 389.

[38] *G. Tabidze.* Narod // Družba narodov.— 1957.— Nr. 11.— P. 38.

[39] *Plg. A. Maceina.* Didysis inkvizitorius.— Schweinfurt, 1950.— P. 73.

[40] *Ludwig Feuerbach.* Das Wesen des Christentums.— Berlin, 1956.— *T.* 2.— P. 409.

[41] *G. V. Plechanov.* Izbrannyje filosofskije proizvedenija.— Moskva, 1957.— T. 3.— P. 377.

[42] Plg. *Karl Rahner.* Gegenwart des Christentums.— Freiburg—Br., 1963.— P. 38—39; *Karl Rahner.* Glaube, der die Erde liebt: Christliche Besinnung im Alltag der Welt.— Freiburg—Br., 1966.— P. 88—94; *Johannes Baptist Metz.* Der Unglaube als theologisches Problem // Concilium.— 1966.— Nr. 6.— P. 484—492.

[43] *Paul Overhage* ir *Karl Rahner.* Das Problem der Hominisation.— Freiburg—Br., 1961.— P. 373.

[44] Evoliucijos teorija to padaryti negali kaip tik todėl, kad, kaip P. Overhage'as pastebi, „šis sprendžiamasis išeities taškas nėra pagrindžiamas iškasenomis" (Op. cit.— P. 368).

[45] Kaip šį didžiai vargingą žmogaus išsivystymą suderinti su pirmykšte malonės būsena, vadinama rojumi, yra sunkus teologijos uždavinys (plg. *Paul Overhage* ir *Karl Rahner*. Op. cit.— P. 84—97), šiandien mėginamas išspręsti tuo, kad iš naujo permąstoma gimtosios nuodėmės esmė (plg. *Piet Schoonenberg*. Theologie der Suende.— Einsiedeln, 1966; *Karl-Heinz Weger*. Theologie der Erbsuende.— Freiburg—Br., 1970; *Urs Baumann*. Erbsuende?—Freiburg—Br., 1970). Šiame permąstyme betgi dažnai linkstama gimtąją nuodėmę aiškinti dorinio pritarimo ar pasekimo prasme, atsidaužiant tuo būdu į krikšč. dogmą, skelbiančią, kad ši nuodėmė yra perteikiama ne pasekimu, bet gimimu: *„non imitatione, sed generatione"*.

[46] *K. Klohstermeier*. Das Problem des Ursprungs der Religion // Ursprung der Religion.— Berlin, 1961.— P. 15.

[47] Atrodo, kad šį kitimą turi galvoje ir laiško žydams autorius, rašydamas: „Dievas, daug kartų ir tūleriopu būdu kalbėjęs kitados tėvams per pranašus, paskiausiai, šiomis dienomis kalbėjo mums per Sūnų" *(Žyd 1, 1—2)*. Vadinasi, Apreiškimo tūleriopumas yra paliudijamas paties Šventraščio (plg. sudėt. veikalą „Mysterium Salutis: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik" / Red. Johannes Feiner ir Magnus Löhrer.— Einsiedeln, 1965.— T. 1.— P. 162—169.

[48] Savo mintis Jean Daniélou yra išdėstęs savo knygoje „Essai sur le mystère de l'Histoire" (Paris, 1953), kuria čia ir naudojamės. Trumpai jis jas yra sutraukęs ir kitose savo studijose: „Le mystère du salut des nations" (Paris, 1952), „Christentum und die nichtchristlichen Religionen" // Kuenftige Aufgaben der Theologie.— Muenchen, 1967.— P. 134—156.

[49] *Jean Daniélou*. Essai sur le mystère de l'Histoire.— P. 24.

[50] II Vatikano susirinkimo dokumentai.— T. 1.— P. 283.

[51] Plg. *Sören Kierkegaard*. Furcht und Zittern // Gesammelte Werke.— Duesseldorf, 1950.— T. 4.— P. 7—22.

[52] Plačiau apie šv. Jono Krikštytojo kaip pirmatako ryšį su Kristumi plg. *A. Maceina*. Dievo avinėlis.— P. 1—24.

[53] Plg. *Karl Rahner*. Chancen der Priestergruppen // Stimmen der Zeit.— 1970.— Nr. 3.— P. 176.

[54] *Michel Meslin*. Kirchliche Institutionen und Klerikalisierung in der fruehen Kirche // Concilium.— 1969.— Nr. 8—9.— P. 497; plg. p. 512—519.

[55] *Arnold E. Loen*. Saekularisierung.— P. 12.

[56] Šis pavyzdys yra ypač būdingas. Kai prieš keliolika metų sovietiniai gydytojai Rusijoje paskelbė suradę priemonių beskausmiam gimdymui, tai italų gydytojai katalikai kreipėsi į pop. Pijų XII klausdami, ar jie kaip krikščionys galį šiomis priemonėmis naudotis ir tuo būdu nuimti paties Dievo moteriai uždėtą bausmę, išreikštą Šventraščio pradžioje: „Aš padidinsiu tavo sunkenybes nėštumo metu, ir tu gimdysi skausmuose" *(Pr 3, 16)*. Pop. Pijaus XII atsakymas buvo teigiamas kaip gamtos sekuliarizacijos išdava: gimdymo skausmai nebėra Viešpaties bausmės ženklas, o paprastas biologinio gamtos dėsningumo reiškinys.

[57] Plg. *Sergej Bulgakov*. Ikona i ikonopočitanije.— Paris, 1933; *V. Losskij*. Der Sinn der Ikonen.— Bern, 1952; *L. Ouspensky*. Essai sur la théologie de l'icon dans l'église orthodoxe.— Paris, 1960.

[58] *Arnold E. Loen*. Op. cit.— P. 54; plg. *Henricus Fortmann*. Der Primitive, der Dichter und der Glaeubige: Randbemerkungen zur

Psychologie der Saekularisation // Concilium.— 1969.— Nr. 8—9.— P. 505.

[59] *Enrique Dussel.* Op. cit.— P. 536.

[60] Platonizmo, vyravusio viduramžių mąstyme visą priešscholastinį tarpsnį (plg. *Endre v. Ivanka.* Plato christianus.— Einsiedeln, 1964.— P. 309), nenugalėjo šiuo atžvilgiu nė aristotelizmo įsitvirtinimas scholastikos pavidalu, nes, kaip teisingai pastebi filosofijos istorikas J. Hirschbergeris, „metafiziniai Aristotelio pradai visad yra platoniški; todėl atsidėti metafizikai pagal Aristotelį esmėje reiškia visados eiti Platono keliu *(platonisieren)*" *(Johannes Hirschberger.* Geschichte der Philosophie.— Freiburg—Br., 1949.— T. 1.— P. 177).

[61] Plg. *Hans Urs von Balthasar.* Die Gottesfrage des heutigen Menschen.— P. 149.

[62] Plg. *Jourdain, Bishop.* Die „Gott-ist-tot" Theologie.— Duesseldorf, 1968.

[63] Plg. *Heinz Zahrnt.* Gott kann nicht sterben: Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft.— Muenchen, 1970: „Teologija be Dievo yra arba gryna antropologija, arba nesąmonė" (57 p.).

[64] *Heinz Zahrnt.* Op. cit.— P. 55.

[65] *Nikolai Berdiajew.* Wahrheit und Luege des Kommunismus.— Baden-Baden, 1957.— P. 11.

Antras skyrius

EVANGELIJŲ NUMITINIMAS

[1] *Rudolf Bultmann.* Neues Testament und Mythologie: Offenbarung und Heilsgeschehen.— Muenchen, 1941; ši paskaita yra prieinama rinkinyje „Kerygma und Mythos". — Hamburg, 1952.— T. 1.— P. 15—48.

[2] *Heinz Zahrnt.* Die Sache mit Gott: Die protestantische Theologie im 20 Jahrhundert.— Muenchen, 1966.— P. 275.

[3] Plg. *Heinz Zahrnt.* Op. cit.— P. 277.

[4] Plg. G. *Hasenbüttl.* Der Glaubensvollzug: Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverstaendnis.— Essen, 1963. Šiai knygai pats Bultmannas yra parašęs įvadą, pastebėdamas, esą jos autorius yra jo mintis ne tik suprates, bet ir atskleidęs toli siekiantį atitikimą tarp numitinimo ir katalikų tikėjimo sampratos.

[5] *Heinrich Fries.* Entmythologisierung und theologische Wahrheit // Gott in Welt (leidinys, skirtas Karlo Rahnerio 60 m. sukakčiai).— Freiburg—Br., 1964.— T. 1.— P. 366—367.

[6] Šios knygos autorius vartoja terminą „numitinimas", o ne „numitologinimas", nes „mitologija" reiškia arba mitų sistemą, arba mitų mokslą ir todėl neturi nieko bendro su mūsų klausimu. Evangelijas galima tik numitinti, jeigu jos yra mitai, o ne „numitologinti". Štai kodėl net ir vokiečių teologai (F. Gogarten, H. Zahrnt) laiko terminą „Entmythologisierung" nevykusiu ir naudoja pastaruoju metu jau „Entmytisierung".

[7] *Karl Barth.* Das Wort Gottes und die Theologie.— Muenchen, 1924.— P. 28; plačiau apie K. Barthą ir dialektinę teologiją plg. *Heinz Zahrnt.* Die Sache mit Gott.— P. 13—65.

[8] *Karl Barth.* Der Roemerbrief.— Zuerich, 1954.— P. V.

[9] *Heinz Zahrnt.* Die Sache mit Gott.— P. 275—276.

[10] *Heinz Zahrnt.* Op. cit.— P. 265.

[11] *Friedrich Gogarten.* Entmythologisierung und Kirche.— Stuttgart, 1953.— P. 19; plg. p. 21—22; plg. *Heinrich Fries.* Entmythologisierung und theologische Wahrheit.— P. 366.

[12] Plg. *Heinz Zahrnt.* Op. cit.— P. 281—284.

[13] *Rudolf Bultmann.* Neues Testament und Mythologie // cit. Kerygma und Mythos.— Hamburg, 1951.— T. 1. — P. 15.

[14] *Rudolf Bultmann.* Kerygma und Mythos.— T. 1.— P. 136; plg. *Heinz Zahrnt.* Op. cit.— P. 279.

[15] *Heinz Zahrnt.* Op. cit.— P. 309.

[16] Plg. *Heinz Zahrnt.* Op. cit.— P. 310.

[17] Plg. *Heinz Zahrnt.* Ten pat.

[18] *Felix Flüchiger.* Existenz und Glaube.— Wuppertal, 1966.— P. 86—87.

[19] *Arnold E. Loen.* Saekularisation.— P. 19.

[20] *Felix Flüchiger.* Op. cit.— P. 84.

[21] S. Th. I, q 70, a 1, ad 3; plg. pop. Pijaus XII encikliką „Divino afflante Spiritu" (1943), nagrinėjančią Šventraščio tyrinėjimą bei studijas (§ 1).

[22] *Felix Flüchiger.* Op. cit.— P. 90.

[23] *Rudolf Bultmann.* Kerygma und Mythos.— T. 1.— P. 46.

[24] *Friedrich Gogarten.* Entmythologisierung und Kirche.— P. 70, 77.

[25] Plg. *Rudolf Schnackenburg.* Christologie des Neuen Testamentes // Mysterium Salutis.— T. 3—1.— P. 230—232.

[26] *Rudolf Schnackenburg.* Op. cit.— P. 231; tikėjimas į prisikėlimą kaip evangelijų rašymo principas yra, pasak Schnackenburgo, pabrėžiamas ne tik pastarųjų Naujojo Testamento tyrinėtojų, bet pripažintas ir Romos Biblinės komisijos instrukcija 1964 m. bal. 21 d. (plg. p. 231, 5 išnaša).

[27] *Herbert Haag.* Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift // Mysterium Salutis.— T. 1.— P. 331.

[28] *Karl Rahner.* Das Problem der Entmythologisierung // Concilium.— 1968.— Nr. 3.— P. 167.

[29] Plačiau apie tai plg. *Anton Vögtle.* Offenbarung und Geschichte // Concilium.— 1967.— Nr. 1.— P. 20—22.

[30] *Rudolf Bultmann.* Glauben und Verstehen.— Tuebingen, 1933.— T. 1.— P. 208.

[31] *Joachim Jeremias.* Der Gegenwaertige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus // Der historische Jesus und der kerygmatische Christus.— Berlin, 1962.— P. 17.

[32] *Herbert Haag.* Op. cit.— P. 331.

[33] *Leo Bakker.* Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen? // Concilium.— 1967.— Nr. 1.— P. 15.

[34] *Rudolf Bultmann.* Kerygma und Mythos.— T. 1.— P. 45.

[35] *Arnold E. Loen.* Saekularisation.— P. 14—15.

[36] *Heinz Zahrnt.* Die Sache mit Gott.— P. 283.

[37] *F. M. Dostojevskij.* Sobranije sočinenij.— Moskva, 1958.— T. 9.— P. 139.

[38] *Heinrich Fries.* Entmythologisierung und theologische Wahrheit.— P. 377.

[39] *Karl Rahner.* Das Problem der Entmythologisierung.— P. 163.

[40] *Heinz Zahrnt.* Die Sache mit Gott.— P. 325.

[41] Plačiau apie tai plg. *Anton Vögtle.* Das neue Testament und die neuere Katholische Exegese.— Freiburg—Br., 1966.— P. 68—72;

Anton Vögtle. Offenbarung und Geschichte.— P. 19—22; *Rudolf Pesch.* Neuere Exegese. Verlust oder Gewinn? — Freiburg—Br., 1968.

[42] Plg. *Arnold E. Loen.* Saekularisation.— P. 176—177.

[43] *Thomas Worden.* Herr, zu wem sollen wir gehen? // Concilium.— 1969.— Nr. 12.— P. 788—789.

[44] *José-Maria Gonsález-Ruiz.* Entmythologisierung der "anima separata" // Concilium.— 1969.— Nr. 1.— P. 37.

[45] Plg. Weltliches Sprechen von Gott: Arbeitsgemeinschaft "Weltgespraech".— Freiburg—Br., 1967.— T. 1.— P. 58.

[46] *Karl Jaspers.* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.— Muenchen, 1963.— P. 227.

[47] Plg. *Karl Rahner.* Chancen der Priestergruppen // Stimmen der Zeit.— 1970.— Nr. 3.— P. 178.

[48] *Romano Guardini.* Christliches Bewusstsein: Versuche ueber Pascal.— Muenchen, 1962.— P. 35.

[49] *Karl Rahner.* Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologische Anthropologie // Mysterium Salutis.— T. 2.— P. 411.

[50] Cit. *W. Weyemann-Weye.* Revolution im christlichen Denken.— Freiburg—Br., 1967.— P. 42.

[51] *Karl Jaspers.* Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.— P. 226.

[52] *Karl Jaspers.* Philosophie.— Berlin, 1948.— P. 786.

[53] *Karl Jaspers.* Der philosophische Glaube.— P. 227.

[54] *Karl Jaspers.* Op. cit.— P. 253.

[55] *W. Weyemann-Weye.* Revolution im christlichen Denken.— P. 278.

[56] Plg. *A. Maceina.* Tikėjimo krizė ir pasauliečiai // Aidai.— 1969.— Nr. 1.— P. 7—8.

[57] Pataisų leidinio tiražas olandų kalba buvo tik 15 000, tuo tarpu paties katekizmo jau pirmaisiais 10 mėnesių buvo parduota per 400 000 egzempliorių. Anksčiau išėjusieji vertimai anglų, prancūzų ir vokiečių kalbomis šių pataisų priedo iš viso neturi.

[58] Plg. Glaubensverkuendigung fuer Erwachsene: Deutsche Ausgabe des Hollaendischen Katechismus.— Freiburg—Br., 1969.— P. V.

[59] Plg. *Willi Marxen.* Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem.— Guetersloh, 1965.

[60] Westfaelische Nachrichten.— Muenster, 1968 (Osternummer).

[61] *Karl Lehmann.* Zumutung des Glaubens // Publik.— 1969.— Nr. 8.— P. 25; dar įsakmiau apie tai kalba ir prisikėlimą kaip istorinį įvykį neigia kat. religijos filosofas *Heinz-Rudolf Schlette.* Ephiphanie und Geschichte.— Muenchen, 1966; platesnę šio klausimo apžvalgą randame straipsnyje „Zur Diskussion um die Auferstehung" // Herder-Korrespondenz.— 1968.— Nr. 7.— P. 322—328.

[62] Plg. *Herbert Haag.* Kommt das Boese vom Teufel? // Wort und Wahrheit.— 1970.— Nr. 2.— P. 99—113; taip pat visas „Concilium" 1970 m. 6—7 nr. yra skirtas dorinio blogio santykiui su krikščioniškuoju tikėjimu.

[63] *Vincas Mykolaitis-Putinas.* Raštai. — Vilnius, 1959.— T. 1.— P. 257.

[64] *Heinz Zahrnt.* Die Sache mit Gott.— P. 226.

[65] *Heinz Zahrnt.* Op. cit.— P. 344.

[66] Cit. *Bernhard Schultze.* Russische Denker.— Wien, 1950.— P. 37.

[67] Šią negalimybę yra savo metu iškėlęs M. Scheleris, pabrėždamas: „Niekas negali aprašyti sielos pergyvenimų maldingo kataliko,

klausančio šv. Mišių, jei pats netiki į realų Kristaus buvimą Šv. Sakramente" (*Max Scheler.* Vom Ewigen im Menschen // Werke.— Bern, 1954.— T. 5.— P. 155).

[68] *Alexej Chomjakov.* Izbrannyje sočinenija.— New York, 1955. — P. 281; plg. *Serge Boulgakoff.* L'Orthodoxie.— Paris, 1958.— P. 15—17.

[69] *Serge Boulgakoff.* Op. cit.— P. 17.

Trečias skyrius

EVOLIUCIJA IR RELIGIJA

[1] Plg. *Paul Overhage* ir *Karl Rahner.* Das Problem der Hominisation.— P. 5—6.

[2] *Karl Löwith.* Vortraege und Abhandlungen: Zur Kritik der christlichen Ueberlieferung.— Stuttgart, 1966.— P. 156.

[3] Plg.: Teilhard de Chardin im Dialog zwischen Katholiken und Marxisten // Herder-Korrespondenz.— 1967.— Nr. 5.— P. 215.

[4] Plg. *A. Hulsbosch.* Die Schoepfung Gottes: Schoepfung, Suende und Erloesung im evolutionistischen Weltbild.— Freiburg—Br., 1965.

[5] Plg. Aidai.— 1968.— Nr. 5 ir 1969.— Nr. 5; Draugas.— 1967.— Kovo 13 ir 1968.— Kovo 28. Lietuviškųjų teilhardininkų mintis šios knygos autorius mėgina organiškai įjungti į bendrus svarstymus ir juos taip lygiai kritiškai vertinti, kaip ir paties Teilhard'o idėjas.

[6] Plg.: Schriften zum Verstaendnis Teilhards // Die Welt der Buecher: Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz.— 1968.— Nr. 10.— P. 512, 526. Teilhard'o filosofijos pagrindų pavyzdiniu gvildenimu apžvalgininkas laiko studiją: *Michael Wrede.* Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin.— Limburg—Lahn, 1964.

[7] Plg. *Henri de Lubac.* La Pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin.— Paris, 1962.

[8] *Pierre Teilhard de Chardin.* Werke: 8 t.— Freiburg—Br., 1961—1967. Šis leidimas ir yra čia naudojamas, nurodant tomą ir puslapį. Teilhard'o raštai, neįėję į šį leidimą arba jame dar nepasirodę, cituojami skyrium, nurodant pilną bibliografinį jų pavadinimą.

[9] *Paul Overhage* ir *Karl Rahner.* Das Problem der Hominisation.— P. 371; plg. taip pat p. 372—373.

[10] Plg. *Hans Eduard Hengstenberg.* Evolution und Schoepfung: Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins.— Muenchen, 1965.— P. 17.

[11] *Andreas G. M. van Melsen.* Evolution und Philosophie.— Koeln, 1966. — P. 12; plg. *Karl Loewith.* Vortraege und Abhandlungen.— P. 139.

[12] *Hans Eduard Hengstenberg.* Op. cit.— P. 30.

[13] *Hans Eduard Hengstenberg.* Op. cit.— P. 31.

[14] *Norbert A. Luyten.* Teilhard de Chardin: Eine neue Wissenschaft? — Freiburg—Br., 1966.— P. 71.

[15] Plg. *Ernst Borne.* Gott ist nicht tot: Ueber das Aergernis und die Notwendigkeit des Atheismus.— Graz, 1966.— P. 34; *Antanas Maceina.* Bažnyčia ir pasaulis.— Chicago, 1970.— P. 128—134.

[16] Perėjimą Vakarų mąstyme nuo substancijos (būties) prie struktūros (tapsmo) ontologijos išsamiai vaizduoja *Heinrich Rombach.* Substanz, System, Struktur: Die Ontologie des Funktionalismus und der

philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft: 2 t.— Freiburg—Br., 1965—1966.

[17] *Antanas Paškus.* Teilhard'o Dievas: Keletas pastabų A. Maceinos „Religijos ir evoliucijos" klausimu // Aidai.— 1969.— Nr. 5.— P. 194.

[18] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 194—197.

[19] *Heinrich Rombach.* Substanz, System, Struktur.— T. 2.— P. 487—488.

[20] *Heinrich Rombach.* Op. cit.— P. 508—509.

[21] *Heinrich Rombach.* Op. cit.— P. 508.

[22] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 194.

[23] *Heinrich Rombach.* Op. cit.— P. 508.

[24] *Claude Tresmontant.* Les Idées maitresses de la Métaphysique chrétienne.— Paris, 1962.— P. 7; plg. *Claude Tresmontant.* La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la Philosophie chrétienne.— Paris, 1961.

[25] *Claude Tresmontant.* Les Idées maîtresses. . .— P. 10.

[26] *Friedrich Engels.* Dialektik der Natur // Karl Marx—Friedrich Engels Werke.— Berlin, 1962.— T. 20.— P. 327.

[27] Plačiau apie šį krikščionybės dinamizmą plg.: *Antanas Maceina.* Dievo avinėlis.— P. 206—208.

[28] *Ernst Benz.* Schoepfungsglaube und Endzeiterwartung: Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution.— Muenchen, 1965.— P. 242.

[29] Plg. Aidai. — 1965. — Nr. 5.— P. 195: *Ernst Benz.* Op. cit.— P. 300.

[30] Tai pradedama pastebėti ir Vakaruose; plg. *Karl Vladimir Truhlar.* Teilhard und Solowjew: Dichtung und religioese Erfahrung.— Freiburg—Br., 1966.

[31] Plg. *Peter Schütz.* Charisma Hoffnung: Von der Zukunft der Welt.— Hamburg, 1962.— P. 56.

[32] *Karl Löwith.* Vortraege und Abhandlungen.— P. 176.

[33] Plg. *Teilhard de Chardin.* Lobgesang des Alls.— Olten, 1961.— P. 89.

[34] *Georges Crespy.* Das theologische Denken Teilhard de Chardins.— Stuttgart, 1963.— P. 63.

[35] *Heinrich Rickert.* Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft.— Tuebingen, 1926.— P. 115.

[36] Plg. *Theodor Litt.* Naturwissenschaft und Menschenbildung.— Heidelberg, 1963.— P. 44—47.

[37] *P. Teilhard de Chardin.* Lobgesang der Alls.— P. 87—90.

[38] *Paul Overhage* ir *Karl Rahner.* Das Problem der Hominisation.— P. 81.

[39] Plg. *Michael Wrede.* Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin.— Limburg—Lahn, 1964.— P. 22, 34, 42.

[40] Šveicarų biologas A. Portmannas taip pat pastebi, kad ne vienas evoliucijos teoretikas regis virusuose tarpininką tarp medžiagos ir gyvybės. „Tačiau tikrieji gamtininkai yra atsargesni", nes virusai „juk yra parazitai: savo buvimui ir dauginimuisi jie yra reikalingi aukštesnių gyvybės formų. Visi stebėjimai nuolatos patvirtina, kad šie akimi neregimi padarai gali išsivystyti tik kitame organizme — augale ar gyvulyje, bet niekados ne patys vieni" (*Adolf Portmann.* Alles fliesst: Wege des Lebendigen.— Freiburg—Br., 1967.— P. 81). Parazitinė būtybė niekados negali būti pirmykštė todėl, kad ji reikalauja kitos būtybės, kuri ją jos buvime palaiko. Tad Teilhard'o spė-

jimas, esą virusai yra pirmoji gyvybės forma, kurioje sąmonė pasirodžiusi apčiuopiamu pavidalu, nėra biologijos patvirtinamas.

[41] *P. Teilhard de Chardin.* Der Mensch im Kosmos: Le Phénomène humain.— Muenchen, 1959.— P. 211.

[42] *P. Teilhard de Chardin.* Op. cit.— P. 212—213.

[43] *Antanas Paškus.* Teilhard'o Dievas.— P. 203.

[44] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 203. Šitoje vietoje A. Paškus seka K. Rahneriu: plg. Das Problem der Hominisation.— P. 59—60.

[45] *P. Teilhard de Chardin.* Der Mensch im Kosmos.— P. 168.

[46] *P. Teilhard de Chardin.* Op. cit.— P. 273.

[47] *P. Teilhard de Chardin.* Lobgesang des Alls.— P. 89.

[48] *P. Teilhard de Chardin.* Der Mensch im Kosmos.— P. 271.

[49] *P. Teilhard de Chardin.* Op. cit.— P. 272.

[50] *Jakob' von Uexküll.* Niegeschaute Welten.— Hamburg, 1957.— P. 90.

[51] *P. Teilhard de Chardin.* Der Mensch im Kosmos.— P. 288.

[52] *Andreas G. van Melsen.* Evolution und Philosophie.— P. 167.

[53] *Antanas Paškus.* Teilhard'o Dievas.— P. 201.

[54] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 195.

[55] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 194.

[56] *Hans Eduard Hengstenberg.* Evolution und Schoepfung.— P. 91.

[57] *Pierre Smulders.* Theologie und Evolution: Versuch ueber Teilhard de Chardin.— Essen, 1963.— P. 71.

[58] Plg. *Antanas Paškus.* Teilhard'o Dievas.— P. 200.

[59] Plg. *Henri de Lubac.* La Pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin.— P. 281—289.

[60] *P. Teilhard de Chardin.* Der Mensch im Kosmos.— P. 289—290.

[61] Cit. *Pierre Smulders.* Theologie und Evolution.— P. 103.

[62] *Henri de Lubac.* Op. cit.— P. 106.

[63] *Pierre Smulders.* Op. cit.— P. 106.

[64] Plg. *P. Teilhard de Chardin.* Mensch im Kosmos.—P. 308—311.

[65] Plg. *Pierre Smulders.* Op. cit.— P. 74.

[66] *Antanas Paškus.* Teilhard'o Dievas.— P. 201.

[67] Plg. *P. Teilhard de Chardin.* Der Mensch im Kosmos.— P. 290.

[68] *Heinz Heimsoeth.* Sechs grosse Themen der abendlaendischen Metaphysik.— Stuttgart, 1964.— P. 2.

[69] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 200—201.

[70] *Paul Overhage* ir *Karl Rahner.* Das Problem der Hominisation.— P. 63.

[71] Plg. *Hans Eduard Hengstenberg.* Evolution und Schoepfung.— P. 29.

[72] Plg. *Karl Rahner.* Op. cit.— P. 65—67.

[73] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 199.

[74] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 206.

[75] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 204.

[76] *Antanas Paškus.* Ten pat.

[77] *P. Teilhard de Chardin.* Der Mensch im Kosmos.— P. 270.

[78] Plg. *Friedrich Nietzsche.* Also sprach Zarathustra.— T. 3.— P. 3.

[79] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 199.

[80] *Adolf Portmann.* Der Pfeil des Humanen: Ueber P. Teilhard de Chardin.— Freiburg—Br., 1960.— P. 59.

[81] *P. Teilhard de Chardin.* Der Mensch im Kosmos.— P. 225.

[82] *P. Teilhard de Chardin.* Op. cit.— P. 264.

[83] *P. Teilhard de Chardin.* Genèse d'une pensée: Lettres 1914—1919.— Paris, 1961.— P. 222 (laiškas 1917 m. vas. 15 d.).

[84] *Ernst Benz.* Schoepfungsglaube und Endzeiterwartung.— P. 249.

[85] *P. Teilhard de Chardin.* Der Mensch im Kosmos.— P. 2.

[86] *P. Teilhard de Chardin.* Pilger der Zukunft: Neue Reisebriefe 1939—1955.— Freiburg—Br., 1962.— P. 53—54.

[87] Plg. *P. Teilhard de Chardin.* Der Mensch im Kosmos.— P. 271.

[88] *Nicolas Berdiaeff.* De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme.— Paris, 1946.— P. 285.

[89] *Antanas Paškus.* Teilhard'o Dievas.— P. 206.

[90] *Antanas Paškus.* Ten pat.

[91] *Nicolai Berdiajew.* Der Sinn der Geschichte.— Tuebingen, 1950.— P. 279—280.

[92] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 205.

[93] *Adolf Portmann.* Der Pfeil des Humanen.— P. 60—61.

[94] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 204.

[95] *Pierre Smulders.* Theologie und Evoliution.— P. 100.

[96] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 204.

[97] Plg. *Ernst Benz.* Schoepfungsglaube und Endzeiterwartung.— P. 249.

[98] *P. Teilhard de Chardin.* Lobgesang des Alls.— P. 37.

[99] *Antanas Paškus.* Op. cit.— P. 205.

[100] *Leo Scheffczyk.* Die "Christogenese" Teilhard de Chardins und der kosmische Christus bei Paulus // Tuebinger Theologische Quartalschrift.— 1963.— Nr. 2.— P. 162.

[101] *P. Teilhard de Chardin.* Lobgesang des Alls.— P. 37.

Pirmas skyrius

PASAULIŠKIO PROBLEMA

[1] Plg. *Jaohannes Brosch.* Charismen und Aemter in der Urkirche.— Bonn, 1951; *C. Romaniuk.* Le sacerdoce dans le Nouveau Testament.— Le Puy, 1968; *Karl Hermann Schelke.* Priester und Laien in der Kirche.— Mainz, 1968; *Hermann Schlier.* Die Zeit der Kirche.— Freiburg/Br., 1962; *Rudolf Schnackenburg.* Die Kirche im Neuen Testament.— Freiburg/Br., 1961.

[2] *Walter Kasper.* Neue Akzente im dogmatischen Verstaendnis des priesterlichen Dienstes // Concilium.— 1969.— Nr. 3.— P. 159. W. Kasperas teisingai pastebi, esą įžvalga, kad Kristus yra *vienintelis* Kunigas, t. y. Aukotojas ir Tarpininkas, turi ne dogminės, bet ir sielovadinės reikšmės: ji išvaduojanti dvasiškį iš nepakeliamo atsakingumo už kito žmogaus išganymą. Tiktai tikėdamas, kad sakramentuose veikia *ne jis pats, o* Kristus, žmogus gali drįsti, nepaisydamas savo silpnybių ir net nuodėmių, priimti Kunigystės sakramentą ir eiti kunigiškąsias pareigas. Kitaip kunigo tarnyba būtų psichologiškai nepakeliama, nes būtų susieta su begaliniu atsakingumu už amžinąjį mūsų artimo likimą (plg. Op. cit.— P. 166).

[3] Plg. *K. H. Schelke.* Op. cit.— P. 161; *Gotthald Hasenbuetl.* Das kirchliche Vorsteheramt // Wort und Wahrheit.— 1970.— Nr. 6.— P. 549.

[4] *W. Kasper.* Op. cit.— P. 167.

[5] Plg. *K. H. Schelke.* Op. cit.— P. 158.

[6] *G. Hasenbuetl.* Op. cit.— P. 550.

[7] *Wolfgang Trilling.* Vollmacht und Dienst: Zur Diskussion um das kirchliche Amt // Stimmen der Zeit.— 1971.— Nr. 5.— P. 300.

[8] *W. Trilling.* Op. cit.— P. 297, 299.

[9] *K. H. Schelke.* Op. cit.— P. 160.

[10] Kokios prasmės turi šv. Pauliaus reikalavimas, kad moteris bažnyčioje tylėtų (plg. *1 Kor 14, 34—35; 1 Tim 2, 12*), bandysime nušviesti trečiame šios knygos skyriuje, kalbėdami apie pasauliškių veikseną Bažnyčioje.

[11] *W. Trilling.* Op. cit.— P. 298.

[12] Tolimesnis čia pateikiamas dvasiškijos ir vienuolynų išsivystymo *aprašymas yra atremtas į: Karl Baus.* Von der Urgemeinde zur fruehchristlichen Grosskirche // *Hubert Jedin.* Handbuch der Kirchengeschichte.— Freiburg/Br., 1962.— T. 1.— P. 172—180, 336—348, 389—410; *A. J. Festugière.* Les moines d'Orient.— Paris, 1961.— T. 1.— P. 41—59; *Uta Ranke-Heinemann.* Das fruehe Moenchtum.— Koeln, 1962.

[13] *Odo Casel.* Moenchtum und Pneuma // *Paul Krueger* und *Julius Tyciak.* Morgendlaendisches Christentum.— Paderborn, 1940.— P. 228; plg. *Demosthenes Sevramis.* Zur Soziologie des byzantinischen Moenchtums.— Koeln, 1962.

[14] Plg. *A. Šmeman.* Istoričeskij putj pravoslavija.— New York, 1954.— P. 142; *M. Kurdjumov.* Cerkovj i mir // Putj.— 1939.— Nr. 59.— P. 3—18; *D. Sevramis.* Op. cit.— P. 11.

[15] *A. Šmeman.* Op. cit.— P. 356.

[16] Plg. *D. Sevramis.* Op. cit.— P. 24—52; *Hans-Wilhelm Hausing.* Kulturgeschichte von Byzanz. — Stuttgart, 1952.— P. 80—109, 271—313, 422—445.

[17] Plg. *Igor Smolitsch.* Russisches Moenchtum.— Wuerzburg, 1953.— P. 101—118, 199—356.

[18] *D. Sevramis.* Op. cit.— P. 11; tos pačios nuomonės yra ir *H.-W. Hausig.* Op. cit.— P. 62—84.

[19] *U. Ranke-Heinemann.* Op. cit.— P. 114.

[20] Pasaulio savarankiškumą, kurį pripažino ir II Vatikano susirinkimas, autorius plačiau nagrinėja knygoje „Didieji dabarties klausimai".— Chicago, 1971.— I sk. „Pasaulio sekuliarizacija".

[21] Plg. *E. Behr-Sigel.* Prière et Saintélé dans l'Eglise russe.— Paris, 1950.— P. 176—177.

[22] *A. Šmeman.* Op. cit.— P. 258.

[24] *Yves M. J. Congar.* Jalons pour une théologie du Laïcat.— Paris, 1953.— P. 22.

[25] Šia pabaiga paprastai yra laikomas pop. Benedikto XV bažnytinis teisynas — Codex iuris canonici (CIC), paskelbtas 1917 m.,— nes jame buvo juridiškai apibrėžta dvasiškio ir vienuolio tarnyba, apimanti visą bažnytinių institucijų plotą, nepalikdama pasauliškiui vaidmens, kurį šis buvo turėjęs įvairiais Bažnyčios istorijos tarpsniais, pav., būti bažnytiniu teisėju, valdyti bažnytinį turtą, rinkti vyskupus ir net popiežius. Visa tai šiuo teisynu pasauliškiams buvo paneigta.

[26] Plačiau apie tai plg. *H. Grundmann.* Religioese Bewegungen im Mittelalter.— Darmstadt, 1961; *K. Hallinger.* Woher kommen die Laienbrueder? — Rom, 1956.

[27] *B. Johannidis.* Mission und Arbeit der Laien in der Kirche: Die Stellung der Laien in der orthodoxen Kirche // *D. Sevramis.* Aus der neugriechischen Theologie.— Wuerzburg, 1961.— P. 202.

[28] *Y. M. J. Congar* // La vie intellectuelle.— 1949.— Nr. 12.— p. 7.

[29] *Y. M. J. Congar* // Les Etudes.— 1948.— Nr. 1.— P. 48.

[30] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 48.

[31] Cit. *Y. M. P. Congar.* Jalons pour une théologie du Laïcat.— P. 7.

[32] Plg. *H. Jedin.* Handbuch der Kirchengeschichte.— T. 3.— P. 3—398.

[33] Plg. *H. Jedin.* Op. cit.— P. 345—358.

[34] Cit. *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 61, išnaša 28.

[35] Plg. *Albert Mirgeler.* Revision der europaeischen Geschichte.— Freiburg/Br., 1971.

[36] Plg. *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 61.

[37] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 64.

[38] *V. Bgd.* Kaip senas pasauliečių pasyvumas Bažnyčioje? // Laivas.— 1966.— Nr. 2.— P. 7.

[39] Cit. Paskutiniųjų popiežių enciklikų ir pop. Pijaus XII kalbų rinkinys / Spaudai paruošė vysk. V. Brizgys.— Tuebingen, 1949.— P. 172—173.

[40] Op. cit.— P. 227.

[41] Op. cit.— P. 457.

[42] Op. cit.— P. 305—306.

[43] Cit. *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 635.

[44] Plg. encikliką "E supremi apostolatus cathedra", 1903; liet. vertimas sudėt. velkale: *J. Petrėnas.* Šv. Pijus X.— Brooklyn, 1958.— P. 74—83.

[45] Plg. Pop. Pijaus XI enciklikas: Ubi arcano Dei, 1922; Non abbiamo bisogno, 1931; Mit brennender Sorge, 1937; jo laiškus: kard. Bertramui, 1928; kard. Segurai, 1929; Kauno metropolitui arkiv. J. Skvireckui, 1930; Kolumbijos vyskupams, 1934; Filipinų vyskupams, 1939; jo kalbas: italų darbininkėms, 1927; Jugoslavijos maldininkams, 1929; Romos kat. sąjungoms, 1931. Visuose šiuose dokumentuose pop. Pijus XI kėlė kat. Akcijos reikalą, ryškino jos esmę bei apimtį ir gynė ją, „taip brangią Mūsų širdžiai" (Ubi arcano Dei, liet. vert., p. 249), nuo valstybinės priespaudos Italijoje, Vokietijoje ir Lietuvoje.

[46] Plg. *Pop. Pijus XI.* Non abbiamo bisogno, liet. vert., p. 410.

[47] Tai pop. Pijus XII padarė prancūziškai pasakytoje kalboje pasauliniam pasauliškių apaštalavimo kongresui 1951 m. spalių 14 d. (plg. Osservatore Romano.— 1951.— Spalių 15—16.— P. 1—2).

[48] *Pop. Pijus XI.* Non abbiamo bisogno, liet. vert., p. 410.

[49] Plg. *Y. M. J. Congar.* Pour une théologie du Laïcat.— P. 508—513.

[50] *Emanuel Card. Suhard.* Essor ou declin de l'Eglise.— Paris, 1947.— P. 42.

[51] *Pop. Pijus XI.* Ubi arcano Dei, liet. vert., p. 233.

[52] *Pop. Pijus XI.* Ubi arcano Dei, liet. vert., p. 420.

[53] *Pop. Pijus XI.* Non abbiamo bisogno, liet. vert., p. 427.

[54] *E. Card. Suhard.* Op. cit.— P. 72—73.

[55] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 514.

[56] *Pop. Pijus XII.* De Corpore Christi mystico, liet. vert., p. 537.

[57] *Christianus* // La vie intellectuelle.— 1948.— Nr. 12.— P. 1.

[58] *Pop. Pijus XI.* Quadragesimo anno, liet. vert., p. 306.

[59] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 16, 17.

[60] Cit. *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 16.

[61] *V. Bgd.* Ar pasauliečiai yra krikščionys? // Laivas.— 1966.— Nr. 3.— P. 8.

[62] Plg. II Vatikano susirinkimo dokumentai: 3 t. / Vertė prel. Vytautas Balčiūnas ir Anicetas Tamošaitis SJ.— Boston, 1967—1969.— T. 1.— P. 25—28.

[63] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 637.

[64] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 37.

[65] *Pop. Leonas XIII.* Laiškas Tours arkiv. Meignan 1888 m. gruodžio 17 d. // Cit. Concilium.— 1965.— Nr. 9.— P. 782.

[66] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 497.

[67] *Pop. Pijus XI.* Laiškas Argentinos vyskupams 1930 m. gruodžio 4 d. // Cit. *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 507.

[68] *Pop. Pijus XII.* De Corpore Christi mystico, liet. vert., p. 511, 527.

[69] *Erika Weinzierl.* Die Position und die Funktion des Laien in der Kirche // Wort und Wahrheit.— 1968.— Nr. 4.— P. 363—364.

[70] Plg. *Civardi;* cit. *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 519.
[71] Cit. *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 519.
[72] *Pop. Pijus XII.* De Corpore Christi mystico, liet. vert., p. 511.
[73] *Hermann Schmidt.* Liturgie und moderne Gesellschaft // Concilium.— 1971.— Nr. 2.— P. 82.
[74] Vad. "Decretum Gratianum" yra pirmasis kamaldulių vienuolio Graciano 12 šimtm. viduryje susistemintas bažnytinės teisės kodeksas, praktiškai, tiesa, naudotas, tačiau oficialiai Bažnyčios niekados nepripažintas; plg. Concilium.— 1968.— Nr. 10.— P. 568.
[75] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 28.
[76] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 614.
[77] *Robert Bultot.* Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualitaet des Laienstandes // Concilium.— 1966.— Nr. 9.— P. 674; plg. *Paul Evdokimov.* Die Frau und das Heil.— Muenchen, 1960.— P. 116.
[78] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 266.
[79] Cit. *U. Ranke-Heinemann.* Das fruehe Moenchtum.— P. 117.
[80] „Angeliškuoju luomu" (biós aggelikós) yra paprastai vadinama vienuolinė būsena. Žiūrint į šią būseną iš pasaulio pusės, toks pavadinimas yra grynas nesusipratimas; jis yra prasmingas tik žiūrint į vienuolinę būseną eschatologiniu atžvilgiu, vadinasi, suprantant šią būseną kaip nurodymą į atbaigtąją būtį, kurioje visi bus „kaip Dievo angelai" *(Mk 12, 25).*
[81] Cit. *Vladimir Lossky.* Die mystische Theologie der morgenlaendischen Kirche.— Graz, 1961.— P. 255.
[82] *Vladimir Solovjev.* Duchovnyje osnovy žizni // Sobranije sočinenij.— St. Peterburg, 1901.— T. 3.— 270—271.
[83] Cit. *Ernst Robert Curtius.* Europaeische Literatur und lateinisches Mittelalter.— Bern, 1948.— P. 131. Pasninko iškrypimų priešinga prasme randame jau 4 šimtm. Sirijos dykumų vienuolynuose, kur pasninkas, šis esmėje sakralinis dalykas, būdavo paverčiamas lenktyniavimu, būtent: kas ilgiau ir griežčiau išpasninkaus. „Tai, kas turėjo vykti slaptoje, čia buvo padaryta laimėjimo požymiu" *(A. J. Festugière.* Les moines d'Orient.— T. 1.— P. 72).

Antras skyrius

PASAULIŠKIO PASIUNTINYBĖ

[1] *Sergij Bulgakov.* Ierarchija i tainstva // Putj.— 1935.— Nr. 49.— P. 35.
[2] *S. Bulgakov.* Op. cit.— P. 36.
[3] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 8.
[4] Cit. *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 542.
[5] Plg. *Walter Weymann-Weye.* Revolution im christlichen Denken.— Freiburg/Br., 1967.— P. 23.
[6] Plačiau apie savotišką pasaulinės srities dialektiką autorius kalba knygoje „Didieji dabarties klausimai" (plg. I sk.).
[7] *Christian P. A. Duquoc.* Historische Situation des Glaeubigen und christliche Existenz // Concilium.— 1968.— Nr. 9.— P. 776.
[8] Šia prasme pasauliškį svarsto: *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 13—14; *Robert Bultot.* Op. cit.— P. 679; *H. Jedin.* Tradition und Fortschritt // Wort und Wahrheit.— 1966.— Nr. 12.— P. 733—734.
[9] Plg. *Marie-Dominique Chenu.* Spiritualité du travail.— Paris,

1940; La communauté du travail.— Paris, 1942; Pour une théologie du travail.— Paris, 1955.

[10] *M. D. Chenu.* Die Rolle des Priesters in einer industriellen Zivilisation // Concilium.— 1969.— Nr. 3.— P. 212.

[11] Konkretų tokio supolitinimo pavyzdį autorius yra nagrinėjęs straipsnyje „Politika ir teologija" // Į laisvę.— 1969—1970.— Nr. 47—48.— P. 14—22.

[12] Plg. Diskussion zur Theologie der Revolution / Ernst Feil und Rudolf Weth.— Muenchen, 1969; *Ernst Feil.* Die Theologie der Revolution // Stimmen der Zeit.— 1970.— Nr. 9.— P. 154—162; *Gulio Girardi.* Philosophie der Revolution und Atheismus // Concilium.— 1968.— Nr. 6—7.— P. 455—462; *Hans Maier.* Revolution und Kirche.— Freiburg/Br., 1965; *Georg Mainberg.* Ist eine Theologie der Revolution ueberhaupt moeglich? — Freiburg/Br., 1969; *Trutz Rendorff* und *Heinz Toedt.* Theologie der Revolution: Analysen und Materialien.— Frankfurt-M., 1969; *Walter Weyemann-Weye.* Ins Angesicht widerstehen. Darf ein Christ revolutionaer sein? — Freiburg-Br., 1969; *Jochen Schmauch.* Theologie der Revolution // Wort und Wahrheit.— 1970.— Nr. 4.— P. 291—303.

[13] *Gerhard Grekonja.* Kirche und sozialer Umsturz in Lateinamerika // Wort und Wahrheit.— 1969.— Nr. 6.— P. 503; plg. *Gustavo Perez-Ramirez.* Die Kirche und die soziale Revolution in Lateinamerika // Concilium.— 1968.— Nr. 6—7.— P. 463—468.

[14] *Camilo Torres.* Revolution als Aufgabe des Christen.— Mainz, 1969.

[15] *Emile Pin.* Die Differenzierung der priesterlichen Funktion // Concilium.— 1969.— Nr. 3.— P. 177.

[16] *Jan Peters.* Die Frau im kirchlichen Dienst // Concilium.— 1968.— Nr. 4.— P. 297.

[17] *Emile Pin.* Op. cit.— P. 183.

[18] *Josef Pieper.* Entsakralisierung? — Zuerich, 1970.— P. 26.

[19] *R. Kraemer-Badoni.* Von der Last als Intellektueller katholisch zu sein // Wort und Wahrheit.— 1966.— Nr. 1.— P. 34.

[20] *Hans Kueng.* Thesen zum Wesen der apostolischen Sukzession // Concilium.— 1968.— Nr. 4.— P. 237; plg. p. 248.

[21] *Avery Dulles.* Die Sukzession der Propheten in der Kirche // Concilium.— 1968.— Nr. 4.— P. 259.

[22] Plg. *Arnold van Ruler.* Gibt es eine Sukzession der Lehrer? // Concilium.— 1968.— Nr. 4.— P. 263—264.

[23] Plg. *Antonio Javierre.* Zur klassischen Lehre von der apostolischen Sukzession // Concilium.— 1968.— Nr. 4.— P. 245.

[24] *Karl Rahner.* Der theologische Ansatz fuer die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums // Concilium.— 1969.— Nr. 8.— P. 195.

[25] Plačiau apie patį diakonatą bei jo atgaivinimą plg. *K. Rahner* und *H. Vorgrimler.* Diaconia in Christo.— Freiburg/Br., 1963; *P. Winninger — Y. M. J. Congar.* Le diacre dans l'Eglise et le monde aujourd'hui.— Paris, 1966; *pop. Paulius VI.* Sacrum diaconatus ordinem (motu proprio), 1967 m. birželio 18 d.; *Josef Horner.* Diakonat auf Lebenszeit // Concilium.— 1968.— Nr. 10.— P. 617—621.

[26] *J. Hornel.* Op. cit.— P. 619.

[27] Plg. *Elisabeth Goessmann.* Die Frau als Priester? // Concilium.— 1968.— Nr. 4.— P. 292; *Walter Dirks* // Mann in der Zeit.— 1967.— Nr. 2; *H. Hornel.* Macht eine staerke Heranziehung des Laien zu

diakonischen Funktionen den Diakon ueberfluessig? // Pastoralblatt fuer die Dioezesen Aachen, Berlin, Essen.— 1967.— Nr. 10.— P. 273.

[28] Plg. Informations catholiques internationales.— 1965.— Spalių 1; *J. Funk.* La femme dans l'Ordre sacre.— Lima, 1963.

[29] *J. Peters.* Die Frau im kirchlichen Dienst.— P. 193.

[30] *R. J. A. van Eyden.* Die Frau im Kirchenamt. Plaedoyer fuer die Revision einer traditionellen Haltung // Wort und Wahrheit.— 1967.— Nr. 5.— P. 351.

[31] Plg. *Gertrud Heinzelmann.* Wir schweigen nicht weiter: Frauen aeussern sich zum II. Vatikanischen Konzil (veikalas, paruoštas keletos moterų iš St. Joan's International Aliance).— Zuerich, 1964; pasaulinis pasauliškių kongresas Romoje 1967 m. taip pat pareiškė pageidavimą (le voeu), kad būtų rimtai ištirta „moters vieta sakramentinėje kunigystėje" (cit. Concilium.— 1968.— Nr. 4.— P. 299).

[32] *Paul Mikat.* Die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien in der Gemeinde // Concilium.— 1965.— Nr. 9.— P. 744.

[33] *P. Mikat.* Op. cit.— P. 745.

[34] Plg. autoriaus studija „Didžioji padėjėja: Šv. Mergelės Marijos būties ir veiklos apmąstymas".— Putnam, 1958.— P. 68—76; plg. *Guenther Nenning* // Concilium.— 1968.— Nr. 4.— P. 287.

[35] *Joseph Duss von Werdt.* Was kann der Laie ohne den Priester: Die Position und die Funktion des Laien in der Kirche // Wort und Wahrheit.— 1968.— Nr. 4.— P. 362.

[36] *Michael Schmaus.* Katholische Dogmatik.— Muenchen, 1949.— T. 2.— P. 207.

[37] *Paul Tillich.* Gesammelte Werke.— Stuttgart, 1964.— T. 5.— P. 159.

[38] Ir šiuo atžvilgiu protestantai sutaria su katalikais. Pavyzdžiui, žinomas evangelikų teologas O. Cullmannas teigia: „Apskritai visa išganymo istorija gali būti suprasta tik išeinant iš nuodėmės sąmonės, nes tik žmogaus nuodėmės dėlei yra visa ši istorija reikalinga" (*Oscar Cullmann.* Christus und die Zeit.— Zuerich, 1948.— P. 195).

[39] *S. Bulgakov.* Nevesta Agnca: O Bogočelovečestve.— Paris, 1945.— P. 342.

[40] *Y. M. J. Congar.* Jalons pour une théologie du Laïcat.— P. 606.

[41] Plg. *Y. M. J. Congar.* Ecclesia ab Abel // Abhandlungen ueber Theologie und Kirche.— Duesseldorf, 1962; *O. Cullmann.* Heil als Geschichte.— Tuebingen, 1965; *A. Darlap.* Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte // Mysterium salutis: Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik.— Einsiedeln, 1965.— T. 1.— P. 96.

[42] *A. Darlap.* Op. cit.— P. 99.

[43] *Franz Mussner.* Schoepfung in Christo // Mysterium salutis.— Einsiedeln, 1967.— T. 2.— P. 460. Šiuo atžvilgiu yra būdingi ir R. Bultot žodžiai: „Įsikūnijęs ir atperkąs Logos tęsia kuriančiojo Logos darbą: asmeninė (Logos.— *Mc.*) tapatybė neleidžia mums šių darbų atskirti vieno nuo kito" (*Robert Bultot.* Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spritualitaet des Laienstandes.— P. 679).

[44] *S. Bulgakov.* Nevesta Agnca.— P. 353.

[45] *Vasilij V. Rozanov.* Temnyj lik: Metafizika christianstva.— St. Peterburg, 1911.— P. 256.

[46] Viduriniais amžiais atgailos už sunkius nusikaltimus (causae criminales) buvo viešos; nusidėjėliai, pradedant Pelenų Diena, būdavo pašalinami iš bažnyčios ir ligi Velykų (sunkesniais atvejais net ir ilgiau) turėdavo atlikti eilę atgailos darbų, pirmoje eilėje griežtai

pasninkauti ir duoti stambių išmaldų arba lankyti šventas vietas. Tik Didįjį Ketvirtadienį vyskupas iškilmingai juos vėl priimdavo bažnytinėn bendruomenėn, tardamas: "Venite, filii — ateikite, vaikeliai" (plg. *H. Jedin.* Handbuch der Kirchengeschichte.— T. 3.— P. 344—345).

[47] Cit. *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 30—31.

[48] Plg. *Antanas Maceina.* Saulės giesmė.— Brooklyn, 1954.— P. 288—315.

[48a] Kūrimo reikšmę pabrėžia ir protestantų teologas bei religijos filosofas P. Tillichas: „Nuo kūrimo sampratos priklauso ir Kristaus, atpirkimo bei atbaigimo samprata; be jos Krikščionybė nustotų savarankiškumo" todėl, kad susilietų arba su dualizmu, skelbiančiu, kad šalia Dievo esama amžinos medžiagos, arba su monizmu, teigiančiu, kad pasaulis ištekėjęs iš dieviškosios substancijos (plg. *Paul Tillich.* Gesammelte Werke.— T. 5.— P. 156).

[49] Plg. *A. Darlap.* Fundamentale Theologie der Heilsgeschichte.— P. 72.

[50] *Walter Kern.* Die Schoepfung als bleibender Ursprung des Heils // Mysterium salutis.— T. 2.— P. 440.

[51] *A. Darlap:* „auf Gott finalisiert" (Op. cit.— P. 73).

[52] *Heinrich Gross.* Der Anfang der Heilsgeschichte // Mysterium salutis.— T. 2.— P. 433.

[53] *Wolfgang Seibel.* Der Mensch als Gottes uebernatuerliches Ebenbild und der Urstand des Menschen // Mysterium salutis.— T. 2.— P. 839.

[54] Pelagijaus pažiūras geriausiai yra išdėstęs šv. Augustinas įvairiuose savo raštuose: De gestis Pelagii // *Migne.* P. L.— T. 44.— P. 333; De pecato originali // Migne. P. L.—T. 44.— P. 390; Contra Julianum Pelagium // *Migne.* P. L.—T. 44.— P. 825; Opus imperfectum contra Julianum // *Migne.* P. L.—T. 45.— P. 1156.

[55] *Piet Schoonenberg.* Der Mensch in der Suende // Mysterium salutis.— T. 2.— P. 915.

[56] *P. Schoonenberg.* Op. cit.— P. 915.

[57] *P. Schoonenberg.* Op. cit.— P. 916.

[58] *P. Schoonenberg.* Op. cit.— P. 916.

[59] *M. Schmaus.* Katholische Dogmatik.— Muenchen, 1949.— T. 2.— P. 403.

[60] *Matthias J. Scheeben.* Die Mysterien des Christentums.— Freiburg-Br., 1951.— P. 179.

[61] *Matthias J. Scheeben.* Op. cit.— P. 175.

[62] II Vatikano susirinkimas tai pabrėžia labai aiškiai: „Amžinasis Tėvas, būdamas išmintingas ir geras, visiškai laisvu ir paslaptingu savo valios aktu sukūrė visatą" (I, 15).

[63] *Paul Tillich.* Gesammelte Werke.— T. 5.— P. 177.

[64] *Hermann Schmidt.* Liturgie und moderne Gesellschaft.— P. 85.

[65] *Jacques Grand'Maison.* Le monde er sacré.— Paris, 1966.— T. 1.— P. 26; plg. *Joerg Splett.* Sakral-Profan-das Heilige // Concilium.— 1971.— Nr. 2.— P. 130—134.

[66] Šį grynai priemoninį veiklos pasaulyje pobūdį gražiai yra išreiškęs šv. Augustinas: „Deum et animam scire cupio.— Nihilne plus? — Nihil omnimo.— Aš trokštu pažinti Dievą ir sielą.— Ir nieko daugiau? — Visiškai nieko" (Soliloquia II, 7).

[67] Tai būdingai išreiškia šie II Vatikano susirinkimo žodžiai: „Viešpats yra žmonijos istorijos tikslas, istorijos ir civilizacijos troš-

kimų židinys, žmonių giminės centras, visų širdžių džiaugsmas ir jų ilgesio išsipildymas" (I, 218).

[68] Plg. *Vytautas J. Bagdanavičius.* Žmonijos likimas šv. Jono Apreiškimo knygoje.— Chicago, 1953; šv. Jonas, aprašydamas Naujosios Jeruzalės miestą, „ten nematė šventyklos. Tačiau šventyklos jis ten nematė dėl to, kad ten nebuvo nieko, kas nebūtų pašvęsta" (p. 368).

[69] Plačiau apie tai plg. *A. Maceina.* Didieji dabarties klausimai.— P. 277—279, 304—307.

[70] *S. Bulgakov.* Agnec Božij: O Bogočelovečestve.— Paris, 1933.— P. 461.

[71] *V. J. Bagdanavičius.* Op. cit.— P. 357, 359.

[72] *Arnold Gehlen.* Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt.— Frankfurt-M., 1966.— P. 38.

[73] *Nicolai Hartmann.* Das Problem des geistigen Seins.— P. 364.

[74] *Karl Marx.* Die Fruehschriften / hrsg. S. Landlut.— Stuttgart, 1955.— P. 245.

[75] *Helmut Thielicke.* Der Mensch des Saekularismus // Universitas.— 1945.— Nr. 9.— P. 1069.

[76] Plg. *A. Maceina.* Op. cit.— P. 56—64.

[77] *H. W. Ruessel.* Gestalt eines christlichen Humanismus.— Amsterdam, 1940.— P. 178—179.

[78] *S. Bulgakov.* Nevesta Agnca.— P. 359.

[79] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 133.

[80] *Y. M. J. Congar.* Op. cit.— P. 605.

[81] *R. Bultot.* Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten.— P. 379—380.

[82] Plg. jo prancūziškai rašytą straipsnį „Saint Vladimir et l'Etat chrétien", cit. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew / hrsg. von Wladimir Szylkarski.— Freiburg/Br., 1954. — T. 3.— P. 104.

[83] *W. Solowjew.* Op. cit.— T. 2.— P. 319.

[84] Šiuo atžvilgiu ypač įdomūs yra straipsniai: *M. Kurdjumov.* Taboro šviesoje (1929.— Nr. 17.— P. 30, 53); *I. Lagovskij.* Išganymas ir kultūra (1932.— Nr. 33.— P. 18—43); *G. P. Fedotov.* Apie Šv. Dvasią gamtoje ir kultūroje (1932.— Nr. 35.— P. 3—19); *M. Kurdjumov.* Bažnyčia ir pasaulis (1939.— Nr. 59.— P. 3—18). Kaip atoveika į šias kultūros reikšmę keliančias mintis yra pasirodę vienuolio J. Šachovskio straipsniai „Laisvė nuo pasaulio" (1929.— Nr. 17.— P. 25—29) ir „Žinojimo pakrikštijimas" (1933.— Nr. 39.— P. 3—17), kurie — ypač pastarasis — yra stipriai asketinės linkmės, gražiame pasaulio veide regį priešdieviškąjį snukį (čerep), taip kad N. Berdiajevas net pridėjo prierašą, esą jis nepateisinąs Šachovskio „asketinės linkmės, priešiškos filosofijai, mokslui ir kultūrai" (Nr. 39.— P. 3).

[85] *I. Lagovskij.* Spasenije i kultura // Putj. — 1932.— Nr. 33.— P. 22.

[86] Apie tai autorius yra rašęs „Dievo avinėlyje", p. 160—178.

[87] *J. Pieper.* Sakralitaet und "Entsakralisierung" // Hochland.— 1969.— Nr. 6.— P. 3.

[88] *Claude J. Geffré.* Entsakralisierung und Heiligung // Concilium.— 1966.— Nr. 9.— P. 711.

[89] *C. J. Geffré.* Op. cit.— P. 708.

[90] *P. Tillich.* Gesammelte Werke.— T. 5.— P. 45, 46.

[91] *I. Lagovskij.* Op. cit.— P. 24.

[92] Plačiau apie gamtos ir kultūros nusakralinimą plg. autoriaus „Didieji dabarties klausimai", p. 73—77, 80—86.

[93] Šios rūšies raštų apžvalgą yra davęs *Eduard Syndicus*. Entsakralisierung: Ein Literaturbegriff // Theologie und Philosophie.— 1967.— P. 577; plg. *Herbert Muehlen*. Entsakralisierung: Ein epochales Schlagwort in seiner Bedeutung fuer die Zukunft der christlichen Kirche.— Paderborn, 1971.

[94] Cit. *A. Maceina*. Kultūros filosofijos įvadas.— Kaunas, 1936.— P. 53. Atpasakodamas šioje studijoje St. Šalkauskio kultūros filosofijos pažiūras, autorius naudojosi ne tik Šalkauskio knyga „Kultūros filosofijos metmens" (Kaunas, 1926), bet ir neišleistu jo paskaitų rankraščiu, kuriame kai kurios mintys yra kiek kitaip išreikštos negu išleistoje knygoje. Čia cituojami Šalkauskio žodžiai, liečią kultūrinį nusiteikimą, ir yra paimti iš ano rankraščio.

[95] *Nikolaj Berdiajew*. Der Sinn des Schaffens: Versuch einer Rechtfertigung des Menschen.— Tuebingen, 1927.— P. 10.

[96] Plg. *I. Lagovskij*. Op. cit.— P. 25.

[97] *I. Lagovskij*. Op. cit.— P. 26.

[98] *I. Lagovskij*. Op. cit.— P. 29.

[99] *Jakob David*. Die schoepferische Kraft des Menschen: Theologie der Arbeit und der Technik // Mysterium salutis. — T. 2.— P. 800.

[100] *Nikolaos Kabasilas*. Das Buch vom Leben in Christus.— Muenchen, 1958.— P. 23.

[101] Plg. *A. Gehlen*. Der Mensch.— P. 31—40.

[102] Plg. *K. Rahner*. Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte // Mysterium salutis.— T. 2.— P. 317—397.

[103] Plg. *Piet Sulders*. Dogmengeschichtliche und lehramtliche Entfaltung der Christologie // Mysterium salutis.— T. 3, 1.— P. 450—475.

[104] Plg. *Otto Mauer*. Christologischer Disput heute // Wort und Wahrheit.— 1972.— Nr. 1.— P. 78—86.

[105] Plg. Das erste panafrikanische Laientreffen // Herder-Korrespondenz.— 1971.— Nr. 10.— P. 468. Šia prasme teisingai pastebi ir J. Mouroux, kad „kultūra turi laikyti savo uždaviniu formuoti žmones ir jų sielas, kad šios pajėgtų priimti Kristaus Naujieną" (*Jean Mouroux*. Eine Theologie der Zeit.—Freiburg—Br., 1965.— P. 213).

[106] *Andrius Baltinis*. Tarp didelės vilties ir pavojų // Draugas.— 1970.— Nr. 279(48).— D. 2.— P. 2.

[107] *A. Baltinis*. Op. cit.— P. 4.

[108] *Y. M. J. Congar*. Jalons pour une théologie du Laïcat.— P. 116.

[109] *Y. M. J. Congar*. Op. cit.— P. 117.

[110] *Evgenij N. Trubeckoj*. Smysl žizni.— Berlin, 1922.— P. 273.

[111] *Y. M. J. Congar*. Op. cit.— P. 117—118.

[112] *Y. M. J. Congar*. Op. cit.— P. 121.

[113] *A. Baltinis*. Didžiųjų dabarties klausimų knyga // Draugas.— 1972.— Nr. 60(10).— D. 2.— P. 3.

[114] Plg. *Ernst Bloch*. Prinzip Hoffnung.— Berlin, 1954—1955.

[115] Plg. *K. Rahner*. Zur Theologie der Zukunft.— Muenchen, 1971.

[116] *Louis Bouyer*. Christianisme et eschatologie // La vie intellectuelle.— 1948.— Nr. 10.— P. 31.

[117] *Y. M. J. Congar*. Op. cit.— P. 141.

[118] Pirmą sykį autorius šias mintis yra išdėstęs laiške Ohio Lietuvių gydytojų draugijos susirinkimui, įvykusiam Clevelande 1970 m. lapkr. 7 d. kultūros premijos įteikimo proga (plg. Draugas.— 1970.— Lapkr. 14.— D. 2.— P. 1—2).

[119] *Karl Jaspers.* Philosophie.— Berlin, 1948.— P. 492.

[120] *Hans Killian.* Hinter uns steht nur Herrgott: Sub umbra Dei, Aufzeichnungen eines Chirurgen.— Freiburg/Br., 1971.— P. 215.

[121] Šiuos sovietinius svaičiojimus autorius aprašo knygoje "Sowjetische Ethik und Christentum", p. 157—165.

[122] *K. Rahner.* Zur Theologie der Zukunft.— P. 9, 24.

[123] *N. Berdiajew.* Der Sinn des Schaffens.— P. III (Vorwort).

[124] *F. M. Dostoevskij.* Sobranije sočinenij.— Moskva, 1958.— T. 9.— P. 139.

[125] *F. M. Dostoevskij.* Op. cit.— P. 137.

[126] *K. Rahner.* Op. cit.— P. 24.

[127] *Gerard Philips.* Die Kirche in der Welt von heute // Concilium.— 1965.— Nr. 6.— P. 462—463.

[128] *S. Bulgakov.* Nevesta Agnca.— P. 355.

[129] *S. Bulgakov.* Agnac Božij.— P. 447.

[130] *K. Rahner.* Op. cit.— P. 24.

[131] *K. Rahner.* Op. cit.— P. 23.

[132] *J. Mouroux.* Eine Theologie der Zeit.— P. 212—213.

[133] *J. Mouroux.* Op. cit.— P. 243; plg. *Irenée Dalmais.* Le temps de l'Eglise // 1054—1954: l'Eglises et les Eglises.— Chevetogne, 1955.— T. 2.— P. 95—97.

[134] Plg. *J. Mouroux.* Op. cit.— P. 215—220.

[135] *J. Mouroux.* Op. cit.— P. 216.

[136] Plg. *Olivier Clement.* Transfigurer le temps.— Neushatel, 1959.

[137] *V. J. Bagdanavičius.* Žmonijos likimas šv. Jono Apreiškimo knygoje.— P. 312.

[138] *V. J. Bagdanavičius.* Op. cit.— P. 279.

[139] *V. J. Bagdanavičius.* Op. cit.— P. 279.

[140] *V. J. Bagdanavičius.* Op. cit.— P. 281.

[141] Plačiau apie melą ir žudynes kaip antikristines apraiškas plg. *V. J. Bagdanavičius.* Op. cit.— P. 298—299; *A. Macelna.* Niekšybės paslaptis.— Brooklyn, 1964.— P. 100—112, 250—257.

[142] *V. J. Bagdanavičius.* Op. cit.— P. 304—305.

[143] *V. J. Bagdanavičius.* Op. cit.— P. 306.

[144] *V. J. Bagdanavičius.* Op. cit.— P. 309.

[145] *K. Rahner.* Op. cit.— P. 9, 11.

[146] *Hermann Schell.* Katholische Dogmatik.— Paderborn, 1895.— T. 2.— P. 868.

[147] *Vytautas Balčiūnas.* La vocation universelle à la perfection chretienne selon Saint Francois de Sales.— Annecy, 1952.— P. 1.

[148] *V. Balčiūnas.* Op. cit.— P. 1—2.

[149] *V. Balčiūnas.* Op. cit.— P. 2—3.

[150] *V. Balčiūnas.* Op. cit.— P. 1; plg. p. 4.

[151] Cit. *V. Balčiūnas.* Op. cit.— P. 88.

[152] Plg. *V. Balčiūnas.* Op. cit.— P. 102—103.

[153] Cit. *V. Balčiūnas.* Op. cit.— P. 4.

[154] Plg. *V. Balčiūnas.* Op. cit.— P. 103.

[155] *V. Balčiūnas.* Op. cit.— P. 88—89.

[156] *Ieromonach Joann (Šachovskoj).* Kreščenije znanija // Putj.— 1933.— Nr. 39.— P. 17.

[157] *I. Lagovskij.* Spasenije i kultura.— P. 24.

[158] *V. V. Rozanov.* Temnyj lik.— P. 255.

[159] *N. Berdiajew.* Das Problem der Anthropodizee // Oestliches Christentum: II Philosophie.— Muenchen, 1925.— P. 288.

[160] *N. Berdiajew.* Der Sinn des Schaffens.— P. 387.
[161] *N. Berdiajew.* Das Problem der Anthropodizee.— P. 289.
[162] *N. Berdiajew.* Op. cit.— P. 293.
[163] *N. Berdiajew.* Op. cit.— P. 295.
[164] *N. Berdiajew.* Der Sinn des Schaffens.— P. 388.
[165] *N. Berdiajew.* Op. cit.— P. 389.
[166] *N. Berdiajew.* Das Problem der Anthropodizee.— P. 292; plg. *Ernest Larkin.* Die Askese im modernen Leben // Concilium.— 1966.— Nr. 9.— P. 703—707.
[167] Plg. *A. Maceina.* Niekšybės paslaptis.— P. 145—154.
[168] *N. Berdiajew.* Der Sinn des Schaffens.— P. 388.

Trečias skyrius

PASAULIŠKIO VEIKSENA

[1] *Friedrich Nietzsche.* Also sprach Zarathustra, I, Vorrede 3.
[2] *Andrius Baltinis.* Didžiųjų dabarties klausimų knyga // Draugas.— 1972.— Nr. 60.— D. 2.— P. 3.
[3] *Karl Loewith.* Das Verhaeltnis von Gott; Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes und Kant.— Heidelberg, 1964.— P. 5.
[4] *Karl Loewith.* Op. cit.— P. 6.
[5] *Juozas Girnius.* Istorinė krikščionių atsakomybė.— Roma, 1954.— P. 14 (atspaudas iš LKM Akademijos „Suvažiavimo darbų", t. 5).
[6] Plg. *Yves M. J. Congar.* Jalons pour une théologie du Laïcat.— P. 39—45.
[7] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 143.
[8] Plačiau apie šį skirtumą plg. autoriaus „Didieji dabarties klausimai", p. 50—64, 86—98.
[9] *Andrius Baltinis.* Op. cit.— P. 3.
[10] Plg. *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 608.
[11] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 144.
[12] *Etienne Gilson.* Christianisme et philosophie.— Paris, 1936.— P. 155—156.
[14] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 482.
[15] *Pop. Pijus XII.* De Corpore Christi mystico, liet. vert., p. 501.
[16] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 517.
[17] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 613.
[18] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 548.
[19] Politinės teologijos pradininkas yra vokiečių teologas Johannas Baptistas Metzas (g. 1928 m.), fundamentinės teologijos profesorius Muensterio u-te. Savo idėjas jis yra apmetęs veikale "Zur Theologie der Welt" (Mainz, 1968), kuris sukėlė nemaža skirtingų pasisakymų, surinktų: *H. Peukert.* Diskussion zur "politischen Theologie".— Mainz, 1969.
[20] *Johann Baptist Metz.* Zur Theologie der Welt.— P. 99.
[21] Plg. *Hans Maier.* Politische Theologie? Eiwaende eines Laien // Stimmen der Zeit.— 1969.— Nr. 2.— P. 73—91; *Robert Spaemann.* Theologie, Prophetie, Politik: Zur Kritik der politischen Theologie // Wort und Wahrheit.—-1969.— Nr. 6.— P. 483—495; *Hans Maier.* Noch einmal: Politische Theologie // Stimmen der Zeit.— 1970.— Nr. 3.— P. 145—171; *Oswald von Nell-Breuning.* Politische Theologie einst und jetzt // Stimmen der Zeit.— 1970.— Nr. 10.— P. 234—246.

[22] Apie tai kiek plačiau autorius kalba knygoje „Socialinis teisingumas".— Kaunas, 1938.— P. 1—4, 9—17, 95—100, 105—107, 167—172, 190—192, 229—242.

[23] *Johann Baptist Metz.* Op. cit.— P. 101.

[24] Cit. *Henri de Lubac.* La pensee religieuse du Pere Pierre Teilhard de Chardin.— Paris, 1962.— P. 350.

[25] *Johann Baptist Metz.* Op. cit.— P. 111.

[26] Santykį tarp tiesos ir laisvės II Vatikano susirinkimas yra giliai įžvelgęs savo pareiškime "Dignitatis humanae" apie religijos laisvę (plg. II, 288—304).

[27] *Paul Evdokimov.* Die Frau und das Heil der Welt.— Muenchen, 1960.— P. 123—124; S. Bulgakovas laiko pranašystę taip pat „normalia tarnyba", nes „nėra ženklų, kad šv. Pauliaus minimi pranašai būtų buvę dvasiškiai" (Utešitelj: O Bogočelovečestve.— Paris, 1936.— P. 328).

[28] *V. Bgd.* Pranašo vaidmuo // Laivas.— 1966.— Nr. 8.— P. 5.

[29] Plg. *Fr. B. Vawter.* Neue Literatur ueber die Propheten // Concilium.— 1965.— Nr. 10.— P. 848—854.

[30] Propheten in der Stadt der Menschen (red-jos str.) // Concilium.— 1968.— Nr. 8—9.— P. 554.

[31] *G. P. Fedotov.* V zaščitu etiki // Putj.— 1939.— Nr. 60.— P. 13; tą patį teigia ir S. Bulgakovas: pranašystė esanti nukreipta į ateitį, tačiau „ne viršum dabarties, bet per dabartį, ateities nešamą" (Utešitelj, p. 336).

[32] *V. Bgd.* Op. cit.— P. 5.

[33] *Roger Aubert.* Vorwort // Concilium.— 1968.— Nr. 8—9.— P. 492; plg. p. 554.

[34] *Roger Aubert.* Op. cit.— P. 491.

[35] *V. Bgd.* Op. cit.— P. 6.

[36] *Sergij Bulgakov.* Utešitelj.— P. 334, 335.

[37] *Fr. B. Vawter.* Neue Literatur ueber die Propheten.— P. 852. Miltiadas, šv. Justino kankinio mokinys, net teigė, esą tikrasis pranašas niekados nekalbąs ekstazės pagautas (plg. *Avery Dulles.* Die Sukzession der Propheten in der Kirche // Concilium.— 1968.— Nr. 4.— P. 260).

[38] *Avery Dulles.* Op. cit.— P. 262.

[39] *Sergij Bulgakov.* Op. cit.— P. 333.

[40] Cit. *Avery Dulles.* Op. cit.— P. 260.

[41] *Avery Dulles.* Op. cit.— P. 262.

[42] Plg. Propheten in der Stadt der Menschen.— P. 560.

[43] *Robert Spaemann.* Theologie, Prophetie, Politik.— P. 492.

[44] Plg. *Etienne Gilson.* Le philosophie et la theologie.— Paris, 1960.— P. 191—216, 233—256.

[44a] Atrodo, kad šią sąveiką turi galvoje ir II Vatikano susirinkimas, skelbdamas: „Pasauliškiai lauks šviesos ir dvasinės stiprybės iš kunigų. Tačiau jie tenegalvoja, kad jų ganytojai yra visuomet taip patyrę, jog, iškilus kokiam net ir painiam klausimui, galėtų tuoj pat pateikti konkretų sprendimą arba kad jie tam skirti. Verčiau patys pasauliškiai, apšviesti krikščioniškosios išminties ir pagarbiai klausydami mokančiosios Bažnyčios balso, tesiima sau tinkančio atsakingumo" (I, 214).

[45] Der Brief an Diogenet // Bibliothek der Kirchenvaeter.— Kempten, 1913.— T. 12.— P. 9.

[46] Plg. *J. L. Navickas.* Prof. A. Maceinos Bažnyčios ir pasaulio dialektika // Aidai.— 1972.— Nr. 1.— P. 69.

[47] Plg. *Antanas Maceina.* Didieji dabarties klausimai.— P. 31.

[48] *J. L. Navickas.* Op. cit.— P. 69.

[49] *Vytautas Jonas Bagdanavičius.* Žmonijos likimas šv. Jono Apreiškimo knygoje.— P. 361.

[50] *Vytautas Jonas Bagdanavičius.* Op. cit.— P. 271.

[51] *Pop. Pijus XI.* Divini Redemptoris, liet. vert., p. 456.

[52] Propheten in der Stadt der Menschen.— P. 556.

[53] Plg. *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 624; plg. p. 561, 590.

[54] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 613.

[55] *Romano Guardini.* Der Herr: Betrachtungen ueber die Person und das Leben Jesu Christi.— Wuerzburg, 1937.— P. 621.

[56] Plačiau šią mintį autorius yra sklaidęs knygoje „Niekšybės paslaptis".— Brooklyn, 1964.— P. 243—257.

[57] *Giulio Girardi.* Die Freiheit als Zeichen des Widerspruchs in der Kirche // Wort und Wahrheit.— 1970.— Nr. 3.— P. 198.

[58] Plg. *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 159—453.

[59] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 174.

[60] *Otto Semmelroth.* Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Fuehrer // Concilium.— 1968.— Nr. 1.— P. 42.

[61] *Karl Rahner.* Der theologische Ansatzpunkt fuer die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums // Concilium.— 1969.— Nr. 3.— P. 194. Jeigu iš tikro, kaip teigia K. Rahneris, kunigystė nebūtų pagrįsta eucharistine auka, ką tuomet reikštų Kristaus žodžiai: „Tai darykite mano atminimui" *(Lk 23, 19)*? Argi jie nėra biblijinis pagrindas, kad kunigystė iš tikro remiasi Eucharistija? Argi apaštalai prieš Paskutinę Vakarienę jau yra buvę kunigai sakramentine prasme? Tai klausimai, kuriuos modernioji teologija nutyli, kurie tačiau yra pagrindiniai kunigystės ir aukos santykiui nustatyti.

[62] *Joseph Duss von Werdt.* Was kann der Laie ohne den Priester // Concilium.— 1968.— Nr. 4.— P. 286.

[64] *Jan Peters.* Die Frau im kirchlichen Dienst // Concilium.— 1968.— Nr. 4.— P. 297.

[65] *Walter Kasper.* Op. cit.— P. 168; plg. *Gotthold Hasenhuettl.* Das kirchliche Vorsteheramt // Wort und Wahrheit.— 1970.— Nr. 6.— P. 542—52.

[66] *Walter Kasper.* Op. cit.— P. 168.

[67] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 177.

[68] Plg. *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 171—188.

[69] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 256.

[70] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 254.

[71] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 175.

[72] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 176.

[72a] Plg. *Karl Baus.* Von der Ungemeinde zur fruehchristlichen Grosskirche // Handbuch der Kirchengeschichte / hrsg. von Hubert Jedin.— Freiburg / Br., 1962.— T. 1.— P. 325—327.

[73] Plg. autoriaus straipsnį „Šventyklos prasmė" // Draugas.— 1972.— Nr. 142.— D. 2.— P. 1—3; *Yves M. J. Congar.* Das Mysterium des Tempels.— Salzburg, 1960.

[74] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 176, 177.

[75] *Serge Boulgakoff.* L'Orthodoxie.— Paris, 1932.— P. 192.

[76] *Otto Ter Reegen.* Die Rechte des Laien // Concilium.— 1968.— Nr. 10.— P. 569.

[77] Plačiau apie kultūros savarankiškumą ir jos kūrimo nepriklausomumą nuo hierarchijos autorius kalba knygoje „Didieji dabarties klausimai", p. 48—64.

[78] Plg. *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 308—313.

[79] Plg. *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 312.

[80] Plg. *Hans Maier.* Politische Theologie? — P. 90.

[81] *Otto Ter Reegen.* Op. cit.— P. 569.

[82] *Otto Ter Reegen.* Op. cit.— P. 569.

[83] *Otto Ter Reegen.* Op. cit.— P. 569.

[84] Plg. *Hans Kueng.* Die charismatische Struktur der Kirche // Concilium.— 1965.— Nr. 4.— P. 282—290.

[85] *Hans Kueng.* Op. cit.— P. 288.

[86] Freiheit des Denkens im kirchlichem Raum (red-jos str.) // Wort und Wahrheit.— 1969.— Nr. 3.— P. 200.

[87] *Alois Mueller.* Autoritaet und Gehorsam in der Kirche // Concilium.— 1966.— Nr. 5.— P. 361.

[88] *Friedrich Meer.* Die Postition und die Funktion des Laien in der Kirche // Wort und Wahrheit.— 1968.— Nr. 4.— P. 360.

[89] Freiheit des Denkens im kirchlichen Raum.— P. 202, 203, 205.

[90] *Tine Govaart-Halkes.* Auf der Suche nach neuen Autoritaets und Gehorsamsformen in der Kirche // Concilium.— 1969.— Nr. 11.— P. 683—685.

[91] Plg. *Hubert Jedin.* Handbuch der Kirchengeschichte.— Freiburg— Br., 1968.— T. 3—II.—P. 306—313.

[92] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 59.

[93] *Nikolaj Berdiajev.* Russkij duchovnyj renessans načala XX v.// Putj.— 1935.— Nr. 49.— P. 12; plg. *Igor Smolitsch.* Leben und Lehre der Starzen.— Koeln, 1952; *Igor Smolitsch.* Russisches Moenchtum.— Wuerzburg, 1953.— P. 470—529.

[94] *M. J. Le Guillou.* Sendung und Einheit der Kirche.— Mainz, 1964.— P. 613.

[95] *Pop. Pijus XII.* De Corpore Christi mystico, liet. vert., p. 521.

[96] *Alkuin Heising-Heinrich Bacht.* Kirche und Autoritaet // Publik.— 1969.— Nr. 1.— P. 25.

[97] *Alkuin Heising-Heinrich Bacht.* Op. cit.— P. 25.

[98] Čia glūdi pagrindas dviejų Bažnyčios mokslo teiginių: 1) kiekvienas žmogus bus išganytas, jei jis gyvena pagal savo sąžinę, ir 2) šalia Bažnyčios nėra išganymo. Kiekvienas bus išganytas, nes kiekvienas po Kristaus yra Bažnyčioje kaip dievažmogiškojoje sąjungoje: elgesys pagal savo sąžinę yra šios sąjungos teigimo išraiška. Šalia Bažnyčios nėra išganymo, nes atsidurti šalia Bažnyčios reiškia asmeniniu aktu paneigti žmogaus sąjungą su Dievu ir tuo būdu sava valia išsiskirti iš išganymo. Abu teiginiai yra teisingi, nes abu išreiškia vieną ir tą pačią tiesą, tik kitu atžvilgiu. Abu teigia, kad po Kristaus tik asmeninis neigimas yra kliūtis išganymui.

[99] Šia prasme yra ne sykį per daug pabrėžiama kalbinė graikiško žodžio „ekklesia" reikšmė. Tiesa, „ekklesia" reiškia *susirinkimą* ar *susiėjimą* vienon vieton. Tačiau ne šis susiėjimas gimdo Bažnyčią, bet vandeniu ir Šv. Dvasia atgimę žmonės kildina susiėjimą: žmonės susirenka vienon vieton todėl, kad juos ten veda jų viduje esanti Bažnyčia arba sąjunga su Dievu. Susirinkimas yra tik šios sąjungos regimybė, bet ne pagrindas ir ne priežastis.

[100] *Alekse] Chomiakov.* Izbrannyje sočinenija.— New York, 1955.— P. 252; plg. *Alexander Schmeman.* Freiheit in der Kirche // Kuenftige Aufgabe der Theologie.— Muenchen, 1967.— P. 193—209.

[101] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 386.

[102] *Egon Golomb.* Kirchenstruktur Bruederlichkeit // Wort und Wahrheit.— 1968.— Nr. 4.— P. 292.

[103] *Antanas Paškus.* Praeities stagnacija — dabarties krizė // Aidai.— 1972.— Nr. 5.— P. 222.

[104] *Vladimir Solovjev.* La Russie et l'Eglise universelle (1889) // cit. Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wl. Solowjew.— Freiburg.— Br., 1954.— T. 3.— P. 418.

[105] Cit. *Germanus Morin.* S. Augustini sermones.— Roma, 1930.— T. 1.— P. 573.

[106] Plg. *Antanas Maceina.* Bažnyčia ir pasaulis.— Chicago, 1970.— P. 74.

[107] *Alois Mueller.* Autoritaet und Gehorsam in der Kirche.— P. 360.

[108] *Tine Govaart-Halkes.* Auf der Suche nach neuen Autoritaets- und Gehorsamsformen in der Kirche.— P. 680.

[109] *Tine Govaart-Halkes.* Op. cit.— P. 684.

[110] *Stephan Pfuertner.* Pathologie der katholischen Kirche // Concilium.— 1972.— Nr. 3.— P. 169.

[111] Plg. *Stephen Pfuertner.* Op. cit.— P. 168—170; *Walter Goddijn.* Die Position und die Funktion des Laien in der Kirche // Wort und Wahrheit.— 1968.— Nr. 4.— P. 364—365.

[112] Plg. *Walter Kasper.* Neue Akzente im dogmatischen Verstaendnis des priesterlichen Dienstes.— P. 169.

[113] *Otto Ter Reegen.* Die Rechte des Laien.— P. 572; plg. *Franz Boeckle.* Interkommunion // Stimmen der Zeit.— 1970.— Nr. 5.— P. 319—320.

[114] *Kun. Petras Celiešius.* Įsijungiant į dvasiškių ir pasauliškių dialogą // Draugas.— 1965.— Nr. 296.— D. 2.— P. 2. Kitoje šio straipsnio vietoje P. Celiešius rašo, kad „vyskupai gali teikti septynis, kunigai penkis, o pasauliečiai tris sakramentus" (Draugas.— 1965.— Nr. 301.— D. 2.— P. 3). Tai klaida. Vyskupas negali teikti Moterystės sakramento, nebent pats vestų, tačiau tada jis teiktų jį ne kaip vyskupas, o kaip jaunavedys. Pasauliškis negali teikti Atgailos sakramento, kaip Celiešius norėtų manyti. Vadinasi, vyskupas teikia šešis sakramentus, kunigas penkis, o pasauliškis du.

[115] *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 415.

[116] *Yves M. J. Congar.*— P. 131—132.

[117] Apie fariziejinę moralę plg. *Nikolas Berdiaeff.* De la destination de l'homme.— Paris, 1935.— P. 130—137.

[118] Kun. *Petras Celiešius.* Op. cit.— P. 5.

[119] *Augustinas Rubikas.* Rinkimai Bažnyčioje? Bažnytinės demokratijos problema // Aidai.— 1971.— Nr. 10.— P. 460—461.

[120] *Augustinas Rubikas.* Op. cit.— P. 460, 458, 460.

[121] *Augustinas Rubikas.* Op. cit.— P. 459.

[122] „Kaip gali bendruomenė kaip bendruomenė pareikšti savo valią, jei ne balsavimais, rinkimais?" (*Augustinas Rubikas.* Op. cit.— P. 458.) Čia betgi pamirštama, kad bendruomenės valia Bažnyčioje visados turi būti Kristaus valia — kitos valios Bažnyčioje nėra — ir kad todėl Kristaus valia nebūtinai turi reikštis rinkimais. Jeigu rinkimai Bažnyčioje ir įsigalėtų, jie niekad neturėtų tos pačios prasmės kaip pasaulinėje visuomenėje, nes bažnytinė bendruomenė gali teisė-

tai rinkti tik tada, kai ji esti hierarchijos pakviesta rinkti (plg. *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 330—333).

[123] *Pop. Pijus XI.* Quadragesimo anno, liet. vert., p. 305.

[124] Plg. *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 368.

[125] Plg. *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 409.

[126] Plg. *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 415—416.

[127] *V. Bgd.* Mokymo ir mokymosi klausimas // Laivas.— 1966.— Nr. 6.— P. 6—7.

[128] Plg. *Emile Pin.* Die Differenzierung der priesterlichen Funktion // Concilium.— 1969.— Nr. 3.— P. 181; *Yves M. J. Congar.* Op. cit.— P. 427—429.

[129] Šiuos įvairius šv. Pauliaus nusistatymo moters atžvilgiu aiškinimus apžvelgia: *A. Rubikas.* Moteris Bažnyčioje // Aidai.— 1972.— Balandis.— P. 157—158; plg. taip pat *Alvaro del Portillo.* Glaeubige und Laien in der Kirche.— Paderborn, 1972.— Skyr. „Die Rechtsstellung der Frau", p. 207—211.

[1] *Johann Baptist Metz.* Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt // Weltverstaendnis im Glauben.— Mainz, 1965.— P. 45—52 (santrumpa ZG); *Johann Baptist Metz.* Zur Theologie der Welt.— Muenchen, 1969 (santrumpa ThW); *Johann Baptist Metz.* Das Problem einer politischen Theologie und die Bestimmung der Kirche als Institution gesellschaftlicher Freiheit // Concilium.— 1968.— Nr. 6/7.— P. 403—411 (santrumpa PTh); *Johann Baptist Metz.* Zukunft aus dem Gedaechtnis des Leidens // Concilium.— 1972.— Nr. 6/7.— P. 399—407 (santrumpa GL).

[2] Plg. *Johann Baptist Metz.* Zukunft aus dem Gedaechtnis des Leidens.

[3] Plg. *Johann Baptist Metz.* Im Angesichte der Juden: Christliche Theologie nach Auschwitz // Concilium.— 1984.— Nr. 5.— P. 382—389 (santrumpa AJ). Šiame straipsnyje skelbiamas mintis J. B. Metzas kiek anksčiau yra dėstęs vienoje paskaitoje Š. Amerikos vienuolėms ir šios paskaitos nuorašą davęs Andriui Valevičiui, tuo metu studijavusiam filosofiją Miuncheno jėzuitų aukšt. mokykloje; davęs kaip medžiagą vietoj A. Valevičiaus su Metzu sutarto interview. Iš šios paskaitos buvo suredaguotas pasikalbėjimas ir išspausdintas „Tėviškės žiburiuose" 1983 m. 51—52 nr.

[4] Plg. *Maximino Arias Reyero.* Theologie in Chile heute // Internationale kath. Zeitschrift.— 1973.— Nr. 5.— P. 449—457.

[5] Plg. *Karl Lehmann.* Wandlungen der neuen politischen Theologie // Intern. kath. Zeitschrift.— 1973.— Nr. 5.— P. 385—399. Šios studijos autorius, buvęs dogmatinės teologijos profesorius Freiburgo i. Br. universitete, dabar yra Mainzo vyskupas.

[6] Literatūros apžvalgą šia tema teikia *Roger Vekemans* savo straipsnyje „Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung: Ein Literaturbericht" // Intern. kath. Zeitschrift.— 1973.— Nr. 5.— P. 434—448.

[7] Plg. Concilium.— 1984.— Nr. 4.— P. 360.

[8] *Kardinal Joseph Ratzinger, Leonardo Boff.* Dokumente.— Frankfurt a. M., 1984.— P. 17; plg. p. 11.

[9] Instruktion der Kongregation fuer die Glaubenslehre ueber einige Aspekte der Theologie der Befreiung (oficialus vokiškasis vertimas).— Bonn, 1984.— P. 17, 18, 19.

[10] Cit. Kirche und Leben (Miunsterio vyskupijos savaitraštis).— 1985.— Vasario 10.

[11] Plg. Kirche und Leben.— 1985.— Kovo 24.

[12] *Gotthold Hasenhuettl.* Freiheit in Fesseln: Ein Erfahrungsbericht.— Freiburg i. Br., 1985.— P. 85.

[13] Cit. Kirche und Leben.— 1985.— Kovo 31. Pati deklaracija yra paskelbta „Osservatore Romano" 1985 m. kovo 20/21 d.

[14] *Leonardo Boff.* Eine theologische Reflexion // Concilium. — 1984.— Nr. 6.— P. 531—532.

[15] *Horst Goldstein.* Immer ist sie befehdet Worden // Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen.— Freiburg (Sveic.) — Muenster, 1985.— P. 29—59.

[16] *Leonardo Boff.* Kirche: Charisma und Macht.— Duesseldorf, 1985.— P. 251.

[17] Cit. *Gotthold Hasenhuettl.* Op. cit.— P. 85.

[18] *Roger Vekemans.* Op. cit.— P. 434.

[19] Plg. *A. Garcia Rubio.* Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung // Intern. kath. Zeitschrift.— 1973.— Nr. 5.— P. 400—403.

[20] Cit. Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 471; plg. Dokumente von Medellin.— Essen, 1970.

[21] *Jean Danielou.* Vom Heil der Voelker.— Frankfurt a. M., 1952.— P. 62—75.

[22] Cit. Intern. kath. Zeitschrift.— 1973.— Nr. 5.— P. 437.

[23] *Gotthold Hasenhuettl.* Op. cit.— P. 120.

[24] *Gotthold Hasenhuettl.* Op. cit.— P. 103.

[25] *Leonardo Boff.* Kirche: Charisma und Macht.— P. 35.

[26] Intern. kath. Zeitschrift.— 1973.— Nr. 5.— P. 442.

[27] *Leonardo Boff.* Kirche: Charisma und Macht.— P. 38, 40.

[28] Cit. Intern. kath. Zeitschrift.— 1973.— Nr. 5.— P. 438.

[29] Plg. *A. Garcia Rubio.* Op. cit.— P. 421—423.

[30] Plg. *Franz J. Hikelammert* // cit. Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen.— P. 71—72.

[31] *Wilhelm Weber.* Wenn das Salz Schal wird: Der Einfluss sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln.— Wuerzburg, 1984.— P. 152.

[32] Cit. Osservatore Romano, vok. laida.— 1985.— Nr. 13.— Kovo 29.

[33] *Joaquin Alliando Luco.* Puebla: Die Bedeutung der Konferenz fuer die Zukunft der lateinamerikanischen Voelker // Internationale Zeitschrift.— 1980.— Nr. 3.— P. 263 (santr. IZ).

[34] Plg. *Joaquin Alliendo Luco.* Op. cit.— P. 255.

[35] *Leonardo Boff.* Kirche: Charisma und Macht.— P. 210.

[36] *Leonardo Boff.* Op. cit.— P. 60.

[37] Cit. *Leonardo Boff.* Op. cit.— P. 46.

[38] *Leonardo Boff.* Op. cit.— P. 29.

[39] *Gotthold Hasenhuettl.* Freiheit in Fesseln.— P. 65—67.

[40] *Johannes Baptista Metz.* Armut im Geiste.— Muenchen, 1962.— P. 36.

[41] *L. Boff.* Was bedeutet theologisch "Volk Gottes" und "Volkskirche"? // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 520.

[42] Plg. *Gotthold Hasenhuettl.* Op. cit.— P. 61. Šioje knygoje esama nemaža pavyzdžių, kaip dvasiškija esti verste verčiama ūkininkauti kapitalistiškai, kad galėtų iš viso pragyventi.

[43] *Leonardo Boff.* Kirche: Charisma und Macht.— P. 199.

[44] *Kardinal Joseph Ratzinger, Leonardo Boff.* Op. cit.— P. 16.

[45] Cit. Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 472. Plg. *Enrique Dussel.* Populus dei in populo pauperum // T. p.— P. 469—476.

[46] *Gustavo Gutierrez.* Theologie der Befreiung.— Mainz, 1982.— P. 171.

[47] *Gotthold Hasenhuettl.* Op. cit.— P. 103.

[48] *Leonardo Boff.* Kirche: Charisma und Macht.— P. 25—26.

[49] *Gustavo Gutierrez.* Op. cit.— P. 154.

[50] *Leonardo Boff.* Op. cit.— P. 42—43.

[51] *Gotthold Hasenhuettl.* Op. cit.— P. 103.

[52] Cit. Internationale kath. Zeitschrift.— 1973.— Nr. 5.— P. 402—403.

[53] *Uriel Molina Oliu OFM.* Vom Aufbau und Wirken einer christlichen Gemeinde // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 442.

[54] Cit. Intern. kath. Zeitschrift.— 1973.— Nr. 5.— P. 444. Šios tezės, formuluotos lotynų kalba, viešai niekad nėra buvusios paskelbtos.

[55] *Joseph Comblin.* Theologie de la revolution.— Paris, 1970.— P. 103.

[56] Intern. kath. Zeitschrift.— 1981.— Nr. 2.— P. 178.

[57] *Leonardo Boff.* Op. cit.— P. 207.

[58] *Uriel Molina Oliu.* Op. cit.— P. 443.

[59] *Karl Marx.* Die Fruehschriften.— Stuttgart, 1955.— P. 537.

[60] *Pablo Richard.* Die Kirche der Armen innerhalb der Volksbewegung // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 446; plg. *Leonardo Boff.* Kirche: Charisma und Macht.— P. 216.

[61] *Leonardo Boff.* Eine theologische Reflexion // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 531.

[62] *Pablo Richard.* Op. cit.— P. 450.

[63] *Leonardo Boff.* Kirche...— P. 209.

[64] *Pablo Richard.* Op. cit.— P. 448.

[65] *Casiano Floristan.* Die dem Pastoralen Handeln zugrunde liegenden Kirchenmodelle // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 502.

[66] *Leonardo Boff.* Kirche...— P. 208, 232; plg. *C. Floristan.* Op. cit.— P. 502.

[67] *Leonardo Boff.* Op. cit.— P. 218.

[68] Plg. *Joaquin Alliende Loco.* Puebla // Intern. kath. Zeitschrift.— 1980.— Nr. 3.— P. 268—269.

[69] *Pablo Richard.* Op. cit.— P. 448.

[70] Plg. *Pablo Richard.* Op. cit.— P. 446.

[71] Plg. *Pedro Ribeiro de Oliveira.* Was bedeutet analytisch betrachtet "Volk"? // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 511.

[72] *Enrique Dussel.* Populus dei in populo pauperum // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 472.

[73] *Pedro Ribeiro de Oliveira.* Op. cit.— P. 507; plg. *Leonardo Boff.* Kirche... — P. 209.

[74] *Leonardo Boff.* Was bedeutet theologisch "Volk Gottes" und "Volkskirche"? // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 519.

[75] *Leonardo Boff.* Kirche...— P. 28.

[76] *Walter Kasper.* Neue Akzente im dogmatischen Verstaendnis des Wesens des Amtspriestertums // Concilium.— 1969.— Nr. 3.— P. 195.

[77] *Karl Rahner.* Der theologische Ansatzpunkt fuer die Bestimmung des Wesens des Amtspriestertums // Concilium.— 1969.— Nr. 3.— P. 195.

[78] Plg. trijų vadovų (animadores) pasisakymus apie savo darbą: Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 494—498.

[79] *Leonardo Boff.* Kirche...— P. 93.

[80] *Kardinal Joseph Ratzinger, Leonardo Boff.* Dokumente.— P. 16.
[81] Plg. *Caciano Floristan.* Op. cit.— P. 501—502.
[82] *Pedro Ribeiro de Oliveira.* Op. cit.— P. 510.
[83] *Leonardo Boff.* Kirche. . .— P. 20, 21.
[84] *Pablo Richard.* Op. cit.— P. 510.
[85] *Pedro Ribeiro de Oliveira.* Op. cit.— P. 510.
[86] *Uriel Molina Oliu.* Vom Aufbau und Wirken einer christlichen Volksgemeinde // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 440—442.
[87] *Josef Finkenzeller.* Ueberlegungen zur Theologie der Befreiung // Theologisch-praktische Quartalschrift.— 1979.— Nr. 1.— P. 17.
[88] *Edward Schillebeeckx.* Aemter in der Kirche der Armen // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 528.
[89] *Kardinal Aloisio Lorscheider.* Die Neudefinition der Gestalt des Bischofs inmitten des Armen und glaeubigen Volkes // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 479.
[90] Plg. *A. Garcia Rubio.* Die lateinamerikanische Theologie der Befreiung // Intern. kath. Zeitschrift.— 1973.— Nr. 5.— P. 400—406.
[91] *Pedro Ribeiro de Oliveira.* Op. cit.— P. 509.
[92] *H. Asman* // cit. Intern. kath. Zeitschrift.— 1973.— Nr. 5.— P. 416.
[93] *Pablo Richard.* Op. cit.— P. 446.
[94] *Leonardo Boff.* Kirche. . .— P. 57—58.
[95] *Leonardo Boff.* Was bedeutet theologisch. . .— P. 519.
[96] *Leonardo Boff.* Op. cit.— P. 513—514.
[97] Plg. straipsnius, aprašančius liaudies bendrijų darbą: Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 486—498.
[98] *Uriel Molina Oliu.* Op. cit.— P. 443.
[99] *Pablo Richard.* Op. cit.— P. 450.
[100] *Casiano Floristan.* Op. cit.— P. 501.
[101] *A. Garcia Rubio.* Op. cit.— P. 413.
[102] *Pedro Ribeiro de Oliveira.* Op. cit.— P. 510.
[103] *Leonardo Boff.* Kirche. . .— P. 230.
[104] *Joaquin Alliende Luco.* Puebla.— P. 267.
[105] *Gotthold Hasenhuettl.* Freiheit in Fesseln.— P. 14—46.
[106] *Antanas Maceina.* Krikščionis pasaulyje: Pasauliškio vaidmuo išganymo istorijoje.— Boston, 1974.— P. 216—239.
[108] *Kuno Fuessel.* Ueber einige Aspekte des Marxismusverstaendnis der Kongregation fuer die Glaubenslehre // Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen.— Muenster—Freiburg i. d. Schweiz, 1985.— P. 108.
[109] Plg. Zwei Kardinaele zum Fall Boff // Westfaelische Nachrichten.— Muenster.— 1985.— Nr. 150.
[110] Cit. *Prof. Lothar Roos.* Befreiende Evangelisation // Westfaelische Nachrichten.— 1985.— Nr. 161.
[111] *Leonardo Boff.* Kirche: Charisma und Macht.— P. 240.
[112] *Karl Marx.* Die Fruehschriften.— Stuttgart, 1955.— P. 558.
[113] X. Y. Ordensleben inmitten des Volkes // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 446.
[114] *Leonardo Boff.* Kirche. . .— P. 25, 29.
[115] *Leonardo Boff.* Op. cit.— P. 24—25.
[116] *Karl Marx.* Die Fruehschriften.— P. 559.
[117] *Karl Marx.* Op. cit.— P. 557—558.
[118] *W. E. Lenin.* Ausgewaehlte Werke.— Stuttgart, 1952.— T. 1.— P. 240, 248.

[119] *Leonardo Boff.* Kirche. . .— P. 47.

[120] *Pedro Ribeiro de Oliveira.* Was bedeutet analytisch "Volk"? // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 532.

[121] *Leonardo Boff.* Kirche. . .— P. 238.

[122] *Leonardo Boff.* Eine theologische Reflexion // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 532.

[123] Šie pasisakymai ir platesni aprašai „animadores" darbo liaudies bendrijose randami straipsnyje "Das Amt der Koordinatoren in der christlichen Basisgemeinde // Concilium.— 1984.— Nr. 6.— P. 494—498.

[124] *Karl Rahner.* Zur Theologie der Zukunft.— Muenchen, 1971.— P. 9.

[125] *Leonardo Boff.* Kirche. . .— P. 224, 228, 225.

[126] *Leo Scheffczyk.* Kirche im Wandel: Ihr Selbstverstaendnis im nachkonziliaren Zeitalter // Wort und Wahrheit.— Wien, 1966.— Nr. 12.— P. 752.

SUDARYTOJO PASTABOS

Ėmęsis analizuoti kokią nors problemą, A. Maceina retai kada išsitenka viename straipsnyje ar vienoje knygoje. Paprastai atsiranda straipsnių serija ar kelių knygų ciklas. Panašiai atsitiko ir tada, kai jis, iš dalies spaudos darbuotojų inspiruotas, ėmė gilintis į naujus Katalikų Bažnyčios, krikščioniškosios teologijos ir apskritai visuomeninius krikščioniškojo pasaulio pokyčius po II Vatikano susirinkimo (1962—1965). Todėl į penktąjį A. Maceinos „Raštų" tomą pamėginta sudėti tuos beveik pamečiui parašytus darbus, kuriuose analizuojamos svarbiausios šiuolaikinės krikščioniškosios religijos problemos, t. y. Bažnyčios atsinaujinimas, religijos demitologizacija ir pasaulio sekuliarizacija, pasauliečio vieta dabarties pasaulyje bei teologijos politizacija tautų socialinio ir nacionalinio išsivadavimo kovoje.

Šiame „Raštų" tome spausdinami keturi A. Maceinos veikalai buvo išleisti atskiromis knygomis: 1) *„Bažnyčia ir pasaulis"* išleista Čikagoje 1970 m. 2000 egz. tiražu, 2) *„Didieji dabarties klausimai"* — taip pat Čikagoje 1971 m. kaip religinių leidinių serijos „Krikščionis gyvenime" šeštoji knyga, 3) *„Krikščionis pasaulyje"* išleista Čikagoje 1973 m. kaip minėtos serijos dešimtoji knyga ir 4) *„Išlaisvinimo teologija"* išspausdinta Toronte 1986 m. 500 egz. tiražu.

Rengiant „Raštus" spaudai, jų kalba iš esmės nebuvo redaguota — ištaisytos korektūros klaidos, sudabartinta rašyba ir skyryba, suvienodinta tikrinių vardų rašyba bei įvairių nuorodų vartojimas. Visų tome spausdinamų veikalų bibliografinės išnašos nukeltos į tomo pabaigą ir suredaguotos pagal dabar Lietuvoje vartojamą bibliografinių nuorodų rašybos standartą.

LOTYNIŠKŲ ŽODŽIŲ BEI POSAKIŲ ŽODYNĖLIS

Adorate Dominum in ornatu sacro — lenkitės Viešpačiui, šventai pasipuošę *(Ps 95, 9)*

Civitas Dei et civitas diaboli — Dievo valstybė ir velnio valstybė

Concionari in Ecclesia vetantur laici omnes — pamokslauti Bažnyčioje draudžiama visiems pasauliečiams

Contradictio in adjecto — prieštaravimas tarp pažyminio ir pažymimojo žodžio

"De libero arbitrio" — „Apie laisvą valią"

Depositum fidei — patikėtas tikėjimas

"De servo arbitrio" — „Apie vergišką valią".

De Te, Altissimo, porta significatione — reiškia Tave patį, Aukščiausiasis

Deus ex machina — Dievas iš mašinos, t. y. netikėtai, staiga

Ex cathedra — iš katedros, t. y. neginčijamai, remdamasis autoritetu

Ex motu — iš įkvėpimo

Ex nihilo — iš nieko

Ipso facto — iš tikrųjų, dėl tos priežasties

Lapis offensionis — kliuvinys

Mater et magistra — motina ir mokytoja

Motu proprio — savo noru, niekieno neverčiamas

Nolite mirari, fratres, si odit vos mundus — nesistebėkite, broliai, jei pasaulis jūsų nekenčia *(1 Jn 3, 13)*

"Nunc et semper" — „Dabar ir visados"

Pontifex maximus — vyriausiasis kunigas

"Pro Maria" — „Už Mariją"

"Pro Ecclesia et Pontifice" — „Už Bažnyčią ir Popiežių"

Sacerdos et Pontifex — Kunigas ir Vyskupas

Vae victis — vargas nugalėtiesiems

VARDŲ RODYKLĖ

Aaronas 117
Abelaras P. 72
Abelis 256, 569
Abraomas 119, 161—170, 172, 239, 350, 458, 504
Adam K. 38, 44
Adomas 116, 350, 458, 467—469, 472
Agabas 444
Akvilas 370
Albertas Didysis 61
Ally P. de 388
Alves R. 657
Ambraziejus 66
Ananijas 587
Andriejus 617
Antanas 377
Antigonė 217—219, 222, 234, 247—248
Anzelmas 72
Apolas 122, 370
Apolinaras 508
Araujo Sales E. de 664
Arijus 508
Aristotelis 72, 195, 197, 199, 269, 276, 309, 339, 523
Arns P. T. 717
Asmann H. 657—658, 668
Atėnagoras 40
Aubert R. 575, 580
Augustinas 48, 72, 128, 202, 254, 269, 302—303, 309, 317—318, 348, 408, 466, 470, 521, 553, 580, 620, 708
Aureolus P. 388
Autrecourt N. 388
Ažubalis P. 359—360

Bacci 13
Bacht H. 616
Bagdanavičius V. J. 361, 388, 395, 481, 532—533, 535—536, 575—576, 580, 586, 641
Bakker L. 207
Balčiūnas V. 540—541
Balthasar H. U. von 96, 105, 149, 152, 182, 184, 262
Baltinis A. 553

Barnabas 366, 369—370
Barth K. 188—189, 468, 513
Baur F. Ch. 188
Bazilijus Didysis 377
Beethoven L. van 148
Benediktas XV 34, 69, 384
Benz E. 33, 262, 278, 328, 340
Berdiajevas N. 84, 186, 331, 333, 488, 494—495, 524, 545—548, 551, 615
Bernardas 72, 421
Beseleėlis 505
Blanquart P. 658
Bloch E. 514
Blondel M. 637
Boff L. 659—663, 668, 670, 673—675, 677—681, 684, 686, 688—692, 694—700, 705—707, 710, 716—719, 721—724, 726—727
Bonaventūras 44, 61, 336
Bonhoeffer D. 586
Bonifacas VIII 387
Bornkamm G. 257
Bouyer L. 514
Bremond H. 541
Bruneau Th. 698
Buda 30, 253—254
Bulgakovas S. 259, 424, 459, 463, 479, 486, 526, 578—579, 604
Bultmann R. 187, 191—197, 199, 201—202, 206—207, 209—210, 257

Cassian J. 416, 419
Celiešius P. 7, 361, 631, 633
Chauchard P. 262
Chenu M. D. 434—435
Chomiakovas A. 259—260, 617—618, 639
Ciceronas 686
Comblin J. 658, 668, 687
Congar Y. M. J. 360, 386, 388, 390, 392, 394, 398—401, 410—412, 414, 418, 425, 454, 459, 486, 512—516, 523, 556—557, 560, 562, 565—566, 594, 596—597, 599—600, 603, 608—609, 615, 618, 631—632, 636, 638, 668
Cox H. 185, 436
Crespy G. 283
Cullmann O. 32

Čaadajevas P. 258, 649

Daecke S. 262
Daim W. 658
Dalailama 30
Damianas P. 72, 172
Danielius 477, 702
Daniélou J. 75—76, 116, 159—161, 164—165, 449, 660—667
Danneels G. 662
Dante A. 546—547
Darlap A. 460
David J. 500
Decurtins 394

Deksnys A. 7
Dellinghausen 299
Descartes R. 269, 669
Dessauer F. 285
Dilthey W. 170
Diogenetas 32, 584
Dionisas 223—224, 235, 375
Dionisijas Areopagitas 309
Döpfner J. 13
Dostojevskis F. 65, 106, 208, 218, 234, 525, 692—693
Dovydas 477
Dulles A. 444, 578—580
Duns Scotus J. 44, 61
Durandus G. B. 388
Dussel E. 694

Ebeling G. 257
Eyden R. J. A. van 450
Einstein A. 198, 267
Elert W. 44
Elžbieta 238
Engels F. 277
Epicharmas 216
Erazmas 467
Eretas J. 90
Eriugena 72
Erodas 211, 350
Eusebijas 366
Evodija 370
Ezechielis 477

Febė 370
Fedorovas G. 580
Feil E. 658
Festas 40, 224
Feuerbach L. 156, 194
Finkenzeller J. 703
Fischer-Colbrie A. 493
Flavianas 508
Floristan C. 707—708
Flüchiger F. 195—197, 199
Fontoynont V. 571
Fussel K. 717

Gaida P. 7, 654
Gajus 452—453
Galilėjus 63, 146
Gandi 233—235, 247
Garaudy R. 262
Gasquet 386
Geffré C. J. 490
Gercenas A. 727
Gerson J. 388

Gillou M. J. 615
Gilson E. 560
Girnius J. 555
Gnilka J. 243
Goerres 394
Goethe J. W. 283, 488
Gogarten F. 187, 190, 202
Gogh van 523
Gogolis N. 464—465, 487, 545
Gollwitzer H. 257
González-Ruiz J. M. 217
Govaart-Halkes T. 624
Gracianas 410, 465
Grand'Maison J. 473
Grivec F. 81
Gross H. 466
Guardini R. 135, 226, 595
Guérard des Lauriers M. L. 307
Guizot F. P. 617
Gutierrez G. 683—684, 718, 725

Haag H. 205—206
Harnack A. von 188
Hartmann N. 282
Hasenhuettl G. 662, 665, 667—668, 683, 711
Hegel G. W. 269, 274, 289—290, 298, 324, 523
Heidegger M. 306, 523
Heimsoeth H. 314
Heising A. 616—617
Hengsbach Fr. 664
Hengstenberg H. E. 262, 265—266, 302
Heraklitas 129, 193, 217, 269, 278
Hermes G. 44
Hermis 235
Herntrich V. 187
Hettinger F. 44
Hildebrand D. von 12
Hinkelammert Fr. J. 663
Hoeffner J. 664
Holkot R. 388
Homeras 72, 215—216, 221, 224, 249
Honorijus II 465
Horacijus 220, 327, 471
Hornef J. 448
Hulsbusch A. 353
Huzley J. 291

Ieva 170
Ipolitas 366
Ivinskis Z. 348
Izaijas 123, 477
Izaokas 239, 350

Jaeger L. 9—11

Jaeger W. 71
Jahvė 363
Jajiras 519
Jaspers K. 224, 229—233, 237—238, 247, 274, 516
Jedin H. 13
Jeremijas 117, 133, 206
Jevdokimovas P. 575
Jėzus Kristus 14—19, 21, 23, 30, 35, 38—41, 43, 47—49, 54, 57—60, 62—63, 67—71, 73, 77, 81—82, 91, 93—96, 99, 103—104, 106—107, 111—112, 115—116, 118—128, 130—131, 134—137, 140, 143, 148, 155, 165, 167—172, 179, 181—182, 184, 188, 190, 194, 195—197, 199—207, 209—214, 217, 221—248, 252, 255—259, 274—275, 278, 284—285, 303—304, 308, 329, 331—332, 337, 340, 341—344, 348, 350—351, 353, 363, 365—366, 368—370, 372, 374—376, 378—379, 384, 391—397, 401—404, 407—409, 412—413, 415—418, 420—421, 425—433, 437, 440—441, 444, 452—455, 457—458, 460—461, 463, 465—468, 472—481, 487—490, 492, 496, 500—504, 506—509, 511—512, 514—519, 526—529, 534—537, 543—544, 547—548, 552, 556—559, 561, 563—569, 571, 573—576, 579, 583—588, 594—597, 599—607, 610—612, 615—624, 626—628, 630, 633—634, 636, 638, 643—645, 648, 654, 656—666, 674—675, 687—688, 690, 693—695, 697—698, 700, 707, 709—711, 723, 725, 727—728
Joachimas Florietis 614, 690
Johanidis B. 386, 392
Jokūbas 67, 119, 239, 350, 518, 617
Jonas 16, 104—105, 112, 118—119, 123, 127, 194, 200, 205, 209, 239, 353, 370, 477—478, 517, 520, 527, 531—533, 573—574, 577, 586—587, 617
Jonas XXIII 9, 22, 28—29, 39, 88, 92—93, 308, 700, 710, 721
Jonas Chrizostomas 372
Jonas Krikštytojas 134, 165, 359—360, 577
Jonas Paulius II 669, 671, 687, 729
Jordan P. 285
Judas 57, 587, 634
Judas Barsabas 444
Julius IX 64
Juozapas 57, 222, 226, 233, 238—239, 241
Justinas 32

Kabasilas N. 501
Kaesemann E. 257
Kainas 256, 569
Kajafas 331
Kalinovskis 44
Kant I. 34, 37, 269, 274
Kasper W. 365, 598, 696
Kazlauskas V. 714
Kefas 66, 122
Kepler J. 198
Kerenyi K. 217, 219
Kierkegaard S. 161—162
Killian H. 517
King M. L. 233
Kiprijanas 375—376

Kirilas 508
Klemensas 370
Klimak J. 417
Kloppenberg B. 664
Konstancijus 32
Konstantinas, Konstantinas Didysis 27, 32—33, 81, 372, 378, 728
Kornelijus 70
Kraemer-Badoni R. 441
Krasnickis 44
Krispas 452—453
Kueng H. 13, 63, 611—612, 659
Kuester O. 187
Kuprionis J. 91

Lagovskis I. 488—489, 492, 496—498, 543—544
Laplace P. S. 96—97, 102
Lehmann K. 243, 245
Leibniz G. W. 269, 495
Leninas V. 720—721
Leonardo da Vinci 523
Leonas XIII 27, 34, 390—392, 400, 583, 678, 721
Leonas Didysis 508
Lepp I. 262
Levada J. 262
Lille A. de 94, 144
Lima Vaz H. C. de 669
Linné C. 152—153, 182, 319
Loen A. E. 114, 170, 174—175, 182, 196, 207, 213
Loewith K. 281, 554
Lorscheider A. 704
Lozano J. 673
Lozorius 225, 519, 674
Lubac H. de 262, 307—308, 310, 668
Luco J. A. 671—672, 711
Lukas 199—201, 209, 239—240, 454
Luther M. 233, 235, 467—469, 513, 576

Magdalietė 545
Maironis 85
Marija 31, 39, 61—62, 93, 167, 212, 233, 237—238, 240—242, 369—370, 403, 454, 469, 490, 711
Maritain J. 12, 637
Marsilijus 388
Marx K. 280, 483, 655, 661—662, 674—678, 684, 689—690, 718—720, 722
Marxen W. 242—243, 245—247, 303
Matas 71, 200—201, 203, 239—240
Matteo Ricci 74, 667
Matvejus 487
Medawar P. B. 278
Melsen A. G. M. van 265, 300
Mendes C. 686
Mera C. Z. 723
Merežkovskis M. 487—488

Messori V. 653
Metodijus 81, 376
Metz J. B. 106, 150—152, 566, 568—570, 572, 655—658, 669, 676, 704, 708—709, 714, 716, 726
Meurers J. 262, 285
Mickevičius A. 544
Mikat P. 451—452
Mykolaitis V.-Putinas 96, 256, 332
Miltiadas 579
Moltmann J. 436, 669
Montuclard M. I. 513—514
Moreillo C. 47
Morkus 200—201
Motiejus 57
Mouroux J. 527—528
Mozė 40, 53, 67, 117, 163—164, 176, 205, 210, 227, 242, 342, 350, 504, 645, 701, 703
Mueller A. 44, 623
Mun de 394
Musil R. 271
Mussner F. 461

Nabuchodonosaras 702
Napoleonas 96, 218—219, 234—235
Nazarėnas, Nazarietis — žr. Jėzus Kristus
Nerėjas 370
Nestorijus 508
Newman J. H. 395
Newton I. 283
Niemöller M. 56
Nietzsche F. 136, 296, 325, 530, 552—554, 669
Nikodemas 413
Nikolajus Kuzietis 269
Nojus 116, 159—160, 162, 164—166, 349—350, 458, 492

Ockham V. 388
Okeanas 215—217, 224
Olimpiada 370
Oliu U. M. 686—688, 690, 701—703, 709—710
Oliveira P. R. de 700, 704, 710, 721
Ooliabas 505
Origenas 130, 640
Orwell G. 714
Ottaviani 13
Otto R. 655
Overhage P. 157, 265
Ozanam 394

Pachomijas 377
Parmenidas 216, 273
Pascal B. 161, 197, 269
Paškus A. 269, 272, 275, 302, 320—322, 619
Paulius 20—21, 23—25, 31—32, 40—41, 47—48, 55—56, 59, 61—63, 66—67, 71, 74, 91, 95, 99, 115—117, 120, 122, 127, 129—132, 137,

160, 162, 194, 201—202, 204, 206, 213, 215, 220—225, 227, 235, 248, 308, 341—343, 366—371, 375, 397, 402, 422, 431, 443—444, 452—454, 456, 497, 501—502, 536, 575—579, 587—588, 594—595, 611—612, 614, 620, 622, 637, 643—645, 668, 686, 701—702, 704
Paulius VI 11, 29, 60, 63—64, 80, 688
Péguy Ch. 561
Pelagijus 467—468
Persidė 370
Peters J. 449
Petrarka 72
Petras 35, 41, 49, 66—67, 70—71, 203—204, 209—210, 223—224, 239, 364, 368, 573, 587, 596—597, 599, 601, 627, 634
Philips G. 361
Picasso P. 523
Pieper J. 441, 490
Pijus IX 41, 61, 392
Pijus X 392
Pijus XI 34, 64, 101, 391—395, 540, 588, 636, 669, 721, 727
Pijus XII 27, 48, 61, 273, 294, 384, 392, 394, 402, 407, 425, 564, 583, 615
Pikūnas J. 8
Pilypas 69, 118
Pilypas IV 387
Planck M. 267
Platonas 178—180, 215—217, 219, 221, 227, 233, 249, 269, 313—314, 316, 523
Plechanovas G. 156, 689
Plotinas 179—180, 274, 298, 312, 466
Polinikas 217
Poncijus Pilotas 135, 137, 595
Portmann A. 326, 333
Pranciškus Asyžietis 152—153, 341, 394, 465, 546—547
Pranciškus Ksaveras 74
Pranciškus Salezietis 540—542
Priskilė 370
Prometėjas 133, 219, 222, 235, 248
Protagoras 215
Ptolemėjas 42, 198—199
Puškinas A. 464, 545—547
Putinas — *žr.* Mykolaitis V.-Putinas

Rafaelis 523
Rahner K. 11, 30, 153, 205, 208, 213, 226, 228, 234, 248, 262, 288, 446—447, 523, 527, 668, 687, 697, 725
Ranke-Heinemann U. 379
Ratzinger J. 653—654, 659—661, 663—664, 679, 699, 726
Reagan R. 664
Reppgen K. 12
Richard P. 691—692, 701, 705, 707, 713, 720
Rickert H. 170, 283
Rilke R. M. 156, 481
Rimini G. 388
Robinson J. 94
Roy Ed. Le 395
Rombach H. 271—272

Römer J. 664
Rostand J. 176, 278
Rozanovas V. 464—465, 488, 494, 499, 514, 545
Rubikas A. 634
Rubio A. G. 704—705, 709
Ruessel H. W. 484

Saint-Seine P. de 513
Salustijus 217—218, 247—248
Samuelis 239
Sanchez C. M. 723
Sapfyra 587
Sara 119, 162
Sartorys Th. 228
Sartre J. P. 530
Saulius 69, 366, 614
Seannone J. C. 669
Scheeben M. J. 44, 471
Scheffczyk L. 262, 341, 728—729
Scheler M. 30, 132—133
Schelke K. H. 369
Schell H. 537—538
Schillebeeckx E. 13, 703
Schmaus M. 44, 457—458
Schmidt H. 409—410, 473
Schnackenburg R. 205
Schniewind J. 187
Schoonenberg P. 13, 135, 262, 468
Schopenhauer A. 522
Schweitzer A. 188
Segundo J. L. 665, 667
Seibel W. 466
Semmelrotth O. 136, 154, 580
Serafinas 546—547
Sergijus 508
Shaull R. 658
Sigeras M. 72
Silas 444
Simeonas 93
Simonas 70, 140, 617
Simsonas 239
Siniavskis A. 108
Sintichė 370
Sizifas 219, 222, 235, 247—248
Smulders P. 303, 310, 334
Sokratas 233, 235, 253
Solages B. de 513
Solovjovas V. 103, 279, 287, 419—421, 487, 620
Somoza A. 723
Spaemann R. 102, 581
Spengler O. 139
Spinoza B. 269
Stapel W. 44
Steponas 69, 369, 453

Strauss D. F. 188
Suhard E. 393, 636

Šachovskis J. 543
Šalkauskis S. 35, 355, 493—494, 496, 510, 689
Šmulkštys V. 110

Tabidzė G. 154
Tabita 519
Teilhard de Chardin P. 98, 111, 157, 176, 179, 217, 262—265, 267—270, 272—273, 275, 278—317, 319—320, 322—344. 351, 513—514, 543, 571, 668
Teodoras Studitas 380
Teodosijus 32, 675
Teofilis 199—200
Teresė 394, 637
Tertulianas 72, 366, 376
Tetė 215—217, 224
Thielicke H. 149, 187, 483—484
Thils G. 513—514
Tillich P. 94, 457—460, 472, 491
Timotiejus 366—367, 369, 376, 620, 637, 686, 701—702
Toynbee A. 73
Tolstojus L. 97
Tomas Akvinietis 37, 41, 44, 73, 61, 197. 267, 269, 276, 302, 317, 319, 523, 528, 556, 631, 695
Tordaj Z. 262
Torres Camillo 689
Torres Cosme de 74
Tresmontant C. 262, 274—275
Trifena 370
Trifosa 370
Trilling W. 367—368
Trubeckojus E. 513, 515
Trubeckojus S. 487
Trujillo A. L. 664

Uexküll J. von 299, 481

Valevičius A. 714
Vawter F. 578
Vekemans R. 659, 665
Vogelsang 394
Vergrimler H. 713
Vvedenskis 44

Weber W. 664, 669
Weyemann-Weye W. 425, 590
Weinzierl E. 405
Weiss A. M. 44
Weizsaecker H. 285
Wellhausen J. 188
Welte B. 148
Wodham A. 388
Wolff Ch. 554

Worden Th. 214
Wredes M. 289
Wust P. 138—140, 481

Zacharijas 165
Zahrnt H. 185, 187. 189, 208, 210, 257
Zakaras V. 28
Zander L. A. 86—87, 90
Zankanella U. 662

TURINYS

BAŽNYČIA IR PASAULIS

Pratartis 7

Pirmas skyrius. PRIEŠINGYBIŲ PROVERŽA BAŽNYČIOJE 9

1. Du sąjūdžiai: pažangusis ir atžangusis 11
2. Pažangiojo ir atžangiojo sąjūdžio vienašališkumas 15
3. Pilnatvės tragika pasaulyje 20

Antras skyrius. BAŽNYČIOS ŠIANDIENĖJIMAS 28

1. Šiandienėjimas kaip nuolatinė pastanga 29
2. Šiandienėjimas kaip nuolatinė nesėkmė 36

Trečias skyrius. BAŽNYČIOS DEMOKRATĖJIMAS 46

1. Demokratėjimo kilmė ir eiga 47
2. Demokratėjimo vertinimas 53
3. Opozicijos neprasmė Bažnyčioje 60

Ketvirtas skyrius. BAŽNYČIOS TAUTĖJIMAS 68

1. Bažnyčios anttautiškumo apgaulė 69
2. Bažnyčios virtimas tautine 76
3. Svetimšaliai Bažnyčioje 84

Penktas skyrius. BAŽNYČIOS VIETA PASAULYJE 92

1. Dievo vieta pasaulyje 94
2. Bažnyčios vieta pasaulyje 99

UŽSKLANDA 108

DIDIEJI DABARTIES KLAUSIMAI

Autoriaus žodis 111

Pirmas skyrius. PASAULIO SEKULIARIZACIJA 114

1. Krikščionies buvimas pasaulyje 115
2. Sekuliarizacijos dviprasmiškumas 129
3. Sekuliarizacijos pagrindas ir esmė 142
4. Sekuliarizacijos tiesa 155
5. Sekuliarizacijos netiesa 173

Antras skyrius. EVANGELIJŲ NUMITINIMAS 187
1. Evangelijų numitinimo prielaidos 188
2. Numitinimo esmė 215
3. Krikščionybės sumitinimas 229
4. Negalimybė krikščionybės sumitinti 249

Trečias skyrius. EVOLIUCIJA IR RELIGIJA 262
1. Pasaulio evoliucija ir pasaulis kaip tapsmas 263
2. Teilhard'o de Chardino metodas ir mąstysena 278
3. Medžiagos ir dvasios tapatybė 287
4. Kūrimo ir išsivystymo sukeitimas 299
5. Dievas Kūrėjas ar Dievas Žiedėjas 311
6. Asmens nuvertinimas 320
7. Religijos nuvertinimas 333

Užbaiga. DIDŽIŲJŲ KLAUSIMŲ REIKŠMĖ 344

KRIKŠČIONIS PASAULYJE

Pratartis 359

Pirmas skyrius. PASAULIŠKIO PROBLEMA 363
1. Dvasiškio ir pasauliškio dialektika 364
a. Savaimingos vienybės tarpsnis 364
b. Dvasiškių ir vienuolių skleidimasis 372
c. Pasauliškių traukimasis 381
d. Sąmoninga vienybės pradžia 389
2. Pasauliškio esmės ieškojimas 396
a. Pasauliškis kaip nedvasiškis 398
b. Pasauliškis kaip dvasiškio papildas 401
c. Pasauliškis kaip profaninė būtybė 409

Antras skyrius. PASAULIŠKIO PASIUNTINYBĖ 424
1. Pasauliškis kaip sakralinė sąvoka 425
a. Pasauliškio būties ir pareigų šventumas 425
b. Dvasiškių žengimas į pasaulį 434
c. Pasauliškių žengimas į Bažnyčią 442
d. Pasauliškis kaip išganymo veikėjas 452
2. Kultūra kaip sakralinė pasauliškio tarnyba 462
a. Kūriniškasis pasaulio šventumas 464
b. Kultūra ir amžinasis Dievo planas 474
c. Kultūra kaip kūriniškojo šventumo skleidimas 481
d. Kultūra kaip atgailos skleidimas 493
3. Kultūrinė tarnyba Dievo karalystėje 499
a. Grindžiamasis kultūros vaidmuo 500
b. Kultūra kaip eschatologinis ženklas 512
c. Kultūros dviveidiškumas ir jos teisma 523
d. Kultūra ir askezė 539

Trečias skyrius. PASAULIŠKIO VEIKSENA 552
1. Veiksena pasaulyje 552
a. Ištikimybė pasauliui 552
b. Įsipareigojimas pasauliui 562
c. Dvasių skyrimas 573
d. Nesitaikymas prie pasaulio 583

e. Aukojimas 595
2. Veiksena Bažnyčioje 605
a. Bažnytinės veiksenos pobūdis 605
b. Nusilenkimas Bažnyčios autoritetui 613
c. Dalyvavimas pagrindinėse Bažnyčios pareigose 629
Užbaiga. PASAULIŠKIO SĄMONĖ 646

IŠLAISVINIMO TEOLOGIJA

Įvadinė pastaba 653
I. IŠLAISVINIMO TEOLOGIJOS SAVIMONĖ 655
1. Išlaisvinimo teologijos šaltinis 655
2. Išlaisvinimo teologijos suaktyvėjimas 659
3. Išlaisvinimo teologijos savarankiškumas 665
II. VARGŠAI IR JŲ LAISVINIMAS 671
1. Apsisprendimas už vargšus 671
2. Vargšai kaip klasė 676
3. Išlaisvinimo samprata 681
4. Išlaisvinimas kaip revoliucija 686
III. LIAUDIES BAŽNYČIA 691
1. Vargšai kaip Dievo tauta 691
2. Funkcinė hierarchijos samprata 695
3. Vargšai kaip Evangelijos subjektas 699
4. Politinis pobūdis 704
5. Kolektyvinis pobūdis 708
IV. KRITINĖ UŽSKLANDA 713
1. Išlaisvinimo apimtis 713
2. Marksistinis pobūdis 717
3. Utopinis pobūdis 722
4. Įsipareigojimo pinklės 726
IŠNAŠOS 731
Sudarytojo pastabos 767
Lotyniškų žodžių bei posakių žodynėlis 768
Vardų rodyklė 769

Serija „Iš Lietuvos filosofijos palikimo"
Antanas M a c e i n a
RAŠTAI, T. 5
Religija dabarties pasaulyje
Sudarė *Antanas Rybelis*

Redaktorės *Rima Dulkinienė* ir *Ramutė Rybelienė*
Dailininkas *Sigitas Šnitas*
Meninė redaktorė *Romana Kungytė*
Techninė redaktorė *Danutė Navickienė*
Korektorės: *Marijona Rėzienė, Irena Čupollenė, Aleksandra Gobienė*

SL Nr. 255. 1993 07 01. 48,02 apsk. leidyb. l. Tiražas 5000 egz. Užsakymas 100. „Minties" leidykla, Z. Sierakausko 15, 2600 Vilnius. Spaudė Poligrafinių paslaugų įmonė, A. Strazdelio 1, 2600 Vilnius.
Kaina sutartinė

.
Ma32

Maceina A.

Raštai.— V.: Mintis, 1990 — 782.— (Iš Lietuvos filosofijos palikimo: LFP).

T. 5: Religija dabarties pasaulyje / Sudarė A. Rybelis.— 1993.— 782 p.: portr.— Bibliogr.: p. 731—766.— Vardų r-klė: p. 769—779.

Į šį tomą sudėti tie beveik pamečiui parašyti darbai, kuriuose analizuojamos svarbiausios šiuolaikinės krikščioniškosios religijos problemos, t. y. Bažnyčios atsinaujinimas, religijos demitologizacija ir pasaulio sekularizacija, pasauliečio vieta dabarties pasaulyje bei teologijos politizacija tautų socialinio ir nacionalinio išsivadavimo kovoje.

UDK 1